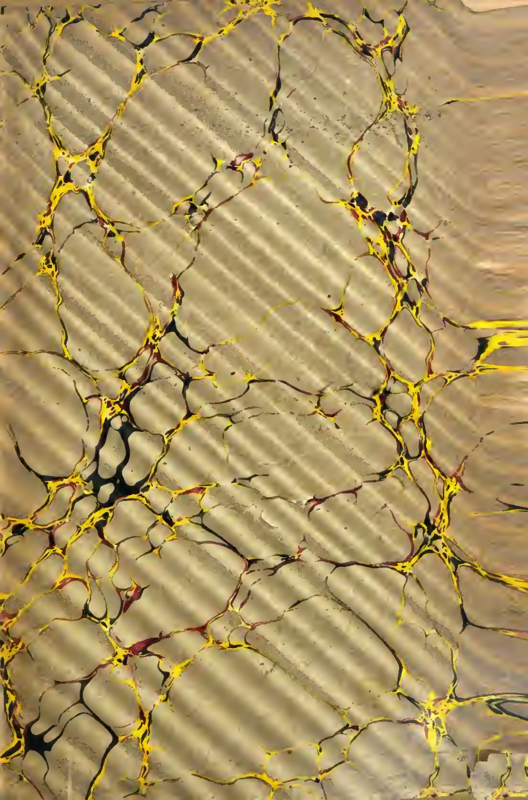




NAZIONALE
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
1
16 - K
11
ROMA



PANTHÉON LITTÉRAIRE.

LITTÉRATURE GRECQUE.

ŒUVRES DE PLATON.

IMPRIMERIE DE HENNUYER ET TURPIN, RUE LEMERCIER, 24.
Batignolles.

2/10

OEUVRES
DE PLATON

NOUVELLE ÉDITION

ACCOMPAGNÉE DE NOTES, D'ARGUMENTS ET DE TABLES ANALYTIQUES,

PRÉCÉDÉE

D'UNE ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE DE PLATON,

PAR M. SCHWALBÉ,

ET D'UNE INTRODUCTION A LA RÉPUBLIQUE

PAR M. AIMÉ-MARTIN.



TOME PREMIER.

PARIS,

SOCIÉTÉ DU PANTHEON LITTÉRAIRE,

RUE DE HANOVRE, 6.

M DCCC XLV.

AU LECTEUR.

Dans un travail d'érudition, le dernier venu a toujours l'avantage. Il met à profit, et c'est son droit, les découvertes de ses devanciers; il voit leurs erreurs et les redresse. La supériorité, en ces matières, est une affaire de temps, non de génie. — Notre traduction de Platon n'est, non plus que celle de M. Cousin, publiée il y a tantôt vingt ans, une œuvre entièrement nouvelle. Il existe d'anciennes copies du modèle que nous avions à reproduire. Toute la question désormais est de les retoucher et d'en porter plus loin la ressemblance. On trouve souvent, dans ces vieilles traductions, des tours vifs, naturels, gracieux, énergiques, qui rendent à souhait la pensée du maître; chercher, pour être neuf, d'autres expressions, d'autres tours, ce serait se condamner à un labeur la plupart du temps stérile, et, dans nombre de cas, à une inévitable infériorité. Le mieux, dans ces rencontres, consiste à s'emparer de ces heureuses trouvailles comme d'un legs qui nous revient. En certains endroits, cependant, le sens cloche ou manque de précision; la phrase est commune, le terme impropre; l'auteur aura suivi une leçon défectueuse. C'est là que commence la tâche du nouvel interprète, tâche délicate, mais qui, heureusement pour nous, exige, pour être accomplie avec succès, non ces facultés créatrices qui sont un privilége naturel rare et digne d'envie, mais de préférence celles qui s'acquièrent avec les années, celles que l'on doit seulement à la ré-

flexion et à l'étude. Traduire n'est qu'imiter. Pour imiter, la clairvoyance suffit, l'imagination est de trop. Je parle, bien entendu, de la *folle*, non de la *servante* du logis. Celle-ci est partout la bienvenue; c'est le démon familier du savant, surtout du traducteur. Elle ne craint rien tant que d'être libre et livrée à elle-même. Elle cherche le joug que l'autre fuit, n'est forte et hardie que par obéissance, se plaît aux luttes, mais dans un champ limité, et redevient faible et timide sitôt qu'elle a triomphé. A Dieu ne plaise que nous interdisions à l'homme qui veut comprendre et faire comprendre Platon, les conseils, les services de cet utile auxiliaire. Nous voulons tout simplement marquer la différence qui sépare l'imagination ainsi définie de l'imagination qui va la bride sur le cou. Cette différence est proprement la même qu'on remarque entre une œuvre inspirée, originale, primesautière, et une œuvre copiée, imitée, calquée sur elle. Ces deux sortes d'ouvrages, quand ils sont parfaits, supposent évidemment dans leurs auteurs des aptitudes diverses, je dirais volontiers inconciliables. Aussi voit-on des écrivains qui, par choix, s'assujettissent à autrui, s'enferment dans l'immuable sentier que leur a tracé une main étrangère, n'expriment bien que les pensées qui ne sont pas les leurs, et qu'ils s'assimilent par une lente contemplation, qui trouvent enfin, dans cette volontaire servitude, une liberté, une aisance, une force qu'on ne leur eût point soupçonnées, et dont ils se sentent, en effet, incapables sitôt qu'on leur ôte les lisières. Il en est au contraire d'autres, et ce sont à coup sûr les mieux partagés, qui ne sauraient souffrir un tel esclavage; la contrainte les énerve, les abat, ou bien quelquefois les irrite et les emporte loin du but. Ils aiment à voler de leurs propres ailes, à prendre leur essor loin des chemins battus. Le monde les appelle des hommes de génie. A la bonne heure! qu'ils aillent où ils voudront, qu'ils fassent ce qu'il leur plaira; mais qu'ils ne se mêlent point de traduire les anciens ni les modernes. Le génie, en fait de traduction, est une source d'erreurs plus abondante qu'on ne saurait croire. — Nous pouvons donc, sans vanité, mais non sans quelque légitime sujet de confiance, offrir au public cette nouvelle édition de Platon. Elle a été longuement élaborée, collationnée sur les éditions les plus pures. Depuis vingt ans, la science philologique a fait plus d'un progrès. L'Europe savante n'a pas cessé un jour de lire Platon, de le méditer; elle a élucidé plus d'un texte,

fixé le sens douteux de maint passage. Nous avons tiré parti de tant de recherches; l'œuvre présente n'est donc point le fruit de nos seules veilles, elle est aussi l'œuvre commune des universités et des académies de France, d'Angleterre et d'Allemagne. On conviendra, du moins, que nous choisissons assez bien nos collaborateurs. Nous nous sommes, pour notre part, efforcé, et c'est là peut-être notre principal mérite, d'être clair; mérite, à ce qu'il paraît, peu envié, mais dont nous n'avons point fait fi, pour deux raisons. Premièrement, par égard pour le public; secondement, par égard pour Platon. Lorsqu'on tire de son propre fonds un livre quelconque, on peut, sans choquer personne, être obscur tout à son aise; pourvu que le style soit l'image de la pensée que l'auteur a dans l'esprit, le lecteur est satisfait. Il serait bien injuste s'il voulait voir dans l'image plus de lumière qu'il n'y en a dans la pensée qu'elle reflète. Mais lorsqu'on traduit Platon, il faut, par la même raison, être simple, net et limpide, sous peine de passer, et à bon droit, pour un interprète infidèle. L'auteur de Phédon a mis dans ses écrits la transparente sérénité de sa belle âme. Il faut surtout bien se garder de glisser ses propres idées, si justes qu'on les suppose, à la place des idées qu'on a promis de reproduire; c'est Platon que je cherche, ce n'est point le traducteur.

Il est temps d'aborder un autre chapitre.

Quoique nous ayons fait, comme nous venons de le dire, tous nos efforts pour rendre cette édition digne du suffrage des érudits, nous ne l'avons pas, néanmoins, entreprise uniquement pour eux. Nous l'avons mise, par la modicité du prix, à la portée de la foule, de cette classe enseignante, si nombreuse et si pauvre, des jeunes disciples de nos facultés, des pères de famille, du clergé, de la bourgeoisie, de tous ceux qui lisent, de tous ceux qui pensent. Méchant projet! dira-t-on. L'ancien éditeur, habile homme, en eût souri. Un Platon en deux tomes! fi donc! Cela aura l'air d'un roman. Parlez-moi d'un Platon en dix ou douze gros volumes, renforcés de dissertations sur Kant. Cela, du moins, ressemble à quelque chose. Cela relève un peu l'ami de Socrate. C'est grave, c'est docte; et puis cela tient de la place dans une bibliothèque! Mais quoi! deux tomes, ni plus ni moins! Et pas un mot sur Kant ni sur l'idéalisme transcendental! Un Platon où il n'est question que de Platon! Un Platon à vil prix, qu'on

offre à tout venant, comme une marchandise commune! Voilà qui est bien peu philosophique.

Pour moi, dira un autre censeur, ce n'est, dans le nouveau Platon, ni le format, ni le bon marché que je blâme : quand un livre intéresse la foule, il n'est pas généreux de le lui faire payer trop cher : tout le monde n'a pas cent francs à mettre en paperasses. Cela est bon pour les financiers. Qu'on multiplie donc, au plus bas prix possible, les ouvrages utiles, rien de mieux! Qu'on les rende, et ce sera la vraie gloire de l'auteur, familiers au vulgaire. Mais encore faut-il, et voilà le point, discerner les livres substantiels dont la majorité profite, de ceux qui, n'étant composés que de vent, ne sauraient plaire à personne, sinon à des savants désœuvrés et à des capitalistes ennuyés. Or, quoi de plus inutile et de plus vain que les œuvres de Platon!

Nous n'exagérons pas : le monde est plein de gens qui en jugent de la sorte. Ils craindraient de perdre leur temps s'ils l'employaient à lire quelques pages d'*Euthyphron*, de *Philèbe* ou de *Lysis*. Ni eux ni leurs amis n'ont rien à apprendre aux entretiens de Socrate. Nous avons fait tant de progrès! Nous sommes, à cette heure, si instruits en toute matière! Platon est si vieux! Heureux tact, admirable discernement de cet éditeur qui, au lieu d'un Platon en deux tomes, accessible à chacun de nous, fit douze gros volumes à l'usage des barons allemands. C'était un bel exemple à suivre; nous ne l'avons point fait, voici pourquoi. — Selon nous, ce qui fait le plus de tort à Platon, ce sont précisément les gros volumes bourrés de grec et farcis de commentaires. Cela épouvante, et plutôt que d'y toucher, on aime mieux s'en tenir aux préjugés vulgaires. On dit : Ce sont des chimères, et l'on passe outre. Non, certes, que l'on ne se pique fort, de nos jours, d'aimer la philosophie. Journalistes, romanciers, poëtes, historiens, tout le monde en parle et en raffole. Seulement, la philosophie à la mode est une philosophie pratique, qui nous éclaire, à ce qu'on assure, sur nos intérêts présents et nous rend la vie facile. Qu'importe ce qui se passe dans l'invisible région des essences? C'est un monde sensible que nous habitons; occupons-nous de ce bas monde. Cela dit, l'on traite Platon comme il conseillait de traiter Homère. On le couronne et on le congédie, sans vouloir l'entendre. Procédé qu'il faut attribuer, d'abord à l'influence des préjugés, ensuite au juste effroi qu'inspire à

un pauvre homme la vue de dix à douze in-octavo rangés en bataille. Nous avons donc réduit le format. Mais ce n'est point assez, nous le savons. Les préjugés sont tenaces. — Qui? uous! dira-t-on, nous, gens si positifs, si appliqués aux affaires, à l'industrie, au commerce, que nous prêtions l'oreille à un songe-creux? — Pourquoi non? Des hommes d'une grande expérience, et chose plus rare, d'un sens exquis, ont reproché à Platon d'être trop positif. Qui sait? Ils ont peut-être raison. Mais, au pis-aller, et n'y eût-il dans la *République* et dans les *Lois* rien de réalisable, serait-ce un motif de ne point les lire? En vérité, songes pour songes, ceux qu'inspirait à Platon le ciel d'Athènes valent bien ceux qu'on fait sous nos brouillards. Tenez! que risquez-vous? Lisez Platon comme vous liriez un roman.

Et puis, pourquoi ne pas avoir, entre nous, un peu de franchise? Nous ne sommes pas, au fond, si amis du positif que nous voulons le paraître. N'est-ce pas nous qui, chaque matin, dans nos journaux les plus graves, dans nos brochures les plus frivoles, parlons de réformer l'État et de refaire à neuf la société? Nous affichons, cela est clair, un profond dédain pour tout ce qui n'est que théorie. Mais qui de nous n'a sa république ou son royaume dans sa poche? A la vérité chacun dit : Ma république, à moi, n'est point, comme celle de mon voisin, un rêve impraticable. Et on le prouve à grand renfort de chiffres, de dates et de faits. Mais quoi! le voisin, dont nous avons ri et qui nous le rend bien, n'a-t-il pas comme nous à son service chiffres, dates et faits? Chose singulière! ces calculs dont on est si fier, cet étalage d'érudition sur lequel on fonde son triomphe, sont précisément le côté faible de chaque système. C'est toujours par là qu'on mine et qu'on met à bas l'édifice. S'il en reste après quelque chose, c'est une ou deux idées, indépendantes de la statistique et du compas. Dira-t-on que ces idées n'étaient pour rien dans notre enthousiasme? que nous n'avons été séduits, émus, passionnés que par les vains raisonnements, les dates trompeuses, les calculs décevants, en un mot, que par ce qu'il y avait, dans notre utopie, de plus fragile et de plus faux? La preuve que non, c'est que notre foi survit souvent à nos systèmes, s'attachant, non à leurs misérables ruines, mais aux sentiments généreux, aux idées immortelles, dont cet échafaudage renversé nous avait un moment semblé l'appui.

J'en conclus, à notre honneur, que nous sommes tous, au fond, des utopistes. Ce n'est point, comme on le croit, l'amour du chiffre qui nous domine, c'est l'amour désintéressé du vrai, du juste et du beau. Oui, grâce à Dieu! nous ne dévorerions pas tant de dissertations politiques, économiques, socialistes, communistes, saint-simoniennes, etc., si leurs auteurs n'avaient pour nous charmer d'autre secret que leur arithmétique et d'autre magie que leur style. Il y a, sous cet appât grossier, de plus fines amorces où le cœur se prend, où l'âme s'attache. Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, ce qui donne à tout cela un peu de vie, un peu de force, surtout un peu d'attrait, ce n'est point la réalité qu'on croit y voir, c'est l'idéal qui s'y cache. Eh! l'idéal n'est-il pas, au fond, ce qu'il y a de plus réel?

Mais puisque telle est notre humeur, la *République* de Platon n'est-elle pas un livre à consulter? Ces grands problèmes sociaux qui nous préoccupent à toute heure, voici deux mille ans et plus que Platon les agitait. Or, l'homme, depuis ce temps, n'ayant pas changé de nature, n'est-il pas intéressant de savoir ce qu'un si rare esprit a pensé de ces questions? quelles sont celles qu'il a pu résoudre, celles dont il a entrevu et annoncé la solution, celles qui ont mis en défaut son jugement? M. Aimé Martin, dans un beau travail dont il a enrichi notre édition, a fait la part des unes et des autres. On sera tout surpris de trouver dans ce vieux Platon mainte erreur que les disciples de Fourier et de Saint-Simon croient bien neuve; maintes idées, que les Athéniens, gens positifs comme nous, croyaient impraticables et que le temps a réalisées, qui ont passé dans nos constitutions, dans nos codes, dans nos mœurs; chimères hier, vérités vulgaires à présent. Qui oserait assurer qu'il n'y a pas dans le même ouvrage plus d'une autre utopie dont il serait facile de tirer une bonne loi? Il ne faudrait peut-être pas grand effort pour l'y trouver. Mais non, Platon est un songe-creux, c'est un rêveur; que les rêveurs le lisent si bon leur semble. Les hommes pratiques, c'est à savoir nos hommes d'État, nos magistrats, nos savants, nos artistes, n'en ont pas besoin. — Hélas! c'est tout le contraire qui est le vrai. Je donnerais à lire au rêveur nos statistiques, nos recueils d'observations positives, pour qu'il apprît à compter avec les faits; mais au législateur, au juge, à l'économiste, au médecin, à l'ingénieur, au chimiste, au peintre, je donnerais Platon, pour leur apprendre

qu'il y a quelque chose au-dessus des faits : les idées, sans lesquelles sciences et arts, tout n'est que chaos.

Mais à quoi bon insister? Un livre où sont résumées, et avec quelle force, les leçons de Socrate; un livre, expression de la plus haute sagesse à laquelle l'homme puisse arriver, du moins par les voies naturelles; un livre qui fut la lumière des Pères et comme la préface de l'Evangile; modèle achevé de raisonnement, de bon sens, de grâce, d'ironie fine et persuasive; un livre que tout chrétien devrait lire au moins une fois en sa vie pour mieux connaître le prix du catéchisme, et peut-être aussi le prix de la philosophie; qui enseignerait le chemin du vrai à tant d'hommes qu'un grossier matérialisme dispute seul au doute; qui, par la beauté du langage, le naturel charmant des expressions, le tour piquant et imprévu du dialogue, serait encore un chef-d'œuvre littéraire, s'il n'était un chef-d'œuvre de raison; un tel livre, assurément, n'est pas un livre inutile. Pour devenir populaire, il n'a besoin que d'être connu.

AUG. CALLET.



ESQUISSE

DE

LA PHILOSOPHIE DE PLATON.

Platon naquit le 7 thargelion (6 juin), la quatrième année de la 87[e] olympiade, ou 429 ans avant J.-C.; et il mourut la première année de la 108[e] olympiade, ou 348 ans avant J.-C., quelques années après que Démosthènes eut prononcé sa première Philippique.

A l'âge de seize ans, il vit l'expédition de Sicile et sa malheureuse issue; quelques années plus tard, la prise d'Athènes et l'établissement des trente tyrans, leur tyrannie abolie huit mois après et la démocratie rétablie à Athènes. A l'âge de vingt-neuf ans, il eut la douleur de perdre Socrate, son maître. Tant de malheurs et de révolutions le déterminèrent probablement à voyager en Italie, à Cyrène, en Égypte, et à chercher s'il n'existerait point ailleurs de gouvernement plus stable que celui de sa patrie. Puis, à quarante ans, il fit un voyage en Sicile pour visiter l'Etna, et Denys de Syracuse désira l'entendre. Il irrita le tyran, qui le fit vendre comme un vil esclave; il fut racheté et ramené dans sa patrie, où il vécut sans se mêler des affaires publiques. Instruit par ses voyages, par ses lectures, dans les divers systèmes de philosophie, il s'efforça de les concilier, et composa un système que je vais tâcher de faire connaître, autant que me le permettent les bornes qui me sont prescrites.

Dans cette esquisse, je vais donc considérer Platon comme métaphysicien, comme politique et moraliste, et comme physicien; mais afin d'élever graduellement le lecteur, je commencerai par la physique; je m'occuperai ensuite de la politique, qui comprend en même temps la morale; et je terminerai par la théorie des idées, qui est le point culminant de la philosophie de Platon.

En effet, ce qui domine dans cette philosophie, c'est l'unité; ce que Platon cherche avant tout et dans tout, c'est l'ordre et l'harmonie; dans l'âme humaine comme dans l'univers, dans la politique comme dans la morale, c'est là ce qu'il tâche de comprendre et d'expliquer; partout il néglige la variété mobile et passagère pour s'attacher à ce qui est fixe et invariable; le phénomène ne le frappe pas, il ne s'occupe que de la substance des choses, et le caractère de la substance, c'est l'unité : on ne doit donc pas être étonné qu'il ait consacré un ouvrage tout entier à l'analyser, et à montrer qu'elle était le fond de toutes les existences.

L'unité suprême, c'est-à-dire Dieu, existait avant que le monde fût arrangé et organisé; et comme l'unité est le bien, il n'y a nulle envie en Dieu, et c'est pour cela qu'il a façonné la matière confuse et désordonnée : c'est donc la bonté et non la nécessité qui est la cause de l'ordre de l'univers; et de là il faut conclure que la première cause est une cause spirituelle, puisque la bonté ne peut appartenir qu'à un esprit qui a su et voulu le bien qu'il a fait.

Dieu a formé le monde sur les idées, exemplaires éternels de tout ce qui existe; et il n'a fait qu'un seul monde, afin qu'il ressemblât davantage à son modèle; en outre, s'il y en avait plusieurs, ils seraient nécessairement différents, et alors ils pourraient ne pas s'accorder

entre eux ; et s'ils s'accordaient entre eux, ils ne formeraient plus qu'un monde unique.

Quoiqu'on ne puisse s'empêcher d'admirer cette doctrine si simple et si vraie, cependant il s'y trouve des défauts et des lacunes qu'il faut remarquer. Une matière primitive, éternelle comme Dieu et les idées, et ces mêmes idées existant en elles-mêmes, distinctes en quelque sorte de Dieu, présentent une séparation qu'il est bien difficile de comprendre et d'admettre. Comment, en effet, la matière primitive aurait-elle pu exister telle qu'elle est ici représentée? Le désordre et la confusion générale peuvent-ils avoir une durée quelconque? Comment encore, si les idées existent à part, l'esprit ordonnateur peut-il les apercevoir et organiser le monde sur un modèle qui lui est étranger? C'est ici que l'on sent un vice dans cette vaste pensée, qui avait bien compris que le monde ou ce qui change ne pouvait subsister par lui-même, et qu'il lui fallait un ordonnateur; mais qui n'a pas vu que la matière ne pouvait pas exister sans être organisée, et qu'il fallait un esprit créateur qui fît le monde avec l'ordre et la vie qu'on y remarque aujourd'hui et qu'on y remarquera toujours.

Comme la matière primitive n'était pas organisée, il fallut que Dieu créât une âme pour mettre de l'ordre et de la distinction dans cette masse qui s'agitait confusément. Pour cet objet, Dieu forma avec l'essence indivisible et toujours identique à elle-même, et avec l'essence divisible et corporelle, une essence intermédiaire, participant à la nature du même et à celle de l'autre; c'est-à-dire, il forma la vie ou le principe du mouvement et de la sensation. En effet, la vie n'est pas entièrement dépourvue de la nature du même ou de l'intelligence, puisqu'elle tend dans chacun de ses actes vers un but qu'elle atteint; mais elle n'a pas, comme l'esprit, la conscience claire de ses actes, et par conséquent elle n'a pas d'empire sur ses impressions; elle sert à unir la matière à l'intelligence, le variable à l'immuable, parce qu'elle participe à l'un et à l'autre.

Puis il divisa ce mélange en autant de parties qu'il convenait, de manière que chaque partie fût composée des mêmes éléments que l'âme universelle, et que toutes les parties prises ensemble offrissent entre elles les mêmes rapports numériques que les sons de l'échelle musicale.

Il rangea ensuite toutes ces parties suivant deux bandes qu'il croisa et replia sur elles-mêmes, de manière à produire les mouvements de l'équateur et de l'écliptique. Alors le ciel tout entier tourna autour de l'un de ces cercles, et le soleil et les planètes firent leurs révolutions suivant l'autre d'une manière oblique et contraire.

Ainsi l'âme s'étendit jusqu'aux extrémités du ciel, et commença, en tournant sur elle-même, ce mouvement divin, qui ne finira jamais; et lorsque Dieu vit se mouvoir avec ordre cet animal conformément à son modèle, il tressaillit de joie, ou, pour mieux parler, Platon aurait dû dire : Il vit que cela était bien, afin de ne pas mettre en Dieu les mouvements de la sensibilité et, par suite, le changement.

Lorsque le soleil, la lune et les cinq planètes tournèrent dans leurs orbites, le temps naquit, cette image mobile de l'éternité; mais c'est la terre roulée autour de l'axe du monde qui est la plus ancienne des divinités, et qui est la gardienne du jour et de la nuit.

Les astres, quoiqu'ils soient aussi des dieux immortels, ne sont cependant pas entièrement indestructibles; mais ils subsisteront par la volonté divine. Il faut ici remarquer l'intervention spirituelle dans l'arrangement et dans l'existence de l'univers; et quoique la création ne soit pas encore formulée, ce n'en est pas moins un progrès immense. Toutefois, comme les éléments existaient avant la formation du ciel et qu'ils avaient en quelque sorte leurs lois propres, qui n'étaient autre chose que la nécessité, on voit que le monde est un résultat de la nécessité et de l'intelligence.

Toutes les choses sensibles, le feu, l'air, l'eau, la terre, ne restent jamais les mêmes et ne peuvent recevoir aucune dénomination fixe; et il n'y a que le réceptacle de leur production, le lieu ou la matière première, qui puisse être désignée par un nom, quoiqu'on ne puisse s'en faire aucune notion distincte. Cette matière ne perd jamais sa puissance; elle reçoit tous les objets, sans prendre jamais aucune de leurs formes; elle est, en un mot, le fond commun de tout ce qui existe. J'observerai que cette matière primitive n'est qu'une abstraction, et qu'elle n'est point la substance des

choses : car toute chose existe avec sa matière et sa forme, et c'est là la véritable substance, qui de plus a en elle le principe de son action et devient de cette manière une chose individuelle.

C'est dans cette matière primitive que les corps élémentaires ne cessaient de s'effacer et de disparaître, lorsque Dieu les en tira et les distingua en les fixant par des formes et des nombres.

Ces quatre corps semblent naître les uns des autres; mais ce n'est là qu'une apparence. Comme ce sont des corps, ils sont terminés par des surfaces, qui elles-mêmes se divisent en triangles; et ces triangles réunis forment d'autres triangles et des quadrilatères, qui, réunis eux-mêmes, forment les angles plans des solides dont les quatre corps élémentaires se composent. Trois de ces corps sont formés du triangle qui a les côtés inégaux, et le quatrième du triangle isocèle : c'est-à-dire le feu a la forme du tétraèdre régulier, dont l'enveloppe se compose de quatre triangles équilatéraux, qui peuvent se diviser chacun en six triangles scalènes; l'air a la forme de l'octaèdre, dont les huit faces sont encore des triangles équilatéraux, qui se décomposent de la même manière; l'eau a la forme de l'icosaèdre qui présente vingt bases triangulaires équilatérales, et par conséquent les mêmes divisions; enfin la terre a la forme du cube, qui a pour faces six carrés égaux, dont chacun peut se décomposer en quatre triangles isocèles.

Ce sont les corpuscules de feu, composés de pyramides, qui sont les plus tranchants, les plus mobiles, les plus légers et les plus petits, et ceux des autres éléments le sont à proportion; mais sous le rapport de la stabilité, c'est la terre qui occupe le premier rang. Aussi la terre a beau être divisée par le feu, elle ne peut jamais se transformer en une autre espèce de corps élémentaire, parce que la base à triangles isocèles ne peut se changer en aucune autre base à triangles scalènes. Au contraire, l'eau, qui a vingt bases triangulaires, peut se décomposer en deux octaèdres et une pyramide; de là résultent deux corpuscules d'air et un de feu. De même l'octaèdre peut se décomposer en deux pyramides, qui transforment un corpuscule d'air en deux corpuscules de feu.

Toutes ces décompositions s'opèrent par le tranchant des arêtes et par les pointes des angles solides; et c'est l'agitation de la matière primitive qui produit le choc des corpuscules, et fait qu'ils se divisent et se recomposent sous une forme nouvelle.

Lorsqu'on admet une matière primitive, qui est toujours la même et essentiellement la même, et qui reçoit seulement et sans cesse une multitude de formes, il est naturel de chercher à expliquer toutes les transformations par des figures; mais comme la matière a des propriétés différentes, et que l'action du feu, par exemple, n'est pas identique à celle de l'eau, il faut reconnaître en outre dans chaque corpuscule un principe d'action différent, duquel naissent tous les mouvements et toutes les formes, et c'est ainsi seulement que l'on peut comprendre l'opposition qui règne entre plusieurs espèces. Ce que je dis là touchant la nature des corps semble être de peu d'importance; mais on verra que cette théorie appliquée aux corps vivants et sociaux ne tend à rien moins qu'à dépouiller l'homme de son individualité et à l'absorber dans l'action universelle de la société, comme les mouvements des corpuscules sont absorbés par le mouvement général de la matière primitive.

Mais d'où vient que les corps n'ont pas mis fin à leurs mouvements par leurs chocs mutuels et ne se sont pas arrêtés dans une complète immobilité? C'est que le contour de l'univers étant circulaire et tendant toujours à se concentrer en lui-même, il resserre les corps les uns contre les autres, ne laisse aucun espace vide et pousse les corps les plus petits dans les intervalles des plus grands, qui sont écartés et compriment à leur tour d'autres corps; et c'est ainsi que le mouvement se communique et se perpétue dans l'univers.

C'est encore par cette impulsion circulaire que Platon explique la contraction : en effet, le calorique, en sortant du corps, y laisse du vide; et comme le vide est impossible, le calorique déplace l'air environnant, qui fait effort à son tour pour pénétrer dans le corps et le contracte. La dilatation et la solubilité s'expliquent par la faculté qu'ont les corps plus subtils de se glisser dans les interstices des corps plus grands.

Puisque le monde a une forme sphérique,

il n'y a, à proprement parler, ni haut ni bas; et ce qui produit la pesanteur, c'est l'attraction des corps semblables : ainsi le globe terrestre est un centre d'attraction pour les corps pesants qu'on en détache; le feu de la terre est attiré par la substance ignée qui s'étend aux extrémités de l'univers; l'air s'élève vers les lieux où cet élément réside; l'eau est attirée par les mers, qui remplissent les cavités de la terre. La pesanteur est donc la tendance d'un corps vers celui de même nature, et la force avec laquelle un corps tend vers son semblable est proportionnelle à la masse; mais Platon n'a pas su qu'elle était réciproque au carré des distances.

De là on peut conclure que Platon admettait quatre régions distinctes dans l'univers, où se rendent les quatre espèces de corps. La terre, au centre du monde, attire les corps de même nature; le feu, qui est aux extrémités, attire les substances ignées, et les régions de l'air et de l'eau sont placées entre les deux premières, l'une plus près du feu, l'autre plus proche de la terre.

Tels sont les grands principes de la physique platonicienne. On voit qu'ils se réduisent à quatre : la transformation des corpuscules, les quatre régions distinctes des corps élémentaires, l'attraction des semblables et l'impulsion circulaire ou la négation du vide.

Il faut maintenant passer à la physique animale ou à la physiologie, et voir quelles ont été les vues systématiques de Platon sur ce sujet.

Platon suppose d'abord que ce sont les divinités inférieures qui ont formé l'espèce humaine, et qu'elles reçurent seulement de Dieu la semence de l'âme raisonnable et immortelle. Pour ne pas troubler l'action du principe divin, ces dieux lui donnèrent une place particulière dans le corps de l'homme, et lui assignèrent la région supérieure : et c'est pour cela qu'ils donnèrent à la tête la forme sphérique, symbole de la perfection, et qu'ils y firent aboutir tous les sens comme à leur centre commun.

Dans la poitrine, qui est séparée de la tête par une espèce d'isthme, ils placèrent l'âme mortelle, où naissent les affections violentes et fatales, la colère, la crainte, l'espérance; et l'âme affective fut placée entre le cou et le diaphragme, afin que, docile aux ordres de la raison, elle comprimât par la force les désirs sensuels; et le cœur, source des veines et du sang qui circule dans tout le corps, fut placé dans la poitrine, afin qu'il poussât avec violence le sang dans les artères jusqu'à ce que les mouvements de l'âme animale reprissent leur régularité; et le poumon fut enté sur le cœur, afin qu'il pût recevoir l'air et l'humidité propres à rafraîchir le cœur et à calmer les ardeurs causées par les passions.

Quant à l'âme qui provoque le désir des aliments, des boissons, et qui excite les autres besoins, elle fut placée le plus loin possible de la tête, dans la partie inférieure du corps, entre le diaphragme et le nombril; et comme elle était forcée de subir en esclave les sensations physiques et qu'elle ne pouvait leur résister, elle eut dans son voisinage le foie, organe remarquable par son poli, par sa densité, et rempli d'amertume; c'est lui qui reçoit les impressions de l'âme raisonnable, comme un miroir reçoit les images des objets et va porter dans l'âme animale la menace ou le dégoût; c'est encore le foie qui lui donne l'usage de la divination, puisqu'elle ne saurait chercher la cause de ses sensations, ni par conséquent participer à la sagesse; et comme l'intempérance pouvait détruire l'espèce humaine, les intestins du bas-ventre reçurent beaucoup de circonvolutions, afin que la nourriture y séjournât plus longtemps et que les besoins en fussent moins fréquents.

Cette division de l'âme en trois parties, qui ont chacune un organe particulier, est ancienne et remonte jusqu'à Pythagore; elle est fondée dans la nature des choses, mais il ne faut pas croire qu'il y ait trois âmes distinctes, dont l'une seulement est immortelle et dont les deux autres sont mortelles. L'âme, ou la substance représentative de ce qui se passe dans le corps et par suite dans l'univers, est absolument une; c'est la même âme qui sent, veut et comprend; et s'il en était autrement, il pourrait se faire que l'âme raisonnable n'eût pas conscience de ce qui arrive dans l'âme animale, et comment alors la volonté pourrait-elle résister aux désirs et aux sensations? Mais quoique l'âme soit une, rien n'empêche que dans le corps, avec lequel elle est intimement liée, il n'y ait des organes particuliers destinés à lui donner des affections

particulières, et que la prédominance de ces organes ne produise des caractères distincts; et c'est parce que cette triplicité existe qu'il a été possible à l'auteur de toutes choses de mettre tant de variété dans les goûts et les affections des hommes; et les passions, qui naissent de cette disposition, n'auraient aucune suite funeste, si l'homme ne cherchait pas à les satisfaire par tous les moyens possibles. La sagesse suprême a voulu une diversité de goûts et d'occupations, et la folie humaine en fait une cause de désordres et de crimes.

Ces trois espèces d'âmes furent plantées dans la moelle, qui est aussi le principe de formation de la chair et des os. La partie qui devait, comme une terre labourée, recevoir la semence divine, forma la cervelle; et celle qui devait recevoir l'âme mortelle fut divisée en formes rondes et allongées, et servit à construire le corps tout entier. Les os furent pétris avec de la terre et de la moelle, et plongés de temps en temps dans l'eau et le feu, afin que ni l'un ni l'autre de ces éléments ne pussent les dissoudre; mais comme les os, par leur nature sèche et inflexible, étaient sujets à se carier et à corrompre la semence qu'ils renferment, ils furent entourés de chairs et de ligaments, et de cette manière ils furent liés les uns aux autres et protégés contre les chutes. C'est de la même sorte que furent formées les parties intérieures, le ventre, les intestins; et dans la partie supérieure la trachée-artère, le pharynx, dont l'un descend dans l'estomac et l'autre vers le poumon. Les aliments divisés par le feu se distribuent dans tout le corps par des canaux qui furent creusés dans la chair et sous la peau; et, pour cet objet, deux veines descendent le long de l'épine, et se divisent vers la tête en plusieurs branches.

Tel est le mode de formation du corps de l'homme, qui présente un ensemble de vues téléologiques déjà fort remarquables: il faut voir maintenant quelles causes le font croître et amènent son dépérissement.

La perte et la réparation s'opèrent dans le corps, comme a lieu le mouvement de toutes choses, qui fait que le semblable se porte vers son semblable: car les choses environnantes ne cessent d'agir sur le corps et de le dissoudre en envoyant les parties qu'elles lui enlèvent vers celles de même nature, tandis que les matières sanguines, qui sont dans le corps comme dans un petit monde, sont divisées et forcées d'imiter les révolutions de l'univers: ainsi les matières se portant vers celles qui leur sont semblables remplissent les vides; et quand il s'en perd plus qu'il n'en arrive, le corps dépérit; et quand il s'en perd moins, il prend de l'accroissement.

Lorsque l'animal est jeune, les triangles encore neufs qui entrent dans sa composition peuvent diviser et vaincre les triangles plus vieux qui surviennent du dehors, et l'animal grandit, parce qu'il se nourrit de beaucoup de triangles semblables. Au contraire, lorsque les triangles sont émoussés, à cause des nombreux combats qu'ils ont soutenus, ils ne peuvent plus diviser ceux qui viennent du dehors, et l'animal tombe dans l'état qu'on appelle vieillesse. Enfin, lorsque les liens qui unissent les triangles de la moelle sont eux-mêmes rompus, ils laissent échapper l'âme, et l'animal meurt.

Il est aussi facile de comprendre comment naissent les maladies: comme il y a quatre espèces de substances qui composent le corps, le feu, l'air, l'eau, la terre; l'excès ou le défaut de ces substances, leur transposition, ou le changement de leurs qualités, doivent amener des accidents; car chacune de ces substances devient ce que naturellement elle ne doit pas être; les parties humides deviennent sèches, et celles qui étaient sèches deviennent humides, et celles qui étaient légères deviennent pesantes: or, pour que le corps reste le même et dans un état de santé, il faut que dans l'assimilation des substances ou dans leur séparation, le principe des semblables s'applique toujours avec proportion et d'une manière uniforme, et lorsque cela ne peut avoir lieu, il y a trouble dans l'économie, et ce trouble est marqué par les fièvres, qui proviennent de l'excès de l'un des quatre corps élémentaires; lorsque le feu prédomine, la fièvre est continue, et elle est quotidienne lorsque c'est l'air qui l'emporte; la fièvre tierce ou la fièvre quarte est amenée par l'excès de l'eau ou par celui de la terre.

Arrivons maintenant à l'homme moral, et voyons comment Platon fera vivre en société

cet être qu'il a doué d'une âme divisée en trois parties; voyons avec quels principes il constituera l'État, avec quelles lois il le réglera, et si le corps social comme le corps physique sera sujet au changement et susceptible des mêmes transformations.

Ce qui donne naissance à la société, c'est l'impuissance où se trouve chaque homme de se suffire à lui-même; c'est la nécessité qu'il éprouve d'avoir recours à ses semblables, et d'entretenir non-seulement des relations fondées sur ses besoins physiques, mais encore un commerce d'actions morales, qui est surtout l'origine et le fondement d'une association entre des êtres raisonnables.

Il y aura donc quatre classes de citoyens: d'abord les laboureurs, chargés de faire produire à la terre les choses nécessaires à la vie; ensuite les artisans et les commerçants, chargés les uns de transformer les produits de la terre, et les autres de les faire arriver dans les lieux convenables.

Mais l'État, quelque petit et quelque modéré qu'il soit, peut avoir la guerre avec un État voisin: de là la nécessité des guerriers; et le caractère des gardiens de l'État sera la colère, parce que cette passion fait affronter le péril. Les guerriers seront encore robustes, agiles et rusés, et ils ne manqueront pas des connaissances nécessaires à leur condition. Il faut en outre qu'ils soient doux envers leurs amis, et terribles envers leurs ennemis, parce que sans cela ils se détruiraient les uns les autres.

Enfin l'État a besoin de magistrats ou d'hommes capables de le diriger, et par conséquent d'hommes qui s'appliqueront à la connaissance de l'être et non de ce qui se passe; parce que celui qui ne connaît pas l'essence des choses et les lois qui gouvernent leur existence, sera incapable de diriger un État. Ils étudieront aussi les sciences particulières, non pour en faire des applications aux besoins des autres hommes, mais pour élever leur âme vers l'être qui seul existe et qui réunit en soi toutes les perfections. Les chefs de l'État seront encore courageux, parce que, portant leurs regards sur tous les temps et sur tous les êtres à la fois, ils regarderont la vie comme une chose très-passagère et n'y attacheront pas une si haute importance. Ils seront avant tout justes et tempérants, parce que celui qui ne sait pas se gouverner ne peut prétendre à gouverner ses semblables. Enfin leur âme sera pleine de mesure et d'harmonie, parce qu'ils désireront de plaire à ceux qu'ils doivent diriger, afin que leur empire soit accepté avec plaisir et que ceux qui leur obéissent trouvent leur bonheur à obéir.

Le premier soin des magistrats sera de veiller à ce que les citoyens aient des notions justes sur la divinité, et ils banniront les poëtes et tous ceux qui osent attribuer à Dieu les passions et les imperfections qui n'existent que dans les hommes.

Les femmes dans cet État, qui doit tendre à la plus grande unité et à la plus grande perfection, rendront les mêmes services que les hommes; et elles imiteront les femelles des chiens, qui sont aussi utiles aux bergers que les mâles. Pour remplir cet objet il faut qu'elles soient élevées comme les hommes.

Il y a des femmes qui sont propres à la philosophie et à être les gardiennes de l'État; d'autres qui sont courageuses et propres à le défendre, et la plupart sont capables des professions industrielles et des travaux de l'agriculture.

Mais si la femme est l'égale de l'homme, comment l'amour naîtra-t-il entre deux êtres si semblables? Platon devait savoir que l'égalité ne suffit pas pour produire ce sentiment; mais c'est que dans son État idéal il ne veut pas que cet amour-là existe, parce qu'il est une cause de trouble et de désordre, et le seul amour qui y régnera sera celui de la patrie, et par là toutes les âmes respireront pour le même objet et tendront au même but, et ne chercheront pas à satisfaire des passions égoïstes et stériles qui n'engendrent que la division.

On peut voir encore que de cette égalité il résultera un inconvénient bien plus grave, c'est que les mariages entre des êtres si semblables ne feront qu'exagérer leurs qualités et les transformer par conséquent en des défauts, puisqu'elles ne pourront pas être tempérées les unes par les autres; et cependant le soin principal des magistrats doit être de présider aux mariages, de choisir les sujets d'élite et de les unir entre eux.

Pour les enfants, à mesure qu'ils naîtront, ils seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou d'hommes et de femmes réunis qui auront été chargés de les élever. Les mères seront conduites au bercail pour y nourrir leurs enfants et ne pourront les connaître. Ainsi les mères n'auront aucune des joies de l'enfantement, et elles n'en connaîtront que les douleurs; elles seront contraintes de livrer leurs enfants à l'État, qui recevra en sacrifice l'amour maternel, parce qu'il est aussi une passion souvent aveugle, et qu'il faut que tous les sentiments individuels soient immolés au seul amour légitime de la patrie.

Les enfants qui naîtront d'hommes âgés de plus de cinquante-cinq ans et de femmes âgées de plus de quarante ans, seront exposés, et ceux qui naîtront difformes ou de sujets inférieurs seront mis à l'écart : règlement injuste, puisque les enfants nés faibles ou difformes peuvent être relégués dans les classes inférieures et être encore de quelque utilité.

Le plus grand mal d'un État, c'est ce qui le divise et d'un seul en fait plusieurs; et le plus grand bien c'est ce qui en lie toutes les parties; et ce qu'il y a de plus propre à former cette union, c'est la communauté des peines et des plaisirs entre tous les citoyens. Ce qui trouble par conséquent l'État, c'est la propriété, c'est la possession de l'or et de l'argent, qui rend les hommes cupides, personnels, et fait qu'ils sacrifient les intérêts de l'État et souvent ceux de leurs frères à leurs propres avantages. Il est vrai, la propriété et les richesses ont souvent ce funeste résultat, mais les inconvénients qu'entraîne l'exercice d'un droit ne sont pas une raison de le supprimer : or, la propriété est un droit inhérent à la nature humaine; l'homme a conscience de lui-même et se possède spirituellement, il sent aussi qu'il a un corps qui lui appartient et il se possède matériellement; rien ne peut enlever cette double possession à l'homme, et la propriété de son corps amène nécessairement celle des objets utiles à sa conservation.

Ce raisonnement montre aussi l'injustice de l'esclavage, et Platon, qui la sentait, a cherché du moins à le défendre parmi les Grecs.

Un règlement plus sage est celui qui commande aux magistrats de surveiller sans cesse l'éducation des enfants, afin de connaître les goûts et les dispositions de chacun, et de faire monter ou descendre les enfants des diverses classes selon leurs capacités.

On voit qu'en cherchant trop à obtenir l'ordre et la paix dans son État, Platon a été entraîné dans quelques erreurs et à faire à l'unité de grands sacrifices. Ce beau génie n'avait pas assez étudié l'ordre que la Providence établit dans le monde; elle permet les passions et les désordres qui en sont la suite, mais c'est pour en tirer une plus grande somme de bien; et d'ailleurs les passions sont contenues dans de justes limites, et trouvent bientôt leurs châtiments lorsqu'elles se laissent égarer par leurs excès. L'individualité humaine peut donc très-bien subsister dans l'État, et il n'est pas nécessaire de l'absorber dans sa vaste unité; la famille aussi peut y vivre et s'y développer, et le problème consiste à réunir et à concilier l'intérêt particulier avec l'intérêt général. Si l'on enlève tout à l'homme, que lui restera-t-il? L'amour de l'ordre général, c'est beaucoup; mais cela ne suffit pas, car il sent en lui-même qu'il a des besoins et des sentiments auxquels il ne peut pas renoncer; et de même que dans le corps humain chaque organe a sa vie particulière qui conspire avec la vie générale, de même, dans le corps social, il faut que chaque individu concentre ses intérêts et ses affections dans sa famille, et qu'ensuite il les modère en consacrant une partie de sa fortune et quelques-uns de ses enfants à la défense et à l'entretien de l'État.

Quelles sont les vertus qui résideront dans cet État ainsi constitué? D'abord la prudence y régnera, puisque le bon conseil et la sagesse des bonnes mesures y règnent. La science qui fait prendre de bonnes mesures est celle qui a pour but de conserver l'État, et elle réside dans les magistrats, les vrais gardiens de la cité.

Le courage s'y trouve, puisque le courage est l'idée de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas, et que l'éducation a donné aux guerriers l'idée de l'État, qu'ils conservent toujours et ne perdent jamais de vue, ni dans la douleur ni dans le plaisir, ni dans le désir ni dans la crainte.

On y verra aussi la tempérance, qui est un

frein qu'on met à ses plaisirs et à ses passions, puisque la partie inférieure de l'âme est soumise à la partie supérieure. Les désirs de la multitude sont réglés et modérés par la prudence et la volonté du plus petit nombre, des magistrats, qui sont des sages. De cette manière tous les membres sont d'accord, et la tempérance est une harmonie qui existe dans toutes les classes.

La justice surtout n'y fera pas défaut, puisque chaque citoyen fait ce à quoi la nature l'a destiné, et fait par conséquent ce qu'il aime à faire. Il ne cherchera donc pas à sortir de sa condition ni à être injuste. Il ne cherchera pas non plus à s'emparer du bien d'autrui; et s'il survient des différends, les magistrats les régleront, et la justice assure à chacun ce qui lui appartient.

Ces quatre vertus se retrouvent aussi dans chaque individu, puisque les dispositions des différents ordres se composent de celles des particuliers. Comme chaque citoyen a bien réglé son âme et qu'il a établi l'ordre et la correspondance entre ses trois parties, de manière qu'il en résulte un tout bien lié et bien harmonique, la justice règne dans son être, et, quelle que soit l'action qu'il se propose de faire, il appellera juste l'action qui produit et entretient cet ordre dans son âme, et prudence la science qui préside aux actes de cette nature; et il appellera injuste l'action qui trouble et détruit cet ordre, et ignorance l'opinion qui préside à des actes semblables.

Mais cet État, en supposant qu'il soit réalisé, sera-t-il aussi sujet au changement? Comment la discorde peut-elle s'introduire dans ce corps social où tout est commun, où tous les membres conspirent vers le bien général? Cependant sa constitution s'altérera aussi, parce que tout ce qui naît est soumis au dépérissement et à la destruction. En effet, il y a pour tout ce qui existe des retours de fertilité et de stérilité; ces retours ont lieu lorsque chaque espèce termine et commence sa révolution circulaire, laquelle est plus longue ou plus courte selon que la vie de chaque espèce est plus longue ou plus courte. Les magistrats, quelle que soit leur habileté, ne pourront pas toujours saisir le moment favorable à la propagation de leur espèce. et de là naîtront des enfants d'un mauvais naturel, sur lesquels l'éducation ne pourra rien.

Il se formera alors des races de fer et d'airain, qui chercheront à acquérir des terres, des richesses : tandis que les races d'or et d'argent, riches de leur propre fonds, tiendront à la vertu et au maintien de la constitution.

Après bien des violences et des luttes, les gens de guerre et les magistrats s'accorderont à faire entre eux le partage des terres et des maisons, et ils attacheront comme des esclaves au soin de leurs propriétés le reste des citoyens, qu'ils regardaient autrefois comme des hommes libres, comme leurs amis et leurs nourriciers.

Cet État conservera de l'ancien gouvernement le respect pour les magistrats, l'aversion des gens de guerre pour les travaux de l'agriculture et les arts mécaniques, la coutume de prendre les repas en commun et les exercices militaires; ce qu'il aura de propre, ce sera de choisir pour commander des caractères où dominent la colère et le courage, des hommes peu éclairés et avides de richesses, qu'ils prodigueront pour des femmes et toutes sortes de plaisirs secrets. L'ambition et la brigue régneront dans ce gouvernement, parce que la colère et les désirs régneront dans le caractère de l'individu, et ce gouvernement s'appellera justement timocratie.

Mais cet État n'aura pas non plus de stabilité : car les richesses y seront toujours de plus en plus honorées; les particuliers feront des dépenses excessives pour eux et pour leurs femmes, tous les autres citoyens voudront les imiter. et la contagion deviendra universelle. Or, plus le crédit des richesses augmente, plus celui de la vertu diminue; et d'ambitieux et d'intrigants, les citoyens deviendront cupides et avares. Les pauvres seront méprisés et auront toutes les charges. Il y aura une quotité de revenu que l'on fixera pour participer au pouvoir, et ce sera la force qui imposera cette loi; mais le cens ne donne pas toujours la capacité. Le défaut d'unité se manifestera dans cet État, puisqu'il est composé de riches et de pauvres qui travaillent à se détruire les uns les autres. Aussi n'aura-t-il pas des citoyens pour défenseurs, puisqu'il n'ose pas les armer, et renfermera-t-il beaucoup de voleurs et de sacriléges : telle est la triste condition du gouvernement oligarchique, destiné à périr comme le précédent.

Ce qui le fera périr, c'est l'excès de son principe, c'est l'envie insatiable d'amasser des richesses. Comme il y a dans l'oligarchie une infinité de gens pauvres, les uns accablés de dettes et poursuivis par leurs créanciers, les autres notés d'infamie, et que d'un autre côté les chefs achèvent de ruiner ceux qui possèdent encore quelque chose, et qu'ils mènent une vie voluptueuse en méprisant toujours de plus en plus la vertu ; alors les pauvres, aigris, exaspérés par leurs souffrances, voyant l'abjection et l'infériorité de leurs magistrats, se mettent à se compter et à compter leurs oppresseurs, se révoltent, et après avoir massacré ou mis en fuite leurs chefs, ils s'emparent eux-mêmes de l'autorité et constituent le gouvernement démocratique.

Tout le monde est libre dans cet État ; on n'y respire que l'indépendance ; chacun y vit à sa façon ; on n'est pas forcé d'accepter les charges publiques ni d'aller à la guerre quand les autres y vont, ni d'être juge ou magistrat, et l'on ne fait nulle attention à la conduite de ceux qui se présentent pour diriger les affaires de l'État.

La démocratie trouve sa perte dans le désir insatiable de ce qu'elle regarde comme un bien ; et lorsque de mauvais échansons versent la liberté toute pure au peuple et l'enivrent, si les gouvernants veulent l'arrêter, il entre en fureur et s'en prend à ses chefs, sous prétexte que ce sont des traîtres qui aspirent à l'oligarchie.

Alors l'égalité ne connaît plus de frein et pénètre partout. Dans les familles, les pères et mères traitent leurs enfants comme leurs égaux, et ceux-ci, s'égalant à leurs parents, n'ont ni respect ni crainte pour eux. Dans les écoles, les maîtres craignent leurs élèves, et ceux-ci se moquent de leurs gouverneurs. Les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et les vieillards prennent les manières des jeunes gens. Enfin les esclaves de l'un et de l'autre sexe sont aussi libres que ceux qui les ont achetés.

Le peuple devient ombrageux et se révolte à chaque instant, et ce sont les riches qui sont toujours les victimes de ses fureurs. Ceux-ci, se voyant accusés et dépouillés, se réunissent pour se défendre ; alors le peuple cherche aussi quelqu'un à qui il puisse confier ses intérêts, et il travaille à le rendre puissant.

Mais lorsque le protecteur du peuple, trouvant en lui une soumission parfaite à ses volontés, trempe ses mains dans le sang de ses concitoyens ; quand, sur des accusations calomnieuses, il traîne ses adversaires devant les tribunaux et les fait expirer dans les supplices, et que lui-même abreuve sa bouche et sa langue impie du sang de ses proches et de ses amis, qu'il décime l'État par le fer et l'exil, qu'il propose l'abolition des dettes et un nouveau partage des terres, alors il faut qu'il devienne tyran de l'État ou qu'il périsse.

Si les riches conspirent contre lui, il demandera une garde au peuple, et fera périr tous ceux qui auront voulu traverser ses desseins. Quand il sera délivré de ses ennemis intérieurs, il aura soin d'entretenir toujours quelque semence de guerre, afin de se rendre nécessaire au peuple ; et de cette manière il appauvrit les citoyens et les empêche de conspirer contre lui, par la nécessité où ils sont de pourvoir aux nécessités de chaque jour.

Comme une pareille conduite le rendra odieux, il sera forcé d'entretenir une armée d'aventuriers venus de tous les pays ; et, fier de son impunité, il n'est pas de vols, de meurtres et de crimes qu'il ne se permette, et le peuple tombera dans l'esclavage le plus dur et le plus affreux.

Telle est l'analyse exacte des différentes transformations que subissent les gouvernements, et ce sont là, certes, les plus beaux endroits de la *République*. Platon s'est élevé assez haut pour contempler la marche providentielle de l'histoire, et pour voir que lorsqu'un peuple se donne une constitution imparfaite, il ne la quitte que pour en prendre une aussi imparfaite, jusqu'à ce qu'il tombe dans la servitude, où les derniers vestiges de l'État disparaissent. Heureux si un peuple voisin, plus fort et meilleur, le vient alors délivrer de sa déplorable existence en l'absorbant dans son sein !.

Mais quelle que soit la forme du gouvernement, l'État n'est constitué que pour que l'homme puisse s'y développer conformément à sa loi, qui est la science et la vertu : la société est donc une carrière que parcourent également le juste et le méchant ; reste à sa-

voir à qui demeurera la palme et la victoire.

L'âme, comme on l'a déjà vu, se compose de trois parties : la première est l'âme raisonnable, instrument de science et de vertu ; la seconde est l'appétit irascible, qui nous porte à dominer et à acquérir de la gloire ; la troisième est le siége du désir du boire, du manger et de l'amour sensuel.

De là naissent trois principaux caractères, et chacun met sa tendance au-dessus de celle des autres. L'intéressé met l'argent au-dessus de la gloire et de la science ; l'ambitieux traite de bassesse le plaisir d'amasser des richesses, et de vaine fumée le plaisir d'acquérir des connaissances. Le philosophe, au contraire, ne fait aucun cas des plaisirs de l'intéressé et de l'ambitieux, quoiqu'il les connaisse, tandis qu'ils ne connaissent pas les plaisirs de la science et de la vertu ; et ce sont là les plaisirs les plus purs et les plus doux, et l'homme qui donne à la raison tout empire sur lui-même est le plus heureux.

En outre, le plaisir du sage est le seul qui soit réel, parce qu'il n'est pas la cessation d'une douleur, mais un véritable plaisir. D'ailleurs, ce qui participe plus à l'essence, ce qui a en soi le même caractère, est plus réel que ce qui est sujet au changement et à la corruption. Or, celui qui remplit son âme de science et de vertu la remplit d'une chose plus réelle que celui qui se remplit d'aliments et qui n'a jamais goûté le plaisir de posséder ce qui reste toujours le même et ce dont le souvenir ne s'efface jamais.

Ainsi l'âme du sage, qui s'est nourrie de science et de vertu, conservera éternellement les trésors qu'elle aura amassés, tandis que les plaisirs de l'intéressé et de l'ambitieux périront et ne pourront plus se renouveler ; ils ont laissé leur âme vide, et ils la retrouveront vide lorsque l'âme reprendra une nouvelle vie.

Et l'âme est immortelle.

Je ne développerai pas ici les raisons qui prouvent l'immortalité de l'âme ; on les trouvera résumées dans l'argument du *Phédon*. Quant au raisonnement qui se trouve à la fin de la *République*, et qui tend à prouver que l'âme est immortelle, parce que ni un mal étranger, ni son propre mal, à savoir, l'injustice, ne la font périr, il manque de force ; car l'injustice nuit à l'âme en tant qu'injustice, et la ruine autant que cela est possible ; mais malgré son injustice, l'âme souvent a d'autres qualités, telles que le courage, la réflexion, et c'est là ce qui est cause que l'âme du scélérat n'est point détruite par ses injustices. Cependant il ne faut pas que ses crimes aillent trop loin, parce que le remords et la folie sont prêts à s'emparer de leur victime, à la déchirer ou à l'anéantir.

Si maintenant nous revenons en arrière et cherchons à recueillir les points principaux de la doctrine qui vient d'être exposée, nous trouverons d'abord au-dessus du monde l'unité suprême, qui, si elle ne crée pas la matière, la dispose et l'arrange du moins dans l'ordre où elle subsiste ; ensuite l'âme du monde, formée par Dieu, et destinée à faire du tout un animal qui se meuve et se développe conformément à son modèle éternel, et ce modèle est nécessairement unique comme l'univers qu'il a engendré. Dans le monde physique nous trouverons le principe des semblables, qui fait que les substances de même nature se rendent dans les mêmes régions, de manière que les quatre corps élémentaires se trouvent régulièrement distribués dans l'univers ; et dans le monde moral et politique, nous verrons les quatre classes réunies chacune dans un ordre particulier, et tout l'État fondé sur la justice ou sur la la conservation de la nature de chaque citoyen, de manière que les passions se trouvent écartées, et que l'unité règne aussi fortement dans la cité de l'homme que dans la cité du monde.

C'est cette unité que Platon a eu la gloire de comprendre et qu'il a cherché à faire dominer en tout ; c'est elle qui a donné un rang si élevé à sa philosophie ; et c'est elle aussi que je vais examiner avec un soin particulier, parce qu'elle couronne le système entier.

Puisque le monde a été arrangé sur un modèle éternel, il faut qu'il ne renferme pas en lui-même le principe de son existence, et qu'il existe quelque chose de bon, de beau, de vrai en soi avant toute bonté, toute beauté, toute vérité particulière conçue par l'esprit humain.

Il y a quatre questions que l'on peut se poser au sujet des idées. On peut chercher : 1° s'il existe des idées ; 2° de quelles choses il y a des idées ; 3° quelle est la nature des idées ; 4° comment les choses participent aux idées.

Platon n'établit nulle part d'une manière solide l'existence des idées ; il se contente d'admettre l'existence de quelque chose de bon, de beau, d'égal en soi, comme si c'était là une vérité primitive aperçue distinctement de tout le monde. Dans le *Timée*, il dit que les choses sensibles sont aperçues par les sens, et que les vérités absolues sont aperçues par l'intelligence ; mais y a-t-il réellement quelque chose d'absolu qui subsiste avant et subsistera après les choses sensibles et passagères, c'est là ce qu'il ne démontre pas. Et cependant puisque les substances visibles, l'eau, l'air, la terre et le feu, sont dans un perpétuel changement, ne faut-il pas qu'il y ait quelque substance immuable qui préside à tous ces changements? Si l'on dit avec les panthéistes que cette substance existe, mais non séparée des phénomènes, et que les phénomènes se manifestent en elle et par elle et forment son développement, on peut demander avec quoi cette substance se développe, avec quelle puissance elle produit tous les phénomènes qui nous entourent. Si elle renferme tout en elle, quel besoin a-t-elle de se développer? Si elle renferme tout en puissance, comment un être imparfait seul peut-il exister? Mais en supposant que cela soit possible, est-ce la nécessité ou la volonté qui fait que la substance se développe? si c'est la nécessité, d'où vient alors l'esprit qui se manifeste dans l'homme? Si c'est la volonté, il n'y a plus alors ce que l'on appelle développement, mais création, puisqu'il est impossible qu'une substance spirituelle renferme en puissance les choses matérielles.

Platon admet que c'est une volonté qui a ordonné le tout, et, par conséquent, il admet une substance spirituelle qui, par sa bonté et non par une indigence de nature, a fait toutes les merveilles qui frappent nos regards.

Après avoir établi l'existence des idées, il faut chercher de quelles choses il y a des idées. Y a-t-il seulement des idées de la justice, de la beauté, et des êtres vivants, tels que l'homme, la plante, l'animal; et n'y en a-t-il pas des choses qui semblent méprisables, comme la poussière, un cheveu, un brin de paille?

Lorsqu'on admet un modèle supérieur, il faut aussi admettre qu'il a servi à faire ou à arranger tout ce qui existe, les choses les plus petites et les plus viles, comme les plus grandes et les plus précieuses. D'ailleurs, sous le rapport de l'existence, toutes ces vaines distinctions s'effacent : il n'y a rien de petit dans l'univers; tout y a sa place, son rang et son utilité. Il faut donc poser des idées pour l'âme comme pour le corps, pour les parties comme pour le tout, pour les rapports, les vertus, et en général pour tout ce qui renferme de l'être ou un principe d'action. En effet, s'il y avait une seule chose qui fût indépendante de son idée, elle subsisterait par elle-même, et dès lors il n'y aurait plus rien d'absolu ou il y aurait deux absolus, ce qui est contradictoire.

Une des questions les plus importantes que l'on puisse agiter à ce sujet, c'est de savoir s'il existe une idée du mal. Il y a mal lorsque le désordre, l'imperfection règnent quelque part; il y a mal dans le corps de l'homme lorsqu'un organe a pris de la prédominance sur les autres, et que l'équilibre entre toutes les forces a cessé d'exister; c'est là ce qu'on appelle maladie. Il y a mal dans l'âme de l'homme lorsque l'ignorance et le vice y résident, et l'empêchent d'être et de faire ce à quoi la nature l'a destinée. Le mal est donc le non-être, c'est la négation du bien ; c'est, par conséquent, la négation de l'idée, ou du moins une tendance à sa destruction dans l'ordre réel. Mais le non-être, pris en soi, n'a pas d'idée, puisqu'il est tout à fait incompréhensible; on peut donc affirmer qu'il n'y a pas d'idée du mal.

On pourrait objecter que l'idée exprimant un être fini, il y a cependant en elle du non-être, et qu'elle n'est pas sous ce rapport exempte du mal. Il est facile de répondre que le fini n'est point un mal, puisque l'univers n'est possible qu'à cette condition; mais que le mal existe lorsque l'être fini raisonnable, par exemple, abandonne la loi de son âme, qui est la justice et la vérité, et néglige pour son corps la tempérance, qui entretient la santé.

Ainsi le mal que nous voyons régner ici-bas ne provient pas d'une idée qui le rendrait nécessaire et le constituerait pour ainsi dire, et en ferait un principe de destruction. Le mal provient de la volonté pervertie de l'homme, de son ignorance; et l'homme a le pouvoir de s'écarter de sa loi, parce qu'il a le triste et grand privilége d'être libre : et lorsqu'il tombe

dans le mal, il ne doit accuser que lui-même, et ne pas chercher un principe supérieur du mal qui l'aurait poussé dans l'abîme.

Dans la doctrine des panthéistes, où l'idée se développe et où l'humanité est le plus haut degré de développement, les arts doivent avoir une idée, et même l'idée la plus élevée; mais dans la doctrine contraire, où l'idée fait tout ce qui existe, les productions des arts ne sauraient être comparées à celles de la nature, parce qu'elles manquent d'un principe de vie et de mouvement, qui seul fait reconnaître la présence de l'idée.

Quant à la nature de l'idée, on voit, par ce qui précède, qu'elle ne peut être qu'une cause intellectuelle, qui non-seulement pense ce qui fait l'objet de sa pensée, mais qui encore le réalise dans le monde tel qu'il existe. L'idée n'est donc pas seulement une conception générale de notre esprit, et elle ne réside pas seulement dans notre âme; la nature entière serait idéalisée, et n'aurait de beauté et d'existence que dans notre pensée, et tout vivrait et penserait. Mais il est absurde de croire que la pierre vit dans notre âme, et que c'est là sa seule manière d'exister. L'existence réelle et l'existence spirituelle sont deux existences distinctes; l'une représente ce qui est dans l'autre, mais n'est pas adéquate à l'autre, et n'est pas l'autre. La nature a ses lois et son existence, et il ne faut pas vouloir élever l'homme sur ses ruines comme on le fait dans l'idéalisme subjectif.

D'un autre côté, si l'idée était dans les choses individuelles, elle serait alors divisée et séparée d'elle-même, ce qui est impossible.

Ici se présente donc la question de savoir comment l'idée existe dans les choses, ou, pour parler comme Platon, comment les choses participent aux idées.

Les deux premières solutions qui ont dû s'offrir naturellement à l'esprit, c'est que les choses participent aux idées à la manière d'une quantité, et que celles-ci se communiquent aux premières en partie ou en totalité; ou bien que les idées sont des modèles, et que les choses y participent par voie de ressemblance; mais on va voir qu'aucun de ces modes de participation n'est admissible.

Pour démontrer l'impossibilité de la première manière, il suffit de prendre les idées de grandeur, de petitesse et d'égalité, qui semblent le mieux se prêter à ce genre de participation. En effet, si la grandeur en soi se divise en se communiquant aux choses, il faut que chacune des grandeurs réelles soit grande par une partie de la grandeur, plus petite que la grandeur en soi; or, il est impossible que quelque chose de grand soit grand par quelque chose de petit.

Il en est de même des idées de petitesse et d'égalité, qui, changeant de nature en se fractionnant, ne peuvent plus communiquer leur caractère essentiel à quoi que ce soit. Il faut dire la même chose des idées de beauté, de justice, d'homme, de feu, de terre, et de toutes les autres.

Les idées ne sont pas non plus en totalité dans chaque chose individuelle, parce qu'elles seraient séparées d'elles-mêmes, comme il a été déjà dit. Ainsi l'idée d'homme n'est pas en totalité ni dans tel individu ni dans tel autre, parce qu'elle serait divisée avec elle-même, ce qui est impossible.

Si les choses participent aux idées par le moyen de la ressemblance, comme elles auraient en ce cas quelque chose de commun avec les idées, il y aurait une autre idée qui s'élèverait au-dessus de la copie et du modèle, et qui établirait ce rapport de ressemblance; et, de cette sorte, on arriverait toujours à une idée primitive et absolue. Cependant on peut dire que les choses ressemblent aux idées, pourvu que celles-ci ne ressemblent pas aux choses, et ce genre de rapport n'a rien de chimérique, si l'on admet une opposition absolue et une opposition relative. Dans l'opposition absolue, où les choses tiennent leur être de l'idée, il peut y avoir un rapport de ressemblance, sans qu'il soit nécessaire de chercher une idée supérieure, parce que les choses sont toujours à une distance infinie de l'idée, puisqu'elles n'existent que par l'action de celles-ci. Ainsi nous disons bien qu'un tel portrait ressemble à un tel homme, mais nous ne dirions pas que l'homme ressemble au portrait, parce que l'homme est un être qui a de la vie et de la pensée, et que le portrait est une chose morte, qui n'a aucun de ces avantages, et qui, par conséquent, est à une distance infinie de son modèle.

De là il faut conclure que les choses participent aux idées en recevant d'elles l'être et la forme, et que les idées sont des causes intellectuelles qui peuvent être partout présentes, parce que telle est la nature de l'esprit : comme notre volonté, dans une sphère inférieure, peut être présente en différents lieux, et faire exécuter plusieurs mouvements sans tomber elle-même dans le mouvement.

On voit que, dans la théorie de Platon, l'idée est supérieure à la pensée de l'homme et aux différentes substances que renferme l'univers, et que ce qui la distingue principalement c'est son unité et son indépendance de tout ce qui existe. C'est cette unité absolue qu'il faut maintenant examiner, afin de voir si elle n'a rien de commun avec toutes les existences que nous connaissons.

Et d'abord l'unité absolue ne peut pas être un tout ni avoir de parties, puisqu'il n'y a pas de pluralité dans l'unité.

De là il suit qu'elle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu, puisque ce sont là les perfections d'un tout qui peuvent être considérées comme des parties. Cependant, quoique l'unité absolue n'ait ni commencement, ni fin, ni milieu, on peut dire qu'elle est le commencement de toutes choses, puisqu'elle les produit; qu'elle est le milieu de toutes choses, puisque tous les êtres y viennent puiser la vie comme à leur centre, et qu'elle est la fin de tous les êtres, puisqu'elle est l'objet de leurs désirs.

Si l'unité n'a ni commencement, ni fin, ni milieu, elle n'est point finie; elle est sans limites et par conséquent infinie.

L'unité est alors sans forme; car la forme naît du développement d'une force quelconque, qui se fait toujours en ligne droite ou en ligne circulaire, d'une manière spontanée ou d'une manière réfléchie. Ainsi la force matérielle commence par se mouvoir en ligne droite; mais, arrêtée et limitée par d'autres forces, elle s'infléchit et prend la forme circulaire. Ainsi encore la force spirituelle, la force volontaire, dans son mouvement spontané, marche d'abord en avant, et, se croyant absolue, ne met point de bornes à son développement ; mais bientôt, rencontrant les obstacles que lui opposent les autres volontés, elle est contrainte de se replier sur elle-même et de prendre une forme réfléchie. La forme droite et la forme circulaire sont donc les deux formes universelles de la nature ; mais la ligne droite et la ligne circulaire ont des parties, puisqu'elles ont un centre et des extrémités : or, l'unité n'a pas de parties, elle n'a donc pas de formes.

Si telle est la nature de l'unité absolue, elle n'existe ni en elle-même ni en autre chose. Si l'on considère l'existence dans un autre par rapport à la cause, on voit que l'acte existe antérieurement en puissance dans sa cause, puisque la cause le tire de son propre fond et le fait exister de sa propre énergie. Mais on ne peut pas dire que l'unité existe ainsi dans une autre chose; car elle serait en puissance par rapport à la chose qui la contiendrait, et en dépendrait comme de son principe. Or, l'unité ne peut être en puissance par rapport à quoi que ce soit, puisqu'elle n'a pas de commencement et n'est point sujette à la naissance.

Ce qui fait voir aussi que l'unité n'existe pas en elle-même, ou, pour parler comme Platon, qu'elle ne s'enveloppe pas elle-même.

En effet, exister en soi-même, c'est avoir en soi le principe ou la cause de ses actes et de ses déterminations. Lorsqu'un être existe en lui-même, il renferme l'existence en puissance et la produit en acte; car il est impossible qu'un acte soit produit par une cause étrangère à l'être qui le produit ; mais l'unité ne saurait être en puissance par rapport à aucune perfection, parce qu'elle est une, infinie, et qu'elle ne peut rien se donner ni rien acquérir.

Si l'unité n'existe ni en elle-même ni en autre chose, il en résulte qu'elle n'a aucune espèce de mouvement. Il est d'abord clair qu'elle ne peut éprouver aucun mouvement d'altération ; car elle changerait et deviendrait autre qu'elle-même.

L'unité ne tourne pas non plus sur elle-même comme un corps tourne autour de son centre; car elle aurait des parties; et l'unité, ne formant pas un tout, ne saurait avoir ni un centre ni des parties.

L'unité n'est pas non plus en repos, parce que tout ce qui est en repos est dans le même, ou dans le même lieu, ou dans le même temps, ou dans le même état; et l'unité, n'étant pas en elle-même, ne peut pas être dans le même : elle est donc au-dessus du repos et du mouve-

ment, qui sont les attributs de la force et du fini.

Mais l'unité a-t-elle de l'identité et de la diversité, soit par rapport à elle-même, soit par rapport aux autres choses ?

On comprend facilement que l'unité ne peut être dans un rapport de diversité avec elle-même; car si l'unité était ou devenait autre qu'elle-même, elle cesserait d'être ce qu'elle est : elle changerait d'essence et ne serait plus une unité, qui a pour caractère distinctif l'immutabilité, et ne saurait en aucune façon se différencier elle-même.

L'unité ne peut pas davantage être identique à quelque chose d'autre; car si elle était identique à une autre chose, elle serait cette chose et ne serait plus une unité absolue; et si cette autre chose était l'unité, elle participerait alors à l'unité, et deviendrait alors une totalité, ce qui est, comme on l'a vu, contraire à la nature de l'unité absolue.

Mais ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que l'unité n'est point autre que quelque chose d'autre; et cependant cette proposition est aussi vraie que les précédentes.

En effet, si l'unité était autre que quelque chose d'autre, elle le serait par essence ou par participation. Si elle était autre parce qu'elle participerait à l'autre, elle cesserait encore d'être une unité absolue par cette participation à l'autre, qui, en la différenciant avec quelque chose d'autre, lui ferait d'abord soutenir un rapport de dépendance avec ce qui est autre, et ensuite lui serait supérieur comme principe de différence. Or, il n'y a rien avant l'unité qui lui puisse être supérieur et lui imposer sa nature et ses lois.

L'unité n'est pas non plus essentiellement l'autre ou le principe de différence; car l'unité absolue, en tant qu'absolue, n'est pas l'autre, qui exprime toujours quelque chose de relatif et de dépendant. De là il faut conclure que l'unité n'est dans aucun rapport de dépendance avec les autres choses, et que si elle s'en distingue, ce ne peut être par le principe qui distingue les choses entre elles.

Le principe qui distingue les choses entre elles consiste essentiellement dans la force, dont la notion implique celle d'effort et d'acte, et, par suite, celle de distinction, puisque toute force ne peut devoir son acte qu'à elle-même, et par là, elle doit se distinguer de toute autre force; mais rien de semblable ne peut se trouver dans l'unité, qui n'a pas besoin d'agir ou de vouloir pour être et pour se distinguer; mais qui est parce que sa nature est d'être, et qui, par conséquent, est au-dessus de la force avec laquelle tant de philosophes ont cherché et cherchent encore à l'identifier.

Quoique l'unité ne puisse différer de quelque chose d'autre, afin qu'elle ne tombe pas dans le relatif, il faut cependant qu'il existe un principe qui, sans introduire la diversité dans le sein de l'unité, puisse enfanter la multiplicité extérieure ou visible. Si l'unité est tellement une qu'elle ne soit qu'une unité et rien autre, la pluralité devient impossible, et tout va s'abîmer dans une unité stérile, qui n'est au reste qu'une abstraction impuissante; mais la vraie unité, c'est la pensée qui, en se pensant, pense encore autre chose, c'est-à-dire engendre les idées qui expriment les natures des êtres; et, quoique les idées soient autres que l'unité, elles ne sont pourtant pas autre chose.

Puisque les idées se trouvent identifiées avec l'essence divine, et forment avec elle une unité parfaite, on ne peut pas dire que l'unité soit identique à elle-même, parce que la nature de l'identité et celle de l'unité sont différentes, et que, lorsqu'une chose devient identique à une autre sous quelque rapport, elle ne devient pas une pour cela. L'identité est l'image de l'unité absolue, mais elle n'est pas cette unité, et elle appartient aux essences revêtues d'accidents réels qu'elles peuvent perdre sans changer de nature.

Si l'unité n'a ni différence ni identité par rapport à elle-même et par rapport aux autres choses, il est facile de voir qu'elle ne peut avoir des rapports de ressemblance et de dissemblance, d'égalité et d'inégalité, ni avec elle-même, ni avec les autres choses.

De tout ce qui précède, il suit que l'unité n'existe pas dans le temps, et que, par conséquent, elle n'est pas. En effet, tout ce qui est en génération devient autre et n'est jamais le même, et naître c'est changer, et changer c'est n'être plus ce que l'on était et n'être pas encore ce que l'on doit être; car sans cela on

n'aurait pas besoin de changer. Mais quoique l'on ne soit plus ce que l'on était, et que l'on ne soit pas encore ce que l'on doit être, on est cependant quelque chose, ou le changement aurait lieu dans le non-être, ce qui est impossible. Ainsi, ce qui devient plus vieux que soi-même devient en même temps plus jeune, puisqu'il devient autre, et que le plus vieux indique un rapport à quelque chose de plus jeune; il faut donc que ce qui devient plus vieux que soi-même devienne en même temps plus jeune; et de là, il résulte encore que ce qui vieillit a toujours un âge égal à soi-même, puisqu'il devient toujours plus jeune à mesure qu'il devient plus vieux; mais l'unité, en tant qu'unité, n'est point susceptible de plus ni de moins, et elle n'est point égale à elle-même ni aux autres choses, et par conséquent elle n'est point sujette au temps, et n'éprouve aucune succession ni par rapport à elle-même ni par rapport aux autres choses.

Or, si l'unité ne participe pas au temps, il s'ensuit qu'elle ne devient pas et qu'elle n'est pas, qu'elle n'a pas été et qu'elle ne sera pas; il s'ensuit encore qu'elle ne participe pas à l'être, puisque tout ce qui est existe dans le temps.

Voici donc l'unité dépouillée de l'être, et il semble bien, d'après cela, qu'elle ne soit qu'une unité abstraite, vide de toute perfection; mais il faut faire attention qu'il s'agit ici de l'existence temporelle, dont les perfections et les actes sont successifs, et une telle existence ne saurait en effet convenir à l'unité absolue.

Ainsi Platon a vu que l'unité absolue était au-dessus de l'existence temporelle; seulement, il ne s'explique pas, dans le *Parménide*, sur la nature de cette unité, et il ne dit pas si elle est esprit. Aussi les philosophes alexandrins l'ont-ils prise dans cet état et considérée comme supérieure à l'intelligence; mais alors elle ne serait qu'une unité abstraite, ou tout au plus la force qui donne de l'unité à tout ce qui existe: de là l'ordre et la beauté qui règnent dans l'univers. Hégel, dans sa logique, reproche à Platon de n'avoir fait de l'unité qu'une abstraction en la séparant de la nature; ce reproche ne m'étonne pas de la part d'un philosophe qui ne reconnaît d'autre existence que l'existence réelle et imparfaite ou que le devenir. Hégel part de l'être et du non-être, et, par des déterminations toujours de plus en plus concrètes, il arrive à l'idée absolue; mais cette idée ne suffit pas, et elle est forcée de passer dans la nature et dans l'humanité pour revenir en elle-même, et pour avoir conscience d'elle-même. Ainsi l'idée absolue sort de son état de généralité et d'abstraction pour se développer, sans qu'on sache où elle prend ses développements, puisque ce ne peut être en elle-même; elle a pour déterminations tous les êtres particuliers qui apparaissent un instant et sont bientôt absorbés dans son sein, parce que tout ce qui est fini renferme une contradiction intérieure et ne peut subsister; et cette contradiction c'est l'idée ou Dieu lui-même qui l'établit, et il n'a de réalité que dans ce mouvement contradictoire, de manière qu'il devient toujours et n'est jamais. Mais telle n'est pas l'idée platonicienne; elle est dépouillée, il est vrai, de tous les attributs de l'existence réelle qui la feraient changer, mais elle n'est pas une chimère pour cela; elle n'a pas besoin de passer dans la nature pour se donner de la vie et de la réalité, et de créer une infinité de contradictions pour arriver à ce but; mais seule, vivant en elle-même, parce qu'elle est parfaite, si elle crée ou du moins arrange l'univers, c'est par bonté et non par une imperfection de nature; si elle entre dans l'humanité; c'est pour l'élever et la réconcilier avec elle, et non pour arriver à la connaissance de soi-même. Sans doute Platon n'a pas su ni développé toutes les perfections de l'idée, mais enfin il a vu qu'il devait y avoir un modèle éternel de ce monde périssable; c'est là, je le répète, sa gloire, et c'est là ce qui a donné et ce qui donne encore une place si élevée à sa philosophie.

SCHWALBÉ.





L'ÉTAT

OU

LA RÉPUBLIQUE.

AVIS DE L'ÉDITEUR.

La *République* de Platon a été traduite pour la première fois dans notre langue par Louis Lerot, dit Regius, en 1559. Cette traduction offre quelques tours heureux, quelques expressions énergiques, mais le sens littéral y est généralement trop peu respecté. Toutefois on doit tenir compte à Regius d'avoir ouvert la route, et son travail n'a pas été inutile à ses successeurs. En 1721, Dacier, dans la préface de sa traduction de Plutarque, promettait une traduction de la *République* et des *Lois*. « A mon « âge », disait-il avec cette élévation pleine de simplicité qui caractérise tous les érudits du grand siècle, « je ne puis guère espérer de fi- « nir des ouvrages si longs, si considérables, « et qui demandent de si profondes médita- « tions ; mais je ferai ce que je pourrai ; et « j'aurai du moins la consolation de finir mes « jours dans une occupation utile et digne d'un « homme de bien. Quelqu'un a dit que c'était « un beau suaire que la tyrannie : mot horri- « rible ; et moi je dis que le plus beau et le plus « honorable de tous les suaires, c'est un tra- « vail entrepris pour le bien public. » Puis il ajoute ces paroles qui semblent écrites d'hier : « La moisson est si riche, et il se présente tant « de choses neuves qu'on pourrait donner, et « qui seraient très-utiles, que rien ne marque « davantage la disette où l'on est aujourd'hui « de gens savants et habiles, que cette infinité « d'ouvrages frivoles que l'on donne tous les « jours au public, au milieu de tant de choses « excellentes qu'on néglige. »

Dacier fut arrêté par la mort dans l'exécution de son louable projet ; et il eut un successeur auquel certes il ne s'attendait pas. Nous voulons parler de M. de La Pillonnière qui, en 1726, fit imprimer à Londres, sous ses yeux et à ses frais, comme il a grand soin de le déclarer lui-même, une traduction de la *République*, qu'il dédia au roi d'Angleterre alors régnant. Ici l'incapacité du traducteur se montre à chaque ligne, et la lecture de ses préfaces suffirait au besoin pour établir qu'il n'est pas toujours maître de sa raison. Nous ne le citons donc que pour mémoire, et sans plus tarder nous arrivons à Grou, dont nous avons adopté la traduction. Savant helléniste, écrivain distingué, philosophe érudit, Grou est réellement le premier qui nous ait à la fois donné l'esprit et la lettre de Platon. Profitant de ses travaux et de la traduction allemande de Schleiermacher, M. Cousin, avec cette sûreté de critique et d'analyse que nous nous plaisons à lui reconnaître, a pu rectifier quelques erreurs de détails de son prédécesseur ; mais il s'empresse de déclarer lui-même qu'il lui a beaucoup emprunté. Notre unique soin a donc été de faire disparaître les taches qui se trouvaient dans l'œuvre de Grou, et de remettre sa traduction au niveau des progrès de la philologie contemporaine. Ainsi, chaque fois qu'un texte mieux élaboré nous a présenté un sens plus clair et plus naturel, nous l'avons préféré à celui qui avait été suivi par cet excellent traducteur. Durant cette révision, nous avons eu sous les yeux l'édition publiée à Londres en 1836, par Emmanuel Bekker, en onze volumes in-8°, aux frais de Ricard Priestley ; avec des annotations de Étienne, Heindorf, Heusd, Wyttenbach, Lindavius, Boeck, Serranus, Cornarius, Thomson, Fischer, Gottleber, Ast, Butmann, Stalbaum et autres. C'est assez dire que nous avons recueilli toutes les améliora-

tions qui depuis un demi-siècle ont été introduites dans le texte de Platon.

Mais ce qui ne sera pas un des moindres ornements de notre édition, ce sont des sommaires et des tables que M. Aimé-Martin avait rédigés pour lui-même et transcrits sur un sien exemplaire, et dont il a bien voulu se départir en notre faveur. Sans doute, la pensée de Platon est toujours rigoureusement déduite, et, sauf un très-petit nombre de cas particuliers, elle n'a nul besoin de résumé préparatoire. Mais si l'on songe que la forme dont il la revêt toujours est le dialogue, et que le caractère même de ses interlocuteurs l'entraîne souvent dans des digressions qui le détournent de son but principal, on ne sera point étonné que nous ayons fait précéder chaque livre d'un sommaire où l'idée fondamentale, l'idée culminante se trouve brièvement, mais substantiellement présentée. Le besoin d'un pareil travail se fait sentir dans l'édition de M. Cousin, et l'on regrette qu'il n'ait pas eu l'idée d'en enrichir sa traduction.

Maintenant, est-il besoin d'ajouter que si, parmi les divers dialogues traduits par Grou, nous avons choisi la *République*, c'est qu'il n'en est point où Platon se soit aussi complétement manifesté? Partout ailleurs il n'embrasse qu'un côté de la réalité immatérielle; dans la *République*, il les embrasse tous : il se montre, tour à tour, profond métaphysicien, judicieux moraliste, savant observateur et sublime écrivain. Au reste, nous ne pouvons en donner un aperçu à la fois plus exact et plus court, plus apologétique et en même temps plus sévère, qu'en faisant suivre cette notice de l'un des fragments les plus remarquables du livre le plus moralement utile qui ait encore été publié de nos jours. Nous voulons parler de l'*Education des mères de famille, ou de la Civilisation du genre humain par les femmes*, ouvrage couronné par l'Académie française. Dans le chapitre XXXVII de ce livre vraiment évangélique, M. Aimé-Martin nous donne une appréciation entièrement neuve de la *République* de Platon, en comparant les lois du législateur aux *Lois de la nature;* et il y fait la part du juste et de l'injuste avec une sagacité et une force de persuasion au-dessus de tous les éloges. Nous y trouvons surtout cette allégation qui étonne au premier abord, et qui cependant n'est qu'un fait, il est vrai, méconnu jusqu'à ce jour.

« On a reproché à Platon de n'être point assez positif, et moi, je lui reprocherais volontiers de n'être point assez idéal; car c'est par ses idéalités qu'il a civilisé le monde. »

C'est à ce point de vue, peu vulgaire, que se place M. Aimé-Martin. Laissons-le maintenant parler lui-même avec ce langage qui a tout le charme de la poésie et toute la rigueur de la prose.

H. T.

INTRODUCTION.

La *République* se compose de deux parties distinctes, que le génie de Platon a jetées, comme deux métaux, dans le même moule, et qu'il faut séparer avec soin si l'on veut faire la part de l'erreur et celle de la vérité. L'une établit les principes éternels du beau et du bon : c'est la partie sublime de la *République;* l'autre est destinée à donner le mouvement à ces principes, à les mettre en œuvre, si l'on peut s'exprimer ainsi, dans une société imaginaire dont le philosophe règle les formes et fonde l'éducation : là commencent les immoralités, en sorte que, par la plus fatale contradiction, toutes les lois de la justice, c'est-à-dire les lois de la nature, se trouvent violées dans le le livre même où Platon se propose de les établir.

Un pareil fait a de quoi surprendre, mais il ne reste pas sans explication. Platon s'égare toutes les fois qu'il reproduit, même en les rectifiant, les idées de Lycurgue; ses erreurs viennent des autres, ses découvertes sublimes viennent de lui ou de Socrate. S'il s'était plus fié à son génie, s'il eût moins étudié les lois des hommes, jamais il ne se serait écarté de ce type éternel du beau, lumière de ce monde invisible, de ce temple céleste dont il lui fut donné d'entrevoir les parvis.

On lui a reproché de n'être point assez positif, et moi je lui reprocherais volontiers de n'être point assez idéal; car c'est par ses idéalités qu'il a civilisé le monde.

Trouver le meilleur des gouvernements possibles; établir une société sans luxe, sans corruption, sans ambition et sans injustice, où chaque citoyen occupe la place de son intelligence, et où la vertu soit naturellement et éternellement portée au pouvoir suprême; telle est la question purement humaine qui occupait les législateurs, et dans laquelle le génie de Platon découvrit cette question toute divine : trouver les véritables principes de la justice. Quel trait de lumière dans les ténèbres de l'antiquité! et c'était la première fois qu'un homme embrassait dans la même pensée le bonheur des hommes et la découverte de la vérité.

Malheureusement cette haute pensée ne lui est pas toujours présente : il la suit dans la théorie et il l'abandonne dans l'exécution; en sorte que la partie morale du livre nous apprendrait, au besoin, à rejeter sa partie politique. Venons aux preuves.

Sa première loi, dont le but est admirable, puisqu'elle appelle au culte d'un seul Dieu, suffirait cependant pour livrer la cité à toutes les horreurs du fanatisme; car elle prononce le bannissement de quiconque osera, soit dans ses écrits, soit dans ses discours, donner une idée fausse de la Divinité.

Véritable loi de sacrilége, qui sera juste ou injuste, suivant les lumières des juges. Au sein de l'aréopage, c'est la même loi qui frappa Socrate.

Une fois sur la route de l'erreur, Platon ne s'arrête plus. Il voulait deux choses, détruire les priviléges de la naissance, qui placent trop souvent le pouvoir entre les mains de la médiocrité, et prévenir les ambitions et les aveuglements de l'amour paternel : ces deux choses, il les obtient par la communauté des femmes. Les enfants ne connaîtront pas leur père, les mères ne connaîtront pas leurs enfants. Il n'y aura qu'une famille dans la république, et chaque membre de cette famille y occupera le rang de sa vertu. Idée généreuse, qui mérite sans doute qu'on lui fasse quelques sacrifices, mais qu'il ne fallait pas acheter par la violation de toutes les lois de maternité, d'amour et de pudeur.



Ces premiers réglements en enfantent une multitude d'autres non moins déplorables. D'abord, un peuple libre doit avoir le temps de s'occuper de la chose publique. — Nécessité et consécration de l'esclavage. — Il doit éviter l'influence corruptrice des peuples qui l'environnent. — Nécessité de l'isolement. Les

portes de la cité seront fermées ; le législateur la retranche du genre humain. Enfin il faut que ce peuple se perpétue dans toute la vigueur de sa race primitive ; de là cette foule de lois empruntées à Lycurgue.

Éducation des femmes semblable à celle des hommes.

Apprentissage des femmes au métier de la guerre.

Avortement des femmes qui auraient conçu après l'âge de quarante ans. La loi leur permettra l'amour sans leur permettre la maternité.

La mort des enfants mal constitués.

La mort des enfants incorrigibles.

La mort des enfants nés sans la permission de la loi.

Libertinage, esclavage, cruauté, immoralité !

Violation de la loi de l'amour, qui établit l'unité dans le mariage.

Violation de la loi du partage du globe, qui assigne à l'homme et à la femme des occupations séparées.

Violation des trois lois de notre être :

Du sentiment de la Divinité, sur lequel repose la fraternité de tous les hommes ;

De la loi de sociabilité, qui rapproche les peuples et crée le genre humain ;

De la loi de perfectibilité, qui développe sa puissance et l'appelle, chaque siècle, à de plus hautes destinées.

Or, voici un phénomène bien digne de l'attention des philosophes. Cette législation, en partie exécutée à Sparte, mais dont l'ensemble platonique apparut aux anciens comme le type d'une perfection impraticable, n'est impraticable aujourd'hui que parce qu'elle est immorale ; son idéalité n'atteint plus à notre réalité. Quelle route immense le genre humain a parcourue ! et comment se fait-il que les objets de son admiration soient devenus les objets de son mépris ? — Entre le monde ancien et le monde moderne, il y a l'Évangile.

Il est beau de trouver la sanction de la loi de perfectibilité jusque dans le chef-d'œuvre de la législation antique.

Mais c'est assez nous occuper des fautes du philosophe ; passons à l'autre partie de l'ouvrage : nous avons vu le disciple de Lycurgue, voyons le disciple de Socrate. C'est là que Platon s'élève tout à coup à cette science révélée *qui fait regarder l'âme en haut*, et qui a pour objet ce qui est et ce qu'on ne voit pas ; c'est là qu'il retrouve les véritables lois de la nature dans la contemplation du beau et du bon, dont les types invisibles existent dans le ciel, qui ne les réfléchit que sur nous ; c'est là enfin qu'il rend témoignage à la vérité, en posant les limites du juste et de l'injuste, et en attribuant au premier les plus grandes joies de l'âme, et au second ses plus effroyables supplices.

Car, à cette époque, c'était une doctrine fort répandue que rien n'est plus à charge que la sagesse, et que rien n'est plus utile que l'injustice. En voyant la vertu faible et indigente, on la jugeait malheureuse ; en voyant le crime riche et puissant, on le jugeait heureux ; et de ce double spectacle, qui n'afflige pas seulement les républiques, on avait tiré ce principe, que l'injustice est plus favorable au bonheur que la vertu.

Loin d'affaiblir ce tableau, Platon le consacre en créant un juste et un méchant imaginaires, qu'il place dans les plus hauts degrés du crime et de la sagesse. Son juste ne sera pas seulement soumis à la misère, il le sera à l'infamie et au supplice. Il sera calomnié, fouetté, maudit, chargé de fers, traîné dans l'ignominie, puis livré au bourreau et cloué sur la croix.

Il y a là comme un pressentiment, comme une révélation de la vie et de la mort du Christ.

Son méchant ne sera pas seulement un ambitieux éhonté ; il sera un hypocrite, le type hideux où Molière ira chercher son Tartufe ; heureux par ses richesses, puissant par ses alliances, tirant avantage de tout, parce qu'aucun crime ne l'effraye, se conciliant la bienveillance du peuple par des apparences vertueuses, et la protection des dieux par ses sacrifices. Scélérat consommé, que la fortune couronne et que les hommes honorent.

Eh bien ! c'est en présence de ce supplice et de ces prospérités, c'est en contradiction avec la voix générale des peuples, que Platon, dès le second livre de la *République*, proclame solennellement le juste heureux, parce qu'il est juste ; le méchant malheureux, parce qu'il est méchant. Admirable révélation de la con-

science de Socrate, première lueur de la conscience du genre humain!

A présent, tournons quelques pages; arrivons droit au huitième et au neuvième livre de la *République;* le disciple de Socrate va prouver ce qu'il a affirmé. Sa doctrine est d'autant plus belle, qu'elle donne la même base au bonheur des masses et au bonheur de l'individu : morale politique, morale privée, c'est tout un. Et d'abord il compte cinq espèces de gouvernements et cinq caractères de l'âme qui leur répondent, car les gouvernements se font avec les mœurs, ils sont toujours l'expression du caractère d'un peuple. Il examine ensuite les causes de leur élévation et de leur chute, et comment ils s'engendrent les uns les autres, signalant toujours le vice qui les tue ou plutôt qui les métamorphose. Ainsi l'aristocratie devient une timarchie par l'orgueil et la corruption; la timarchie devient une oligarchie par la puissance donnée aux richesses, et l'oligarchie devient une démocratie par la misère du peuple, qui se réveille et se fait roi. C'est alors que, dévoré de la soif ardente de la liberté, et servi par de mauvais échansons qui la lui versent toute pure, et le font boire jusqu'à l'ivresse, ce même peuple court de crime en crime jusque dans les bras d'un tyran sorti de son sein, pétri de ses vices; enfant qui n'embrasse son père que pour l'étouffer. Ainsi, la démocratie devient une tyrannie par ce seul fait que les excès de la licence enfantent toujours un maître : on sent dans cette partie du livre de Platon la puissance d'un génie qui domine l'histoire d'assez haut pour lui tracer sa marche éternelle. Et quelle joie divine remplit soudain notre âme, lorsqu'elle vient à découvrir que cette marche éternelle de l'histoire n'est que l'accomplissement des lois morales de la nature!

Voici le point décisif de la question.

Les cinq caractères qui répondent à chaque espèce de gouvernement reçoivent tour à tour les empreintes de l'ambition, de l'intrigue, de l'avarice et de la cruauté; toujours plus malheureux à mesure qu'ils deviennent plus vicieux. Le caractère tyrannique est le dernier, et c'est lui que Platon va nous présenter comme le double modèle de la scélératesse et du malheur.

« N'allons pas, s'écrie-t-il, nous laisser éblouir par le bonheur apparent de cet homme en ne jetant les yeux que sur ses richesses et sur les voluptés qui l'environnent. Arrachons cet appareil de théâtre, dépouillons ces grandeurs ajoutées, pénétrons partout. Que le tyran nous apparaisse tout entier, et disons ensuite simplement ce que nous aurons vu. »

Alors commence le tableau hideux de la vie du méchant. Pour le rendre plus frappant, Platon établit ce fait, que la condition de l'homme opprimé par ses passions est la même que celle d'une ville opprimée par un tyran. Or, la ville opprimée par un tyran gémit sous le poids de la plus basse servitude. Pauvre, insatiable, cruelle, rampante, toujours humble ou furieuse, déchaînée par la vengeance ou soumise par les supplices, elle n'obéit qu'au bourreau, et ne se repose que dans le sang. C'est l'agitation de la mer, c'est le flux et le reflux éternel du crime et de la terreur. Et où donc trouverez-vous plus de sanglots, plus de misère, plus de gémissements et plus de douleurs sans consolation!

Ainsi l'âme du tyran est esclave de tous les vices qui la peuplent et qui la travaillent. Ainsi elle est pauvre au milieu des richesses, parce qu'elle est insatiable; elle est couarde au milieu de ses esclaves, parce qu'elle est isolée. Tout ce qui est juste la fuit; tout ce qui est vil la sert, mais à condition de la dominer. Elle éprouve sans cesse toutes les convulsions d'une ville en tumulte, tous les délires d'une populace effrénée, tous les supplices d'un coupable qui sent la main du bourreau. Enfin, le dernier trait de tant de misère est l'obligation que ses crimes lui imposent, de devenir chaque jour plus envieuse, plus perfide, plus féroce, plus impie. Et voilà cependant la condition éternelle du méchant!

A présent, écoutons Socrate s'écrier qu'il va charger un héraut de publier dans toute la Grèce que les méchants sont les plus malheureux des hommes; et voyons si une seule voix osera protester contre ce jugement solennel de la sagesse et de la vérité.

Telle est la partie morale de la *République;* telles sont les doctrines qui ont préparé la civilisation du monde. C'est là, c'est dans cette source vivifiante du beau, que les anciens et

les modernes ont puisé à pleine coupe. Les Pères de l'Église s'y sont plongés. Voyez revivre les idées éternelles de Platon dans les écrits de saint Augustin ; voyez comme l'âme brûlante de l'Africain s'inspire dans la contemplation de ce monde céleste, invisible au vulgaire, et qui est cependant le seul véritable. Qui connaît Platon, le retrouve partout : dans les écrits de Plutarque, de Fénelon, de Rousseau, de Bernardin de Saint-Pierre. Ces grands hommes semblent n'avoir pensé que pour témoigner de sa sagesse, de sa gloire, de son génie ! Leur âme s'est empreinte de la sienne ! Il est le soleil de toutes ces planètes qu'il pénètre de ses feux et qu'il inonde de sa lumière.

Oh ! quelle joie pour l'humanité qu'une telle pensée se soit manifestée au monde, qu'elle ait animé un corps terrestre !

Ce livre, témoin toujours vivant de son passage, n'est que l'ombre de son âme. Dira-t-on que l'âme a pu cesser d'être lorsque l'ombre existe encore ? Ne serait-ce pas dire qu'un Dieu a moins vécu que son ouvrage !

Ame sublime ! reçois ici les hommages d'une postérité de plus de deux mille ans. Nous honorons en toi l'homme qui a le plus fait pour l'homme, la seule créature terrestre dont la lumière soit venue se confondre avec les lumières de l'Évangile, la seule qui ait écrit dans l'unique intérêt de la vérité et de la vertu, et dont l'âme se soit retrouvée dans l'âme de Fénelon. Bienfaiteur du genre humain, tu lui léguas les plus hautes pensées ; précurseur de Jésus-Christ, tu nous ouvris dès cette vie le monde des contemplations célestes, et il te fut donné d'entrevoir une sagesse ignorée de toute la terre, et qui ne pouvait être révélée que par un Dieu !

H. Aimé-Martin.



L'ÉTAT

OU

LA RÉPUBLIQUE[1].

INTERLOCUTEURS.

SOCRATE.
CÉPHALE.
POLÉMARQUE, fils de Céphale.
GLAUCON, fils d'Ariston et frère de Platon.
ADIMANTE, fils d'Ariston et frère de Platon.
CLITOPHON.
THRASYMAQUE, sophiste.

La scène de ce dialogue, que Socrate raconte, est au Pirée, dans la maison de Céphale.

LIVRE PREMIER.

ARGUMENT.

Platon réfute successivemont cette maxime : *Il est juste de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis;* et cette autro maxime : *La justice est ce qui est avantageux au plus fort.* Uno fois débarrassé de ces sophismes, il cherche la nature de la justice; il établit qu'elle est sagesse et vertu, comme l'injustice est vice et ignerance. Or, le propro de la sagesse et de la vertu est de gouverner bien; le propre de l'injustice et de l'ignorance est de gouverner mal : la condition de l'homme juste sera denc meilleure que celle de l'homme méchant. En d'autres termes, l'homme juste est heureux parce qu'il est juste, l'homme méchant est malheureux parce qu'il est méchant : d'où l'on peut conclure rigoureusement que la justice est en tous sens préférable à l'injustice. Tel est lo principe transcendant de ce sublime ouvrage. C'est sur la justice que Platen va bâtir sa république idéale.

SOCRATE. J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, dans la double intention de faire ma prière à la déesse[2], et d'examiner la fête pour voir comment elle se passerait; car c'était alors la première fois qu'on la célébrait. La Pompe[3] des habitants du lieu me parut donc belle; mais, néanmoins, celle que les Thraces avaient envoyée paraissait

[1] Le mot *république*, par lequel Grou a traduit Πολιτεία, donne une idée fausse du but et du caractère de cet ouvrage. Il n'est ici questinn ni d'une république ni d'une monarchie, mais de l'Etat en lui-même. Neus avons traduit comme Schleiermacher, *der Staat*, l'État, mais en laissant au second titre le mot république eonsacré par l'usage et par le temps.

[2] On croit communément qu'il s'agit ici de Minerve, qu'on appelait à Athènes la Déesse. Je creirais plutôt avec Origène qu'il est questien de Diano, et que c'était en sen honneur que se célébrait la fête qui avait attiré au Pirée Socrate et une foule d'Athéniens. C'est pour cela que dans la Pempe il est fait mention des Thraces, qui étaient à la solde des Athéniens, pour faire la garde au Pirée, et qui honoraient Diane sous le nom de *Bendis* : d'où cette fête est appelée par Thrasymaque, à la fin de ce livre, *Bendideia*.

[3] Le mot *Pompe* signifie proprement une cérémonie païenne, où l'nn portait en procession les statues des dieux. Comme ces cérémonies se faisaient avec beaucoup d'appareil et de magnificence, on a depuis employe ce mot dans ce dernier sens.

convenable. Après que nous eûmes fait notre prière et vu la cérémonie, nous reprîmes le chemin de la ville. Mais Polémarque, fils de Céphale, ayant aperçu de loin que nous retournions à la maison, il ordonna à un jeune esclave de courir pour nous arrêter. L'esclave me saisissant donc derrière par mon manteau : « Polémarque, dit-il, vous ordonne d'attendre. » Me retournant vers lui, je demandai où était son maître. « Il vous suit, dit-il; mais attendez. — Nous attendrons », répondit Glaucon. Et peu après, Polémarque arriva ainsi que Adimante, frère de Glaucon, Nicérate, fils de Nicias [1], et quelques autres qui semblaient venir de la Pompe. Ensuite Polémarque, dit : « O Socrate, vous paraissez marcher comme pour vous en retourner à la ville. — Tu ne conjectures pas mal, dis-je.

— Vois-tu, reprit-il, combien nous sommes? — Pourquoi pas? — Il vous faut donc ou être plus forts que ceux-ci, ou rester. — Seulement vous oubliez d'ajouter que, de toute évidence, vous nous permettrez de continuer notre marche, si nous vous persuadons qu'il faut nous laisser aller. — Est-ce que, dit-il, vous pourriez persuader des gens qui ne vous écouteraient point? — Nullement, répondit Glaucon. — Eh bien, reprit Polémarque, agissez comme si nous ne devions pas vous écouter. — Ne savez-vous pas, dit alors Adimante, qu'on fera ce soir, à cheval, la course des flambeaux [2] en l'honneur de la déesse? — A cheval? — Oui. — Cela est nouveau. Est-ce qu'ils feront cette course à cheval, tenant en main des flambeaux, qu'ils se donneront les uns aux autres? C'est cela que vous dites? — Oui, tout à fait, dit Polémarque; aussi est-il nécessaire ou que vous soyez les plus forts, ou que vous restiez ici. Il ajouta encore: Il y aura des fêtes nocturnes [1], qui vaudront certes la peine d'être vues. Nous nous lèverons après souper pour aller les voir, et nous nous entretiendrons avec beaucoup de nos amis qui s'y trouveront. Mais restez, et ne faites pas autrement. — Il paraît bien qu'il faut demeurer, dit Glaucon. — Mais, s'il le paraît, dis-je, il faut faire ainsi. »

Nous allâmes donc chez Polémarque, où nous trouvâmes ses deux frères, Lysias [2] et Euthydème, avec Thrasymaque de Chalcédoine [3], Charmantide, de la tribu Péanée, et Clitophon, fils d'Aristonyme; Céphale, père de Polémarque, y était aussi. Je ne l'avais vu depuis longtemps, et il me parut beaucoup vieilli. Il était assis, la tête appuyée sur un coussin; il avait aussi une couronne, parce qu'il avait fait un sacrifice domestique. Nous prîmes place auprès de lui sur des siéges, qui étaient disposés en cercle. Dès qu'il m'eut aperçu, il me salua, et me dit : « O Socrate, tu descends bien rarement nous voir au Pirée; cependant il faudrait venir plus souvent. Car si j'avais encore assez de force pour aller à la ville, il ne serait nullement besoin que tu vinsses ici nous voir, mais nous irions nous-mêmes te trouver. Tu m'obligeras de venir désormais plus souvent; car tu sauras que je trouve tous les jours un nouveau charme dans la conversation, à proportion que les plaisirs du corps diminuent et m'abandonnent. Aie donc pour moi cette complaisance. Tu viendras avec ces jeunes gens chez moi comme chez un de tes intimes amis. — Et moi, Céphale, lui dis-je, je me plais infiniment dans la compagnie des vieillards. Comme ils sont au bout d'une carrière qu'il nous faudra peut-être parcourir un jour, il me paraît naturel de s'informer d'eux si la route est pénible ou aisée. Et puisque tu es à présent

[1] C'est le fameux Nicias qui périt au siége de Syracuse, durant la guerre du Péloponèse.

[2] Voici un passage de Pausanias, dans les *Attiques*, qui donnera du jour à celui de Platon : « Il y a, dit cet auteur, dans l'Académie (ce lieu était hors des murs d'Athènes), un autel consacré à Prométhée. Les champions courent de là vers la ville, tenant en main un flambeau allumé. Celui qui le conserve allumé pendant toute la course gagne la victoire. Si le flambeau s'éteint entre les mains de celui qui court le premier, toute espérance de vaincre est perdue pour lui. Un second prend sa place, puis un troisième; et si le flambeau s'éteint entre les mains de tous, le prix n'est à personne. » Lucrèce, liv. II, fait allusion à cette course, lorsqu'il dit, en parlant des générations qui se succèdent les unes aux autres : *Et quasi cursores vitæ lampada tradunt.*

[1] La pièce intitulée *Pervigilium Veneris*, ou *Veille des fêtes de Vénus*, a dû être faite dans une occasion à peu près semblable. On ne peut pas douter que les Latins n'en aient pris le modèle chez les Grecs.

[2] C'est le fameux orateur de ce nom. Euthydème était un sophiste. Platon se moque de lui dans le Dialogue qui porte son nom.

[3] Descartes traduit *de Carthage*.

dans l'âge que les poëtes appellent le seuil de la vieillesse [1], tu me ferais plaisir de me dire ce que tu en penses, et si tu regardes cette saison comme la plus rude de la vie. — Socrate, me répondit-il, je te jure par Jupiter de te dire ma pensée à ce sujet. Il m'arrive souvent, selon l'ancien proverbe, de me trouver avec plusieurs gens presque tous de mon âge : tout l'entretien [2] se passe en plaintes et en lamentations de la plupart de nous; ils se rappellent avec regret les plaisirs de l'amour, de la table, et autres de cette nature qu'ils goûtaient dans leur jeunesse. Ils s'affligent de cette perte comme de la perte des plus grands biens. La vie qu'ils menaient alors était heureuse (disent-ils); à présent elle ne mérite pas même le nom de vie. Quelques-uns se plaignent des moqueries et des outrages qu'ils éprouvent de la part de leurs proches, et pour cela ils accusent surtout la vieillesse, comme la cause de leurs plus grands maux.

« Pour moi, Socrate, je pense que les hommes de cette espèce ne touchent point du tout la véritable cause de ces maux : car si c'était la vieillesse, elle devrait sans doute produire les mêmes effets sur moi et sur tous les vieillards. Mais, j'en ai connu même beaucoup d'un caractère bien différent; et je me souviens que le poëte Sophocle, avec qui je me suis trouvé quelquefois, interrogé si l'âge lui permettait encore de goûter les plaisirs de l'amour et d'avoir commerce avec les femmes, répondit très-sagement : « Belle parole, je vous prie, mon ami; j'ai secoué très-volontiers ces plaisirs comme le joug d'un maître furieux et brutal. » Je jugeai donc alors qu'il avait raison de parler de la sorte, et maintenant je n'ai pas changé de sentiment. La vieillesse est en effet un état de repos et de liberté, quant aux sens. Lorsque la violence des passions s'est relâchée, et que leur feu s'est amorti, on se voit, comme disait Sophocle, délivré d'une foule de tyrans forcenés. Quant aux regrets des vieillards dont je parle, et aux mauvais traitements qu'ils se plaignent de recevoir de leurs proches, ce n'est pas sur la vieillesse, Socrate, mais sur le caractère des hommes qu'on doit en rejeter la seule cause. Avec un caractère doux et commode, on trouve la vieillesse supportable : avec un caractère opposé, la vieillesse, et la jeunesse même, n'ont rien d'agréable. »

Je fus charmé de sa réponse, et, désirant en entendre davantage, je le provoquai à continuer, en ajoutant : « Céphale, je suis persuadé que, lorsque tu parles de la sorte, la plupart ne goûtent pas tes raisons, et qu'ils s'imaginent que tu trouves moins de ressources dans ton caractère, que dans tes grands biens, contre les incommodités de la vieillesse; car les riches sont, disent-ils, à portée de se procurer bien des soulagements. — Tu dis vrai; ils ne m'écoutent pas : ils ont, à la vérité, quelque raison en ce qu'ils disent, mais beaucoup moins qu'ils ne pensent. Tu sais la belle réponse que fit Thémistocle à un Sériphien qui lui reprochait indignement qu'il devait toute sa réputation à la ville où il était né, plutôt qu'à son mérite : « Il est vrai, répondit-il, que si j'étais de Sériphe, je ne serais pas aussi connu; mais toi, tu ne le serais pas davantage, fusses-tu d'Athènes. » On peut faire la même repartie aux vieillards peu riches et chagrins, et leur dire que la pauvreté rendrait la vieillesse insupportable au sage même; mais que, sans la sagesse, jamais les richesses ne la rendront plus douce.—Mais, repris-je, la majeure partie des biens que tu possèdes, Céphale, l'est-elle venue de tes ancêtres, ou l'as-tu acquise? — J'en ai acquis quelque peu, et j'ai tenu en cela le milieu entre mon aïeul et mon père; car mon aïeul, dont je porte le nom, ayant hérité d'un patrimoine à peu près égal à ma fortune présente, fit des acquisitions qui surpassaient de beaucoup le fonds qu'il avait reçu. Mon père Lysanias, au contraire, m'a laissé moins de biens même que tu ne m'en vois. Pour moi, je serai content si l'on trouve après moi un héritage qui ne soit pas au-dessous, mais un peu au-dessus de celui que j'ai trouvé à la mort de mon père.

—Ce qui m'a engagé à te faire cette question, lui dis-je, c'est que tu ne me paraissais guère attaché aux richesses; ce qui est ordinaire à ceux qui ne sont pas les artisans de leur fortune; au lieu que ceux qui la doivent à leur

[1] Homère, *Iliade*, XXIV, v. 487.

[2] Cicéron a traduit presque tout entier ce discours de Céphale dans son *Traité de la Vieillesse*, et il l'a mis dans la bouche du vieux Caton.

industrie y sont attachés deux fois plus que les autres : car ils l'aiment d'abord parce qu'elle est leur ouvrage, comme les poëtes aiment leurs vers, et les pères leurs enfants; et ils l'aiment encore, comme les autres hommes, pour l'utilité qu'ils en retirent. Aussi sont-ils d'un commerce difficile, puisqu'ils n'ont d'estime que pour l'argent. — Tu as raison, dit Céphale. — Fort bien, ajoutai-je. Mais, dis-moi encore, quel est, à ton avis, le plus grand avantage que les richesses procurent?

— J'aurais peine à persuader à beaucoup de personnes ce que je vais dire. Tu sauras, Socrate, que quand on approche du terme de la vie, on a des craintes et des inquiétudes sur des choses qui ne faisaient nulle peine auparavant : ce qu'on raconte des enfers et des supplices qui y sont préparés aux méchants revient alors à l'esprit. On commence à appréhender que ces discours, qu'on avait jusque-là traités de fables, ne soient par hasard des vérités : et, soit que cette appréhension vienne de la faiblesse de l'âge, soit que l'âme voie alors ces objets plus clairement, à cause de leur proximité, on est donc plein de soupçons et de frayeur, on repasse sur toutes les actions de sa vie, pour voir si l'on n'a fait tort à personne. Celui donc qui, dans l'examen de sa conduite, la trouve pleine d'injustices, tremble, se laisse aller au désespoir; souvent, pendant la nuit, la frayeur le réveille en sursaut, comme les enfants; mais celui qui n'a rien à se reprocher a sans cesse auprès de lui une douce espérance, la meilleure nourrice de la vieillesse, comme dit Pindare. En effet, vous savez, Socrate, que le poëte a dit dans ses vers harmonieux :

L'espérance, qui gouverne le plus l'esprit flottant des hommes, nourrit le cœur et réchauffe la vieillesse de ceux qui ont mené une vie pure et exempte de crime.

Ces paroles sont donc dignes d'admiration. Or, c'est parce que les richesses sont d'un très-grand secours, qu'elles sont à mes yeux si précieuses, non pour tout homme, mais pour l'homme modeste et sage seulement; car c'est à la fortune qu'on est redevable en grande partie de ne point se trouver exposé à tromper personne, même involontairement, ni à user de mensonges; on lui doit encore l'avantage de sortir de ce monde, exempt de toutes craintes au sujet de quelques sacrifices qu'on aurait manqué de faire aux dieux, ou de quelques dettes dont on ne se serait pas acquitté envers les hommes. Les richesses ont encore d'autres avantages, et, certes, beaucoup; mais, tout bien pesé, je crois que tout homme de sens donnera de bien loin la préférence à celui-là sur tous les autres.

— Rien de plus beau, repartis-je, que ce que tu dis, Céphale. Mais, est-ce bien définir la justice que de la faire consister simplement à dire la vérité, et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu? ou plutôt, cela n'est-il pas juste ou injuste selon les occurrences? Par exemple, si quelqu'un, après avoir confié ses armes à son ami, les redemandait étant devenu fou, tout le monde convient qu'il ne faudrait pas les lui rendre, et qu'il y aurait de l'injustice à le faire. On convient encore qu'il y aurait du mal à ne lui déguiser en rien la vérité dans l'état où il est. — Cela est certain. — La définition de la justice n'est donc pas de dire la vérité, et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu. — C'est en cela même qu'elle consiste, reprit Polémarque, s'il en faut croire Simonide. — Continuez l'entretien, dit Céphale. Je vous cède la place; car il faut que j'aille m'occuper de mon sacrifice. — C'est donc Polémarque qui te succédera? lui dis-je. — Oui », repartit Céphale en souriant; et en même temps il sortit pour son sacrifice.

« Apprends-moi donc, Polémarque, puisque tu prends la place de ton père, en quoi tu approuves Simonide sur ce qu'il dit de la justice. — Il dit que le propre de la justice est de rendre à chacun *ce qu'on lui doit;* et en cela je trouve qu'il a raison. — Certes, il est bien difficile de ne pas s'en rapporter à Simonide : c'était un sage, un homme divin. Mais peut-être, Polémarque, entends-tu ce qu'il veut dire par là? Pour moi, je ne le comprends pas. Il est évident qu'il n'entend pas qu'on doive rendre, comme nous disions tout à l'heure, un dépôt quel qu'il soit, lorsqu'on le redemande n'ayant plus sa raison. Cependant ce dépôt est en quelque sorte une dette, n'est-ce pas? — Oui. — Il doit être rendu; il se faut néanmoins bien garder de le rendre lorsqu'on

le redemande n'ayant plus sa raison. — Cela est certain. — Simonide a donc voulu dire autre chose que cela, quand il affirme que la justice consiste à rendre ce qui est dû. — Sans doute, puisqu'il pense qu'on doit faire du bien à ses amis, et ne leur nuire en rien. — J'entends. Ce n'est point rendre à son ami ce qu'on lui doit que de lui remettre l'argent qu'il nous a confié, lorsqu'il ne peut le recevoir qu'à son préjudice. N'est-ce pas là, suivant toi, le sens des paroles de Simonide? — Oui. — Mais quoi? faut-il rendre à ses ennemis *ce qu'on leur doit?* — Oui, sans doute, *ce qu'on leur doit;* et, à mon avis, on ne doit à son ennemi que ce qu'il convient qu'on lui doive, c'est-à-dire du mal. — Simonide a donc défini la justice en poëte et d'une manière énigmatique, puisqu'il croyait, à ce qu'il semble, qu'elle consistait à rendre à chacun *ce qui lui convient*, mais il appela cela ce qui lui est dû.

Si quelqu'un lui eût demandé : « Simonide, l'art appelé médecine, à qui rend-il ce qui convient, et que lui donne-t-il? » que penses-tu qu'il eût répondu? — Qu'il donne aux corps des remèdes, de la nourriture et des potions. — Et continuant sur le même ton, si la même personne lui eût demandé: Cet art appelé art du cuisinier, que donne-t-il, et à qui donne-t-il ce qui convient? qu'eût-il répondu de si puissant? — Qu'il donne à chaque mets un bon assaisonnement. — Courage! Et cet art qu'on appelle justice, que donne-t-il, et à qui donne-t-il ce qui convient? — Socrate, s'il faut nous en tenir à ce que nous avons dit plus haut, la justice consiste à faire du bien à nos amis, et du mal à nos ennemis. — Simonide appelle donc justice faire du bien à ses amis, et du mal à ses ennemis? — Du moins, il me le semble. — Qui peut faire le plus de bien à ses amis et de mal à ses ennemis en cas de maladie, qui peut guérir les premiers et perdre les derniers? — Le médecin. — Et sur mer, en cas de danger? — Le pilote. — Mais l'homme juste, en quelle occasion et en quoi peut-il faire le plus de bien à ses amis et de mal à ses ennemis? — A la guerre, ce me semble, en attaquant les uns et en défendant les autres. — Mais, mon cher Polémarque, on n'a que faire de médecin quand on n'est pas malade. — Cela est vrai. — Ni de pilote lorsqu'on n'est pas sur mer — Cela est encore vrai. — L'homme juste, par la même raison, est-il donc inutile lorsqu'on ne fait pas la guerre? — Je ne le crois pas. — La justice sert donc aussi en temps de paix? — Oui. — Mais l'agriculture sert aussi en ce temps-là, n'est-ce pas? — Oui. — A la récolte des biens de la terre? — Oui. — Et le métier de cordonnier sert aussi. — Oui. — Tu me diras que c'est pour avoir une chaussure. — Sans doute. — Dis-moi de même en quoi la justice est utile pendant la paix. — Elle est utile dans le commerce. — Entends-tu par là des rapports pour affaires, ou bien quelque autre chose? — Non, c'est cela même que j'entends. — Lorsqu'on veut apprendre à jouer aux dés, qui sera le meilleur et le plus utile, l'homme juste, ou un joueur de profession? — Un joueur de profession. — Et pour une construction de briques ou de pierres, vaut-il mieux s'en rapporter à l'homme juste qu'à l'architecte? — Tout au contraire. — Mais, de même que pour apprendre la musique on s'adresserait au musicien préférablement à l'homme juste, en quel cas s'adresserait-on à celui-ci plutôt qu'à celui-là? — Dans la disposition de l'argent, je crois. — Si ce n'est peut-être lorsqu'il faudra en faire usage; car, si l'on veut acheter ou vendre des chevaux, le maquignon sera certainement plus utile, n'est-ce pas? — Je pense de même. — Et le pilote ou le charpentier, s'il s'agit d'un vaisseau. — Oui. — En quoi donc le juste sera-t-il d'une utilité particulière lorsqu'on voudra faire en commun quelque emploi d'or ou d'argent? — Lorsqu'il s'agira, Socrate, de le mettre en dépôt et de le conserver. — C'est-à-dire quand on ne voudra en faire aucun usage et le laisser oisif tout à fait. Ainsi la justice me sera utile quand mon argent ne me servira de rien. — Apparemment. — La justice servira donc lorsqu'il faudra conserver une serpette seul ou avec d'autres; mais, si l'on veut s'en servir, il faudra recourir à la culture des vignes. — C'est évident. — Tu diras en outre que, si l'on veut garder un bouclier et une lyre, et non s'en servir, la justice sera bonne à cela; mais que, si l'on veut en faire usage, on aura recours aux arts militaire et musical?

— Il le faut bien. — Et, en général, à l'égard de quelque chose que ce soit, la justice sera inutile quand on se servira de cette chose, et utile quand on ne s'en servira pas. — Il me semble.

— Mais, mon cher, la justice n'est donc pas d'une grande importance, si elle ne nous est utile que pour les choses dont nous ne faisons pas usage? Mais considérons ceci. Celui qui est le plus adroit à porter des coups, soit à la guerre, soit à la lutte, soit autre part, n'est-il pas aussi le plus adroit à *se garder* de ceux qu'on lui porte? — Oui. — Et celui qui pourra *se garder* d'une maladie et la prévenir, n'est-il pas en même temps le plus capable de la donner à un autre? — Je le crois. — Quel est le plus propre à *garder* une armée, n'est-ce pas celui qui sait *dérober* les desseins et les projets de l'ennemi? — Sans doute. — Par conséquent, le même homme qui est propre à *garder* une chose, est aussi propre à la *dérober*. — Oui. — Si donc le juste est le plus propre à *garder* de l'argent, il sera propre aussi à le *dérober*. — Du moins, c'est une conséquence de ce que nous venons de dire. — L'homme juste est donc un fripon. Il paraît que tu as puisé cette idée dans Homère [1], qui vante beaucoup Autolycus, aïeul maternel d'Ulysse, et dit qu'*il surpassa tous les hommes dans l'art de dérober et de tromper*. Par conséquent, selon Homère et Simonide, la justice n'est autre chose que l'art de dérober pour le bien de ses amis et pour le mal de ses ennemis : n'est-ce pas ainsi que tu l'entends? — Non, par Jupiter. Je ne sais ce que j'ai voulu dire. Il me semble cependant toujours que la justice consiste à obliger ses amis et à nuire à ses ennemis.

— Mais qu'entends-tu par *nos amis*? Est-ce ceux qui paraissent à chacun bons et utiles, ou ceux qui le sont, quand même nous ne les jugerions pas tels? J'en dis autant des ennemis. — Il me paraît naturel d'aimer ceux qu'on croit bons et utiles, et de haïr ceux qu'on croit méchants et inutiles. — N'est-il pas ordinaire aux hommes de se tromper en ce point, et de juger que beaucoup sont bons et utiles quand ils sont méchants et inutiles, et réciproquement? — J'en conviens. — Ceux à qui cela arrive ont donc alors pour ennemis des gens de bien, et des méchants pour amis? — Oui. — Ainsi, à leur égard, la justice consiste à faire du bien aux méchants et du mal aux bons. — Il me paraît ainsi. — Mais les bons sont justes et incapables de nuire à personne. — Cela est vrai. — Il est donc juste, selon ce que tu dis, de faire du mal à ceux qui ne nous en font pas? — Point du tout, Socrate; c'est un crime de parler de la sorte. — Il faudra donc dire qu'il est juste de nuire aux méchants et de faire du bien aux bons? — Cela est plus conforme à la raison que ce que nous disions tout à l'heure. — Il arrivera de là, Polémarque, que pour tous ceux qui se trompent dans les jugements qu'ils font des hommes, il sera juste de nuire à leurs amis, car ils les regarderont comme des méchants, et de faire du bien à leurs ennemis par la raison contraire : conclusion directement opposée à ce que nous faisions dire à Simonide.

— La conséquence est bien tirée; mais corrigeons un peu; car nous avons mal établi ce que c'est qu'un ami, et ce que c'est qu'un ennemi. — Que condamnes-tu dans cette définition, Polémarque? — Ce que nous disions de l'ami, en avançant que c'était celui qui paraissait bon et utile. — Quel changement veux-tu y faire? — Je voudrais dire que notre ami doit tout à la fois nous paraître homme de bien et l'être en effet, mais que celui qui le paraît, sans l'être, n'est aussi notre ami qu'en apparence. Il faut dire la même chose de notre ennemi. — A ce compte, le véritable ami sera l'homme de bien, et le méchant le véritable ennemi. — Oui. — Tu veux donc aussi que nous ajoutions quelque chose à ce que nous disions touchant la justice; qu'elle consistait à faire du bien à son ami et du mal à son ennemi; et que nous disions ensuite, si l'ami est honnête homme et si l'ennemi ne l'est pas? — Oui; je trouve que cela est bien dit. — Mais quoi! est-ce le fait de l'homme juste de faire du mal à un homme quel qu'il soit? — Sans doute; il en doit faire à ses ennemis, qui sont les méchants. — Les chevaux, à qui on fait du mal, en deviennent-ils meilleurs ou pires? — Ils en deviennent pires. — Est-ce dans la vertu des chiens ou plutôt dans

[1] *Odyss.*, XIX, v. 396.

celle des chevaux? — Dans cette dernière. — Est-ce que les chiens à qui on fait du mal ne deviennent pas pires dans la vertu des chiens, et non dans celle des chevaux? — C'est nécessaire. — Ne dirons-nous pas aussi que les hommes à qui on fait du mal deviennent pires dans la vertu qui est propre à l'homme? — Sans doute. — La justice n'est-elle pas la vertu propre à l'homme? — Sans contredit.

— Ainsi, mon cher ami, c'est une nécessité que les hommes à qui on fait du mal, en deviennent plus injustes. — Il y a apparence. — Un musicien, en vertu de son art, peut-il rendre quelqu'un ignorant dans la musique? — Cela est impossible. — Un écuyer peut-il par son art rendre quelqu'un maladroit à monter un cheval? — Non. — L'homme juste peut-il par la justice rendre un autre homme injuste? En général, les bons peuvent-ils par leur vertu rendre les autres méchants? — Cela ne se peut. — Car, refroidir n'est pas l'effet du chaud, mais de son contraire. — C'est vrai. — Humecter, n'est pas l'effet du sec, mais de son contraire. — Sans doute. — L'effet du bon n'est pas non plus de nuire; c'est l'effet de son contraire. — Oui. — Mais l'homme juste est bon? — Assurément. — Ce n'est donc pas le propre de l'homme juste de nuire, ni à son ami, ni à qui que ce soit; mais de son contraire, c'est-à-dire de l'homme injuste. — Il me semble, Socrate, que tu as raison.

— Si donc quelqu'un dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste ne doit à ses ennemis que du mal, comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage; car il n'est pas conforme à la vérité, et nous venons de voir que jamais il n'est juste de nuire à personne. — J'en tombe d'accord. — Et si quelqu'un ose avancer qu'une semblable maxime est de Simonide, de Bias, de Pittacus, ou de quelque autre sage, nous le démentirons tous deux. — Je suis prêt à me joindre à toi. — Sais-tu de qui me paraît être cette maxime, qu'*il est juste de faire du bien à ses amis, et du mal à ses ennemis*? — De qui? — Je crois qu'elle est de Périandre, ou de Perdiccas, ou de Xerxès, ou d'Isménias le Thébain, ou de quelque autre homme riche et pensant pouvoir faire les plus grandes choses. — Tu dis vrai. — Puisque la justice ne consiste point en cela, en quoi consiste-t-elle?»

Pendant notre entretien, Thrasymaque ouvrit plusieurs fois la bouche pour nous interrompre. Ceux qui étaient assis auprès de lui l'en empêchèrent, voulant nous entendre jusqu'au bout. Mais lorsque nous eûmes cessé de parler, il ne put se contenir plus longtemps; et se retournant tout à coup, il fondit sur nous, comme une bête féroce, pour nous dévorer. La frayeur nous saisit, Polémarque et moi. Puis, m'adressant la parole: « Socrate, me dit-il, à quoi bon tout ce verbiage? Pourquoi vous céder comme de concert la victoire l'un à l'autre ainsi que des enfants? Veux-tu sincèrement savoir ce que c'est que la justice? Ne te borne pas à interroger et à désirer ardemment de vaincre en réfutant les réponses des autres. Tu n'ignores pas qu'il est plus aisé d'interroger que de répondre. Réponds-moi à ton tour. Qu'est-ce que la justice? Et ne va pas me dire que c'est *ce qui convient*, *ce qui est utile*, *ce qui est avantageux*, *ce qui est lucratif*, *ce qui est profitable*; réponds nettement et précisément, parce que je ne suis pas homme à prendre des sottises pour de bonnes réponses. »

A ces mots, je fus épouvanté. Je le regardai en tremblant, et je crois que j'aurais perdu la parole s'il m'avait regardé le premier[1]; mais j'avais déjà jeté les yeux sur lui au moment où sa colère éclata. Aussi je fus en état de lui répondre, et je lui dis, à demi mort de peur: « Thrasymaque, ne t'emporte pas contre nous. Si nous nous sommes trompés, Polémarque et moi, dans notre entretien, sois persuadé que ç'a été contre notre intention. Si nous cherchions de l'or, nous n'aurions garde de nous en faire accroire l'un à l'autre, et de nous en rendre par là la découverte impossible. Pourquoi veux-tu donc que dans la recherche de la justice, c'est-à-dire d'une chose mille fois plus précieuse que l'or, nous soyons assez insensés pour travailler mutuellement à

[1] Selon l'opinion populaire, tout homme qu'un loup venait à regarder perdait la parole pour un temps: on évitait ce malheur en regardant le loup le premier. Voyez le *scoliaste* de Théocrite, *Idylle* XIV, 22: Virg., *Eglog.* IX, 153; Pline, *Hist. nat.*, VIII, 34.

nous tromper, au lieu de nous appliquer sérieusement à en découvrir la nature? Mais, je le vois bien, cette recherche est au-dessus de nos forces. Aussi vous autres, gens habiles, vous devriez concevoir pour notre faiblesse plus de pitié que d'indignation. »

A ces mots, Thrasymaque dit avec un rire très-ironique et forcé : « Voilà l'ironie ordinaire de Socrate. Je savais bien que tu ne répondrais pas; je les avais prévenus que tu aurais recours à tes feintes accoutumées, et que tu ferais tout plutôt que de répondre à quiconque t'interrogerait.

— Tu es fin, Thrasymaque, lui dis-je; tu savais fort bien que si tu demandais à quelqu'un de quoi est composé le nombre douze, en ajoutant : « Ne me dis pas que c'est deux fois six, trois fois quatre, six fois deux, ou quatre fois trois, parce que je ne me contenterai d'aucune de ces sottises »; tu savais, dis-je, qu'il ne pourrait répondre à une question proposée de cette manière. Mais, s'il te disait à son tour : « Thrasymaque, comment expliques-tu la défense que tu me fais de ne donner pour réponse aucune de celles que tu viens de dire? Mais si, homme admirable, la vraie réponse se trouve être une de celles-là, veux-tu que je dise autre chose que la vérité? Comment l'entends-tu? » Qu'aurais-tu à lui répondre?

— Est-ce qu'il s'agit de quelque chose de semblable? — Peut-être. Mais quand la chose serait différente, si celui qu'on interroge juge qu'elle est semblable, croyez-vous qu'il en répondra moins selon sa pensée, que nous le lui défendions ou non? — Est-ce là ce que tu prétends faire? Me vas-tu donner pour réponse une de celles que je t'ai d'abord interdites? — Tout bien examiné, je ne serais pas surpris si je prenais ce parti. — Hé bien! si je te montre qu'il y a une réponse à faire touchant la justice, meilleure que les précédentes, à quoi te condamnes-tu? — A ce que méritent les ignorants, c'est-à-dire à apprendre de ceux qui sont plus habiles qu'eux. Je me soumets volontiers à cette peine. — Tu es plaisant, vraiment. Outre la peine d'apprendre, tu me donneras encore de l'argent. — Oui, quand j'en aurai. — Nous en avons, dit Glaucon. S'il ne tient qu'à cela, parle, Thrasymaque; nous répondons tous pour Socrate. — Je vois votre dessein. Vous voulez que Socrate, selon sa coutume, au lieu de répondre, m'interroge et me reprenne. — Mais, de bonne foi, homme remarquable, quelle réponse veux-tu que te donne un homme qui, d'abord, n'en sait aucune, et le dit hautement? En second lieu, s'il pensait quelque chose à ce sujet, il ne pourrait le dire, puisqu'un homme d'une autorité non médiocre l'empêche de parler. C'est plutôt à toi de dire ce que c'est que la justice, puisque tu avoues le savoir, et qu'il t'est permis de parler. Ne te fais donc pas prier. Réponds, pour l'amour de moi, et n'envie pas à Glaucon et à tous ceux qui sont ici l'instruction qu'ils attendent de toi. »

Aussitôt Glaucon et tous les assistants le conjurèrent de se rendre. Cependant Thrasymaque faisait des façons, quoiqu'on vît bien qu'il brûlait d'envie de parler, pour s'attirer des applaudissements; car il était persuadé qu'il dirait des merveilles, il semblait insister pour que je répondisse : à la fin, il se rendit. « Tel est, dit-il, le talent de Socrate : il ne veut rien enseigner aux autres, tandis qu'il va de tous côtés mendier la science, sans en savoir aucun gré à personne.

— Tu as raison, Thrasymaque, de dire que j'apprends volontiers des autres; mais tu as tort d'ajouter que je ne leur en sais aucun gré. Je leur témoigne ma reconnaissance autant qu'il est en moi; j'applaudis, c'est tout ce que je puis faire, n'ayant pas d'argent. Tu verras combien j'applaudis volontiers à ce qui me paraît bien dit, aussitôt que tu auras répondu; car je suis convaincu que ta réponse sera excellente.

— Ecoute donc. Je dis que la justice n'est autre chose que *ce qui est utile au plus fort*... Hé bien! pourquoi n'applaudis-tu pas? Je savais bien que tu n'en ferais rien. — Attends du moins que j'aie compris ta pensée, car je ne l'entends pas encore. La justice est, dis-tu, *ce qui est utile au plus fort*. Qu'entends-tu par là, Thrasymaque? Car tu ne veux pas dire que, parce que l'athlète Polydamas est *plus fort* que nous, et qu'il lui est nécessaire pour l'entretien de ses forces de manger du bœuf, il est pareillement utile et juste pour nous, plus faibles que lui, d'en manger aussi?

—Tu es un mauvais plaisant, Socrate, et tu ne cherches qu'à donner un mauvais tour à tout ce qu'on dit. — Moi! point du tout, homme illustre; mais explique-toi plus clairement. — Ne sais-tu pas que les différents États sont ou monarchiques, ou aristocratiques, ou populaires? — Je sais cela. — Dans chaque État, celui qui gouverne n'est-il pas *le plus fort*?—Assurément.—Chacun d'eux ne fait-il pas des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires; le monarque, des lois monarchiques; et ainsi des autres? Et quand ces lois sont faites, ne déclarent-ils pas que la justice [1], pour les gouvernés, consiste dans l'observation de ces lois? Ne punissent-ils pas celui qui les transgresse, comme coupable d'une action injuste? Voici donc ma pensée, homme célèbre. Dans chaque État la justice est l'avantage de celui qui a l'autorité en main, et par conséquent *du plus fort*. D'où il suit, pour tout homme qui sait raisonner, quo partout la justice, et ce qui est avantageux au plus fort, sont la même chose.

— Je comprends, enfin, ce que tu veux dire. Cela est-il vrai ou non? c'est ce que je vais tâcher d'examiner. Tu définis la justice, *ce qui est utile;* cependant tu m'avais défendu de la définir ainsi. Il est vrai que tu ajoutes, *au plus fort*.—Ce n'est rien peut-être que cela?—Je ne sais pas encore si c'est grand'-chose : ce que je sais, c'est qu'il faut voir si ce que tu dis est vrai. Je conviens avec toi que la justice est quelque chose d'avantageux; mais tu ajoutes que c'est seulement *au plus fort*. Voilà ce que j'ignore, et ce qu'il faut examiner.

—Examine donc.— Tout à l'heure. Réponds-moi : ne dis-tu pas que la justice consiste à obéir à ceux qui gouvernent?—Oui. — Mais ceux qui gouvernent dans les différents États peuvent-ils se tromper, ou non? — Ils peuvent se tromper.—Ainsi, lorsqu'ils institueront des lois, les unes seront bien, les autres mal instituées.—Je le pense.—C'est-à-dire que ces lois seront bonnes, quand elles leur seront avantageuses, et qu'elles seront mauvaises quand elles leur seront nuisibles? Est-ce cela ou autre chose que tu dis? — C'est cela même. — Cependant les sujets doivent les observer, et en cela consiste la justice?— Sans doute.— Il est donc juste, selon tes paroles, non-seulement de faire ce qui est à l'avantage, mais encore ce qui est au désavantage *du plus fort*?—Que dis-tu là? — Ce que tu dis toi-même. Mais, voyons la chose encore mieux. N'es-tu pas convenu avec moi que ceux qui gouvernent se trompent quelquefois sur leurs intérêts dans les lois qu'ils imposent à leurs sujets, et qu'il est juste pour ceux-ci de faire tout ce qui leur est ordonné.—J'en suis convenu.— Avoue donc aussi qu'en disant qu'il est juste que les sujets fassent tout ce qui leur est commandé, tu es convenu que la justice consiste à faire ce qui est désavantageux à ceux qui gouvernent, c'est-à-dire *aux plus forts,* dans le cas où, sans le vouloir, ils commandent quelque chose de contraire à leurs intérêts. Et de là, très-sage Thrasymaque, ne faut-il pas conclure qu'il est juste de faire tout le contraire de ce que tu disais d'abord, puisque alors ce qui est ordonné au plus faible est désavantageux au plus fort? — Socrate, cela est évident.

— Sans doute, reprit Clitophon, puisque l'on a ton témoignage. — Eh! qu'est-il besoin de témoignage, continua Polémarque, puisque Thrasymaque convient que ceux qui gouvernent commandent quelquefois des choses contraires à leurs intérêts, et qu'il est juste, même en ce cas, que leurs sujets obéissent? — Thrasymaque, repartit Clitophon, a dit seulement qu'il était juste que les sujets fissent ce qui leur était ordonné. — Et de plus, il a ajouté que la justice est ce qui est avantageux au plus fort. Ayant posé ces deux principes, il est ensuite demeuré d'accord que les plus forts font quelquefois des lois contraires à leurs intérêts. Or, de ces aveux il suit que la justice n'est pas plus ce qui est à l'avantage que ce qui est au désavantage du plus fort. — Mais par l'avantage du plus fort, Thrasymaque a entendu ce que le plus fort croit être de son avantage : il a prétendu que c'était là ce que devait faire le plus faible, et qu'en cela consistait la justice. — Thrasymaque ne s'est pas exprimé de la sorte. — Cela n'y fait rien, Polémarque, repris-je : si Thrasymaque adopte cette explication, nous la recevrons. Dis-moi donc, Thra-

[1] On reconnaît ici la première idée du système de Hobbes.

simaque : entends-tu ainsi la définition que tu as donnée de la justice? Veux-tu dire que c'est ce que le plus fort croit être à son avantage, qu'il se trompe ou non?

— Moi! point du tout. Crois-tu que j'appelle plus fort[1] celui qui se trompe, en tant qu'il se trompe? — Je pensais que c'était là ce que tu disais, lorsque tu avouais que ceux qui gouvernent ne sont pas infaillibles et qu'ils se trompent quelquefois. — Tu es un sycophante, qui veux donner à mes paroles un sens qu'elles n'ont pas. Appelles-tu médecin celui qui se trompe à l'égard des malades, en tant qu'il se trompe, ou calculateur celui qui se trompe dans un calcul, en tant qu'il se trompe? Il est vrai que l'on dit, par habitude, le médecin, le calculateur, le grammairien s'est trompé: mais aucun d'eux ne se trompe, en tant qu'il est ce qu'on le dit être. Et, à parler rigoureusement, puisqu'il le faut faire avec toi, aucun artiste ne se trompe; car il ne se trompe qu'autant que son art l'abandonne, et en cela il n'est point artiste. Il en est ainsi du savant et de l'homme qui gouverne, quoique dans le langage ordinaire on dise : le médecin s'est trompé, le gouvernant s'est trompé. Voici donc ma réponse précise. Celui qui gouverne, considéré comme tel, ne peut se tromper : ce qu'il ordonne est toujours ce qu'il y a de plus avantageux pour lui, et c'est là ce que doit faire celui qui lui est soumis. Ainsi il est vrai, comme je disais d'abord, que la justice consiste à faire ce qui est *avantageux au plus fort*.

— Je suis donc un sycophante, à ton avis? — Oui, tu l'es. — Tu crois que j'ai cherché à te tendre des piéges par des interrogations captieuses? — Je l'ai bien vu, mais tu n'y gagneras rien. J'aperçois tes finesses, et partant tu ne pourras avoir le dessus dans la dispute. — Je ne veux te tendre aucun piége, homme illustre; mais, afin que désormais il n'arrive rien de semblable, dis-moi s'il faut entendre selon l'usage ordinaire, ou dans la dernière précision, ces expressions *celui qui gouverne*, *le plus fort*, celui dont l'avantage est, comme tu disais, la règle du juste à l'égard du plus faible? — Il faut les prendre à la dernière rigueur. Mets à présent en œuvre tous tes artifices pour me réfuter, si tu le peux; je ne te demande point de quartier; mais tu perdras ta peine. — Me crois-tu assez insensé pour oser *tondre un lion*[1] et tendre des piéges à Thrasymaque? — Tu l'as déjà essayé, mais cela t'a mal réussi.

— Brisons là-dessus, et réponds-moi. Le médecin, pris à la rigueur, tel que tu viens de le définir, est-il mercenaire, ou n'a-t-il d'autre objet que de guérir les malades? à ce sujet, dis-moi ce que c'est qu'un médecin. — C'est celui qui guérit des maladies. — Et le pilote, j'entends le vrai pilote, est-il matelot ou chef de matelots? — Il est leur chef. — Peu importe qu'il soit comme eux sur le même vaisseau, il n'en est pas plus matelot pour cela : car ce n'est point parce qu'il va sur mer qu'il est pilote, mais à cause de son art et de l'autorité qu'il a sur les matelots. — Cela est vrai. — N'ont-ils pas l'un et l'autre un intérêt qui leur est propre? — Oui. — Et le but de leur art n'est-il pas de rechercher et de procurer à chacun d'eux cet intérêt? — Sans doute. — Mais un art quelconque a-t-il d'autre intérêt que sa propre perfection? — Comment dis-tu? — Si tu me demandais s'il suffit au corps d'être corps, ou s'il lui manque encore quelque chose, je te répondrais que oui, et que c'est pour cela qu'on a inventé la médecine, parce que le corps est quelquefois malade, et que cet état ne lui convient pas. C'est donc pour procurer au corps ce qui lui est avantageux que la médecine a été inventée. Ai-je raison ou non? — Tu as raison.

— Je te demande de même si la médecine, ou quelque autre art que ce soit, est sujette en soi à quelque imperfection, et si elle a besoin de quelque autre faculté, comme les yeux de la faculté de voir, les oreilles de celle d'entendre? Et comme ces parties du corps ont besoin d'un art qui pourvoie à ce qui leur est utile, chaque art est-il aussi sujet à quelque défaut? A-t-il besoin d'un autre art qui veille à son inté-

[1] Il y a ici une équivoque du mot κρείττων, qui signifie *plus fort* et *meilleur*. Le sophiste, pour se tirer d'embarras, l'emploie dans le second sens, après l'avoir pris d'abord dans le premier. Il est impossible de faire passer cette équivoque dans notre langue.

[1] Proverbe grec pour, entreprendre quelque chose au-dessus de ses forces.

rêt, celui-ci d'un autre, et ainsi à l'infini? Ou bien chaque art pourvoit-il lui-même à son propre intérêt? Ou plutôt, n'a-t-il besoin pour cela ni de lui-même ni du secours d'aucun autre, étant de sa nature exempt de tout défaut et de toute imperfection ; de sorte qu'il n'ait d'autre but que l'avantage du sujet auquel il est appliqué, tandis que lui-même demeure toujours entier, sain et parfait autant de temps qu'il conserve son essence? Examine à la rigueur lequel de ces deux sentiments est le plus vrai. — C'est le dernier.

— La médecine ne pense donc pas à son intérêt, mais à celui du corps. — Il en est ainsi. — L'art du cavalier ne pense donc pas non plus à son intérêt, mais aux chevaux, et il en est de même des autres arts, qui, n'ayant besoin de rien pour eux-mêmes, s'occupent uniquement de l'avantage du sujet sur lequel ils s'exercent. — Cela est comme tu dis. — Mais, Thrasymaque, les arts commandent à leurs sujets. » Il eut de la peine à m'accorder ce point, cependant il me l'accorda. « Il n'est donc point d'art ni de science qui se propose, ni qui ordonne ce qui est avantageux au plus fort. Tous ont pour but l'intérêt de leur sujet, ou du plus faible. » Il ne niait pas, mais il voulait contester. Alors, j'ajoutai : « Le médecin, en tant que médecin, ne se propose ni n'ordonne ce qui est à son avantage, mais ce qui est à l'avantage du malade : car nous sommes convenus que le médecin, pris dans sa notion exacte, gouverne les corps et n'est point mercenaire; n'est-il pas vrai? » Il en convint. « Et que le vrai pilote n'est pas matelot, mais chef des matelots. » Il l'accorda encore. « Un tel pilote n'aura donc pas en vue et n'ordonnera pas ce qui est à son avantage, mais ce qui est à l'avantage de ses sujets, c'est-à-dire des matelots. » Il avoua, quoique avec peine. « Par conséquent, Thrasymaque, tout homme qui gouverne, considéré comme tel, et de quelque nature que soit son autorité, ne se propose jamais, dans ce qu'il ordonne, son intérêt personnel, mais celui de ses sujets. C'est à ce but qu'il vise, c'est pour leur procurer ce qui leur est convenable et avantageux, qu'il dit tout ce qu'il dit et fait tout ce qu'il fait. »

Nous en étions là, et tous les assistants voyaient clairement que la définition de la justice était directement opposée à celle de Thrasymaque, lorsqu'au lieu de répondre, il me demanda si j'avais une nourrice. « Ne vaut-il pas mieux répondre, lui dis-je, que de faire de pareilles questions?—Elle a grand tort de te laisser ainsi morveux, et de ne pas te moucher. Tu en as besoin, car tu ne sais seulement pas ce que c'est que des troupeaux et un berger.— Pour quelle raison, s'il te plaît?—Parce que tu crois que les bergers ou les bouviers pensent au bien de leurs troupeaux, qu'ils les engraissent et les soignent dans une autre vue que celle de leur intérêt et de celui de leurs maîtres. Tu t'imagines encore que ceux qui gouvernent, j'entends toujours ceux qui gouvernent véritablement, sont dans d'autres sentiments à l'égard de leurs sujets que les bergers à l'égard de leurs troupeaux, et que jour et nuit ils sont occupés d'autre chose que de leur avantage personnel. Tu es si éloigné de connaître la nature du juste et de l'injuste, que tu ignores même que la justice est un bien pour tout autre que pour le juste, qu'elle est utile au plus fort qui commande, et nuisible au plus faible qui obéit; que l'injustice au contraire exerce son empire sur les personnes justes, qui, par simplicité, cèdent en tout à l'intérêt du plus fort, et ne s'occupent que du soin de son intérêt, sans penser au leur. Voici, simple que tu es, comment il faut prendre la chose. L'homme juste a toujours le dessous partout où il se trouve en concurrence avec l'homme injuste. D'abord, dans les conventions mutuelles, et dans le commerce de la vie, tu trouveras toujours que l'injuste gagne au marché, et que le juste y perd. Dans les affaires publiques, si les besoins de l'Etat exigent quelque contribution, le juste, avec des biens égaux, fournira davantage. S'il y a, au contraire, quelque chose à gagner, le profit est tout entier pour l'injuste. En outre, dans l'administration de l'Etat, le premier, parce qu'il est juste, au lieu de s'enrichir aux dépens du public, laissera même dépérir ses affaires domestiques par le peu de soin qu'il en prendra. Encore sera-ce beaucoup pour lui s'il ne lui arrive rien de pis. De plus, il sera odieux à ses amis et à ses proches, parce qu'il ne voudra rien faire pour eux au delà de ce qui est équitable. L'injuste éprouve un sort

tout contraire ; car, ayant, comme j'ai dit, un grand pouvoir, il en use pour l'emporter toujours sur les autres. C'est sur un homme de ce caractère qu'il faut jeter les yeux, si tu veux comprendre combien l'injustice est plus avantageuse que la justice. Tu le comprendras encore mieux, si tu considères l'injustice parvenue à son comble, dont l'effet est de rendre très-heureux celui qui la commet, et très-malheureux ceux qui en sont les victimes, et qui ne veulent pas repousser l'injustice par l'injustice. Je parle de la tyrannie, qui ne met point en œuvre la fraude et la violence à dessein de s'emparer peu à peu, et comme en détail, du bien d'autrui, mais qui, ne respectant ni le sacré ni le profane, envahit d'un seul coup les fortunes des particuliers et celle de l'Etat. Si quelqu'un est pris comme coupable d'un de ces faits, il est châtié et accablé du plus grand déshonneur. En effet, selon la nature de la faute qu'ils ont commise, on les traite de sacriléges, de ravisseurs, de fripons, de brigands ; mais quelqu'un qui s'est rendu maître des biens et de la personne de ses concitoyens, au lieu de ces noms détestés, est comblé d'éloges : il est regardé comme un homme heureux par ceux qu'il a réduits à l'esclavage, et par les autres qui ont connaissance de son forfait ; car, si on blâme l'injustice, ce n'est pas qu'on craigne de la commettre, c'est qu'on craint de la souffrir. Ainsi donc, Socrate, l'injustice dans toute son intégrité est plus forte, plus libre, plus puissante que la justice, et, comme je disais d'abord, la justice est ce qui est avantageux au plus fort, et l'injustice ce qui lui est utile et profitable. »

Thrasymaque, après nous avoir versé, comme un baigneur, ce long discours dans les oreilles, se leva comme pour s'en aller ; mais la compagnie le retint et l'engagea à rendre raison de ce qu'il venait d'avancer. Je l'en priai moi-même instamment et je lui dis : « Eh quoi ! divin Thrasymaque, peux-tu songer à sortir d'ici après avoir jeté un pareil discours ? Ne faut-il pas auparavant que nous apprenions de toi, ou que tu voies toi-même si la chose est en effet comme tu dis ? Crois-tu donc que la chose que tu as entrepris de définir soit de si peu d'importance ? Ne s'agit-il pas de décider quelle règle de conduite chacun de nous doit suivre, pour goûter pendant la vie le plus parfait bonheur ? — Qui vous a dit que je pensais autrement ? dit Thrasymaque. — Il me paraît que tu ne te mets guère en peine de nous, et qu'il t'importe peu que nous vivions heureux ou non, faute d'être instruits de ce que tu prétends savoir. Mais, homme plein de bonté, montre-le-nous, car tu n'auras pas mal placé ton bienfait en obligeant tous ceux qui sont ici. Je te dirai ce que je pense : tu ne me persuaderas point que l'injustice soit plus avantageuse que la justice, même quand on aurait toute licence d'accomplir ses désirs quels qu'ils fussent. Oui, Thrasymaque, que le méchant ait le pouvoir de faire le mal, soit par force, soit par adresse, cependant je ne croirai jamais que son état soit préférable à celui de l'homme juste. Je ne suis peut-être pas le seul ici à penser de la sorte. Prouve-nous donc, homme divin, que nous sommes dans l'erreur en préférant la justice à l'injustice.

— Et comment veux-tu que je le prouve mieux ? Si ce que j'ai dit ne t'a pas persuadé, que puis-je faire de plus ? Faut-il que je fasse entrer de force mes raisons dans ton esprit ? — Point du tout ; mais d'abord je veux que tu te tiennes à ce que tu as dit, ou si tu y changes quelque chose, fais-le ouvertement et ne cherche point à nous surprendre : car, pour revenir à ce qui a été dit plus haut, tu vois, Thrasymaque, qu'après avoir défini en premier le vrai médecin, l'homme qui prend soin des malades, tu n'as pas cru devoir nous donner avec la même sincérité la définition du berger. Tu nous as dit que le berger, en tant que berger, ne fait que garder ; bien plus, qu'il fait paître le troupeau, en tant que berger, non pour le bien du troupeau, mais plutôt pour un festin, non comme un berger, mais comme un convive qui doit s'en repaître, ou comme un homme cupide qui veut en tirer de l'argent. Certes, les devoirs du berger n'ordonnent que la garde et le bien du troupeau ; car pour ce qui est de la véritable profession de berger, rien ne lui manque, parce que la moindre chose lui est suffisante et très-bonne. Par la même raison, je croyais que nous étions forcés de convenir que toute administration, soit publique, soit particulière, en tant qu'administration

s'occupait uniquement du bien de la chose dont elle était chargée. Penses-tu en effet que ceux qui gouvernent les États, j'entends ceux qui méritent ce titre, en remplissent les devoirs avec plaisir? — Si je le crois? mais j'en suis sûr. — Mais quoi! n'as-tu pas remarqué, Thrasymaque, à l'égard des autres charges publiques, que personne ne veut les exercer pour elles-mêmes; mais qu'on exige un salaire, parce qu'on est persuadé qu'elles ne sont utiles par leur nature qu'à ceux pour qui on les exerce? et dis-moi, je te prie, les arts ne sont-ils pas distingués les uns des autres par leurs différents effets? Réponds-moi selon ta pensée, si tu veux que nous convenions de quelque chose. — Ils sont distingués par leurs effets. — Chacun d'eux procure donc aux hommes un avantage qui lui est propre; la médecine, la santé; le pilotage, la sûreté de la navigation, et ainsi des autres. — Sans doute. — Et l'avantage de l'art du mercenaire, n'est-ce pas le salaire? car c'est là son effet propre. Confonds-tu ensemble la médecine et le pilotage? ou si tu veux continuer à parler en termes précis, comme tu as fait d'abord, diras-tu que le pilotage et la médecine sont la même chose, s'il arrive qu'un pilote recouvre la santé en exerçant son art, parce qu'il lui est salutaire d'aller sur mer? — Non. — Tu ne diras pas non plus, je pense, que l'art du mercenaire et celui du médecin sont la même chose, parce que le mercenaire se porte bien en exerçant son art? — Non. — Ni que la profession du médecin soit la même que celle du mercenaire, parce que le médecin exigera quelque récompense pour la guérison des malades? — Non. — N'avons-nous pas reconnu que chaque art avait son avantage particulier? — Soit. — S'il est donc un avantage commun à tous les artistes, il est évident qu'il ne peut leur venir que d'un art qu'ils ajoutent tous à celui qu'ils exercent. — Cela peut être. — Nous disons donc que le salaire que reçoivent en commun les artistes, leur vient en qualité de mercenaires. — Eh bien, après? — Ainsi ce n'est point de leur art que leur vient ce salaire; mais, pour parler juste, il faut dire que le but de la médecine est de rendre la santé; celui de l'architecture, de bâtir une maison; et que s'il en revient un salaire au médecin et à l'architecte, c'est qu'ils sont en outre mercenaires. Il en est ainsi des autres arts. Chacun d'eux produit son effet propre, toujours à l'avantage du sujet auquel il est appliqué. Quel profit un artiste retirerait-il de son art, s'il l'exerçait gratuitement? — Aucun. — Son art cesserait-il pour cela d'être utile? — Je ne le crois pas. — Il est donc évident, encore une fois, qu'aucun art, aucune administration n'envisage son propre intérêt, mais, comme nous avons déjà dit, l'intérêt de son sujet, c'est-à-dire du plus faible et non pas du plus fort. C'est pour cela, cher Thrasymaque, que j'ai dit que personne ne s'ingère de gouverner ni de traiter des maux d'autrui gratuitement, mais qu'on exige une récompense : car, si quelqu'un veut exercer son art comme il faut, il ne lui en revient rien pour lui-même, tout l'avantage est pour son sujet. Il a donc fallu, pour engager les hommes à commander, leur proposer quelque récompense, comme de l'argent, des honneurs, où un châtiment s'ils refusent de le faire.

— Comment l'entends-tu, Socrate? dit Glaucon. Je connais bien les deux premières espèces de récompenses; mais je ne connais pas ce châtiment dont tu parles, et je ne sais pas comment à propos de récompense, il s'agit de châtiment. — Tu ne connais pas la récompense des sages, celle qui les détermine à prendre part aux affaires? Ne sais-tu pas que d'être intéressé ou ambitieux, c'est une chose honteuse et qui passe pour telle? — Je le sais. — Les sages ne veulent donc pas entrer dans les affaires dans le dessein de s'y enrichir, ou de se faire rendre des honneurs, parce qu'ils craindraient d'être regardés comme mercenaires, s'ils exigeaient ouvertement quelque salaire pour commander, ou comme voleurs, s'ils détournaient sourdement les deniers publics à leur profit. Ils n'ont pas non plus les honneurs en vue; car ils ne sont point ambitieux. Il faut donc qu'ils soient déterminés à prendre part au gouvernement par quelque puissant motif, comme par la crainte de quelque punition. Et c'est apparemment pour cela qu'on regarde comme quelque chose de honteux de se charger de l'administration publique de son plein gré, sans y être contraint. Or, la plus grande punition pour l'homme de bien, lorsqu'il refuse de gouverner les autres, c'est d'être

gouverné par un plus méchant que soi : c'est cette crainte qui, selon moi, oblige les sages à se charger du gouvernement, non pour leur intérêt, ni pour leur plaisir, mais parce qu'ils y sont forcés par le défaut de sujets autant ou plus dignes de gouverner ; de sorte que s'il se trouvait un État uniquement composé de gens de bien, on y briguerait, je pense, la condition de particulier, comme on brigue aujourd'hui les charges publiques ; et on reconnaîtrait clairement que le vrai magistrat n'a point en vue son propre intérêt, mais celui des sujets. Et chaque citoyen, qui ne serait point fou, persuadé de cette vérité, aimerait mieux être heureux par les soins d'autrui, que de travailler au bonheur des autres.

Je n'accorde donc pas à Thrasymaque que la justice soit l'intérêt du plus fort ; mais nous examinerons ce point une autre fois. Ce qu'il a ajouté touchant la condition du méchant, qu'il dit être plus heureuse que celle de l'homme juste, me paraît de plus grande importance. Es-tu aussi de son sentiment, Glaucon ? et entre ces deux partis, lequel choisirais-tu ? — La condition de l'homme juste, comme étant la plus avantageuse, dit Glaucon. — Tu as entendu l'énumération que Thrasymaque vient de faire des biens attachés à la condition du méchant? — Oui ; mais je n'en crois rien. — Veux-tu que nous cherchions quelque moyen de lui prouver qu'il se trompe ? — Pourquoi ne le voudrais-je pas? — Si nous opposons au long discours qu'il vient de faire un autre discours aussi long en faveur de la justice, et lui encore un autre après nous, il nous faudra compter et peser les avantages de part et d'autre ; et de plus, il faudra des juges pour prononcer : au lieu qu'en convenant à l'amiable de ce qui nous paraîtra vrai ou faux, comme nous faisions tout à l'heure, nous serons à la fois les juges et les avocats. — Cela est vrai. — Laquelle de ces deux méthodes te plaît davantage ? — La seconde.

—Réponds-nous donc, Thrasymaque, sur ce que tu as dit en premier lieu. Tu prétends que l'injustice consommée est plus avantageuse que la justice parfaite. — Oui, dit Thrasymaque, et j'en ai dit les raisons. — Quoi donc ? est-ce que tu appelles l'une de ces choses, *vertu*, et l'autre *vice?* — Pourquoi pas ? — Tu donnes probablement le nom de *vertu* à la justice, celui de *vice* à l'injustice ?—Cela va sans dire, homme rare ; moi qui prétends que l'injustice est utile, et que la justice ne l'est pas.— Comment dis-tu donc ?—Tout le contraire. — Quoi ! tu appelleras la justice un vice ? — Pas tout à fait ; mais une généreuse bonhomie.— L'injustice est donc méchanceté ?—Non, c'est sagesse.—Les hommes injustes sont donc *bons* et *sages*, à ton avis ? — Oui ; ceux qui le sont au suprême degré, et qui sont assez puissants pour s'emparer des villes et des empires. Tu crois peut-être que je veux parler des coupeurs de bourses ? Ce n'est pas que ce métier n'ait aussi ses avantages, tant qu'on l'exerce impunément ; mais ces avantages ne sont rien au prix de ceux que je viens de dire.

— Je conçois très-bien ta pensée ; mais ce qui me surprend, c'est que tu donnes à l'injustice les noms de *vertu* et de *sagesse*, et à la justice des noms contraires. — C'est néanmoins ce que je prétends. — Cela est bien dur, et je ne sais plus comment m'y prendre pour te réfuter. Si tu disais simplement, comme d'autres, que l'injustice, quoique utile, est une chose honteuse et mauvaise en soi, on pourrait te répondre ce qu'on répond d'ordinaire. Mais puisque tu vas jusqu'à l'appeler *vertu* et *sagesse*, tu ne balanceras pas sans doute à lui attribuer la force, la beauté, et tous les autres titres qu'on donne communément à la justice. — Tu devines juste.

— Il ne faut pas que je me rebute dans cet examen, tandis que j'aurai lieu de croire que tu parles sérieusement ; car il me paraît, Thrasymaque, que ce n'est point une raillerie de ta part, et que tu penses comme tu dis. — Que je pense ou non comme je dis, que t'importe, si tu ne peux me réfuter ?— Peu m'importe, sans doute ; mais permets-moi de te faire encore une demande. L'homme juste voudrait-il avoir en quelque chose l'avantage sur un autre juste ? — Non, vraiment ; autrement, il ne serait ni aussi complaisant ni aussi simple que je le suppose. — Quoi ! pas même en ce qui concerne une action juste ? — Pas même en cela.—Voudrait-il du moins l'emporter sur l'injuste, et croirait-il pouvoir le faire justement, ou non?—Il croirait pouvoir le faire, il le voudrait même ; mais il ferait d'inutiles

efforts. — Ce n'est pas là ce que je veux savoir. Je ne te demande qu'une chose : si le juste n'aurait ni la prétention ni la volonté de l'emporter sur un autre juste, mais seulement sur l'injuste. — Oui, il a cette dernière prétention. — Et l'injuste, voudrait-il l'emporter sur le juste en injustice? — Oui, sans doute, puisqu'il veut l'emporter sur tout le monde.— Il voudra donc aussi avoir l'avantage sur l'injuste en injustice, et il s'efforcera de l'emporter sur tous. — Assurément. — Ainsi le juste, disons-nous, ne veut pas l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire; au lieu que l'injuste veut l'emporter sur l'un et l'autre. — C'est fort bien dit. — L'injuste est intelligent et habile, et le juste n'est ni l'un ni l'autre. — Cela est encore bien. — L'injuste ressemble donc à l'homme intelligent et habile, et le juste ne lui ressemble point? — Sans doute, celui qui est tel ressemble à ceux qui sont ce qu'il est; et celui qui n'est pas tel ne leur ressemble pas. — Fort bien; chacun d'eux est donc tel que ceux à qui il ressemble? — Eh oui, te dit-on. — Thrasymaque, ne dis-tu pas d'un homme qu'il est musicien; d'un autre qu'il ne l'est pas? — Oui. — Lequel des deux est intelligent, lequel ne l'est pas? — Le musicien est intelligent, l'autre ne l'est pas. — L'un, comme intelligent, est habile; l'autre est inhabile par la raison contraire. — Oui. — N'est-ce pas la même chose à l'égard du médecin? — Oui.

— Crois-tu qu'un musicien qui monte sa lyre voulût tendre ou lâcher les cordes de son instrument plus qu'un autre musicien? — Non. — Plus que ne le ferait un homme ignorant dans la musique? — Sans contredit. — Et le médecin voudrait-il, dans la prescription du boire et du manger, l'emporter sur un autre médecin, ou sur l'art même qu'il professe? — Non. — Et sur qui n'est pas médecin? — Oui. — Vois si, à l'égard de quelque science que ce soit, il te semble que le savant veuille avoir l'avantage, dans ce qu'il dit et dans ce qu'il fait, sur un autre versé dans la même science, ou s'il n'aspire qu'à faire la même chose dans les mêmes rencontres? — La chose pourrait bien être telle que tu dis. — L'ignorant ne veut-il pas, au contraire, l'emporter sur le savant et sur l'ignorant? — Cela peut être. — Mais le savant est *sage*. — Oui. — Le sage est habile. — Oui. — Ainsi celui qui est habile et sage ne veut pas l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire. — Il y a apparence. — Au lieu que celui qui est inhabile et ignorant veut l'emporter sur l'un et sur l'autre. — Soit.

— N'as-tu pas avoué, Thrasymaque, que l'injuste veut l'emporter sur son semblable et sur son contraire? — Je l'ai avoué. — Et que le juste ne veut point l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire? — Oui. — Le juste ressemble à l'homme sage et habile, et l'injuste à celui qui est inhabile et ignorant? — Cela peut être. — Mais nous sommes convenus qu'ils étaient l'un et l'autre tels que ceux à qui ils ressemblaient. — Nous en sommes convenus. — Il est donc évident que le juste est habile et sage, et l'injuste ignorant et inhabile. »

Thrasymaque convint de tout cela, mais non pas aussi aisément que je le raconte; je lui arrachai ces aveux avec une peine infinie. Il suait à grosses gouttes, d'autant plus qu'il faisait grand chaud. Je le vis rougir pour la première fois. Après que nous fûmes tombés d'accord que la justice était habileté et vertu, et l'injustice vice et ignorance : « Regardons, lui dis-je, ce point comme une chose décidée. Nous avons dit de plus que l'injustice avait la *force* en partage. Ne t'en souvient-il pas, Thrasymaque? — Je m'en souviens; mais je ne suis pas content de ce que tu viens de dire, et j'ai de quoi y répondre. Je sais bien que si j'ouvre seulement la bouche, tu diras que je fais une harangue. Laisse-moi donc la liberté de parler; ou si tu veux interroger, fais-le; je te répondrai par des signes de tête, comme on fait aux contes de bonnes femmes. — Ne dis rien, je te conjure, contre ta pensée.

— Puisque tu ne veux pas que je parle comme il me plaît, je dirai tout ce qu'il te plaira : que souhaites-tu de plus? — Rien, sinon que tu répondes comme je viens de t'en prier, si toutefois tu le veux bien. Je vais t'interroger. — Interroge. — Je te demande donc, pour reprendre la suite de notre discussion, ce que c'est que la justice comparée à l'injustice : tu as dit, ce me semble, que celle-ci était plus forte et plus puissante. — Mais que vas-tu

dire de nouveau? — Si la justice est habileté et vertu, il me sera facile de montrer qu'elle est plus forte que l'injustice; et il n'est personne qui n'en convienne, puisque l'injustice est ignorance. Mais, sans m'arrêter à cette preuve, en voici une autre. N'y a-t-il pas d'État qui porte l'injustice jusqu'à oser attenter à la liberté des autres États, et en tenir même plusieurs en esclavage? — Sans doute, il y en a. Mais cela ne doit arriver qu'à un État très-bien gouverné, et qui portera l'injustice à son comble. — Je sais que c'est ce que tu as dit. Ce que je voudrais savoir, c'est si un État qui se rend maître d'un autre État peut venir à bout de cette entreprise sans mettre la justice de la partie, ou s'il sera contraint de se servir d'elle.

— Si la justice est habileté, comme tu disais tout à l'heure, il faudra que cet État y ait recours; mais si la chose est telle que j'ai dit, il emploiera l'injustice. — Je te sais gré, Thrasymaque, de ce que tu réponds si à propos, et autrement que par des signes de tête. — C'est pour t'obliger ce que j'en fais. — J'en suis reconnaissant. Fais-moi encore la grâce de me dire si un État, une armée, une troupe de brigands, de voleurs, ou toute autre société, pourrait réussir dans ses entreprises injustes, si les membres qui la composent violaient, les uns à l'égard des autres, toutes les règles de la justice. — Elle ne le pourrait pas. — Et s'ils les observaient?—Elle le pourrait. — N'est-ce point parce que l'injustice fait naître des séditions, des haines et des combats; au lieu que la justice entretient la paix et la concorde? — Soit, pour ne point avoir de démêlé avec toi. — Tu fais bien. Mais si c'est le propre de l'injustice d'engendrer des haines et des dissensions partout où elle se trouve, elle produira sans doute le même effet parmi les hommes, soit libres, soit esclaves, et les mettra dans l'impuissance de rien entreprendre en commun? — Oui. — Et, si elle se trouve en deux hommes, ne seront-ils pas toujours en dissension et en guerre? Ne se haïront-ils pas mutuellement autant qu'ils haïssent les justes? — Sans doute. — Mais quoi! pour ne se rencontrer que dans un seul homme, l'injustice perdra-t-elle sa propriété, ou bien la conservera-t-elle?—A la bonne heure, qu'elle la conserve.

— Telle est donc la nature de l'injustice, soit qu'elle se rencontre dans un État, dans une armée ou dans quelque autre société, de la mettre en premier lieu dans une impuissance absolue de rien entreprendre, par les querelles et les séditions qu'elle y excite; en second lieu, de la rendre ennemie d'elle-même et de tous ceux qui lui sont contraires, c'est-à-dire des gens de bien. Cela n'est-il pas vrai? — Oui. — Ne se trouvât-elle que dans un seul homme, elle produira les mêmes effets : elle le mettra d'abord dans l'impossibilité d'agir, par les séditions qu'elle excitera dans son âme, et par l'opposition continuelle où il sera avec lui-même; ensuite il sera son propre ennemi, et celui de tous les justes : n'est-ce pas? — Oui. — Mais les dieux ne sont-ils pas justes aussi? — A la bonne heure. — L'injuste sera donc ennemi des dieux, et le juste en sera l'ami. — Tire bravement telle conséquence qu'il te plaira, je ne m'y opposerai pas, pour ne point me brouiller avec ceux qui nous écoutent.

— Pousse donc la complaisance jusqu'au bout, et continue à me répondre. Nous venons de voir que les gens de bien sont meilleurs, plus habiles et plus forts que les méchants; que ceux-ci ne peuvent rien entreprendre avec d'autres; et, lorsque nous avons supposé que l'injustice ne les empêchait pas d'exécuter en commun quelque dessein, cette supposition n'était pas selon l'exacte vérité; car, s'ils étaient tout à fait injustes, ils ne s'abstiendraient entre eux d'aucune injustice. Au contraire, il est évident qu'ils gardent entre eux quelque forme de justice; que c'est elle qui les empêche de s'entre-nuire dans le temps qu'ils nuisent aux autres, et que c'est par elle qu'ils viennent à bout de leurs desseins. A la vérité, c'est l'injustice qui leur fait former des entreprises criminelles; mais ils ne sont méchants qu'à demi; car ceux qui sont méchants et injustes tout à fait sont aussi dans une impuissance absolue d'agir. C'est ainsi que je conçois la chose, et non comme tu l'as dite d'abord. Il nous reste à examiner si la condition du juste est meilleure et plus heureuse que celle de l'injuste. J'ai lieu de le croire sur ce qui a précédé. Mais examinons la chose plus à fond, d'autant plus qu'il n'est pas ici

question d'une bagatelle, mais de ce qui doit faire la règle de notre vie. — Examine donc.

— C'est ce que je vais faire. Réponds-moi. Le cheval n'a-t-il pas une fonction qui lui est propre? — Oui. — N'appelles-tu pas fonction d'un cheval ou de quelque autre animal, ce qu'on ne peut faire, ou du moins bien faire que par son moyen? — Je n'entends pas. — Prenons-nous-y d'une autre manière. Peux-tu voir autrement que par les yeux? — Non. — Entendre autrement que par les oreilles? — Non. — Nous pouvons donc dire avec raison que c'est là leur fonction? — Oui. — Ne pourrait-on pas tailler la vigne avec un couteau, un tranchet ou quelque autre instrument? — Sans doute. — Mais il n'en est pas de plus commode qu'une serpette, faite exprès pour cela. — Sans doute. — Ne dirons-nous pas que c'est là sa fonction? — Oui. — Tu comprends à présent que la fonction d'une chose est ce qu'elle seule peut faire, ou ce qu'elle fait mieux qu'aucune autre? — Je comprends, et ce que tu dis me paraît vrai. — Fort bien. Tout ce qui a une fonction particulière n'a-t-il pas aussi une vertu qui lui est propre? Et, pour revenir aux exemples dont je me suis déjà servi, les yeux ont leur fonction, disons-nous. — Oui. — Ils ont donc aussi une vertu qui leur est propre? — Oui. — N'en est-il pas de même des oreilles et de toute autre chose? — Oui. — Les yeux pourraient-ils s'acquitter de leur fonction s'ils n'avaient pas la vertu qui leur est propre, ou si, au lieu de cette vertu, ils avaient le vice contraire? — Comment le pourraient-ils; car tu parles sans doute de la cécité substituée à la faculté de voir? — Quelle que soit la vertu des yeux, peu importe; ce n'est pas ce que je veux savoir. Je demande seulement, en général, si chaque chose s'acquitte bien de sa fonction par la vertu qui lui est propre; et mal par le vice contraire? — Cela est comme tu dis. — Ainsi, les oreilles privées de leur vertu propre s'acquitteront mal de leur fonction? — Oui. — Ne peut-on pas en dire autant de toute autre chose? — Je le pense ainsi.

— Voyons ceci à présent. L'âme n'a-t-elle pas sa fonction, qu'aucune autre chose qu'elle ne pourrait remplir, comme de *prendre soin*, de *gouverner*, de *délibérer*, et ainsi du reste? Peut-on attribuer ces fonctions à quelque autre chose qu'à l'âme, et n'avons-nous pas droit de dire qu'elles lui sont propres? — Cela est vrai. — Vivre, n'est-ce pas encore une des fonctions de l'âme? — Très-certainement. — L'âme n'a-t-elle pas aussi sa vertu particulière? — Sans doute. — L'âme, privée de cette vertu, pourra-t-elle jamais s'acquitter bien de ses fonctions? — Cela est impossible. — C'est donc une nécessité que l'âme méchante pense et gouverne mal; au contraire, celle qui est bonne fera bien tout cela. — C'est une nécessité.

— Mais ne sommes-nous pas demeurés d'accord que la justice était une vertu, et l'injustice un vice de l'âme? — Nous en sommes demeurés d'accord. — Par conséquent l'âme juste et l'homme juste vivront bien, et l'homme injuste vivra mal. — Cela doit être selon ce que tu dis. — Mais celui qui vit bien est heureux; celui qui vit mal est malheureux. — Qui en doute? — Donc le juste est heureux, et l'injuste malheureux. — Soit. — Mais il n'est point avantageux d'être malheureux; il l'est au contraire d'être heureux. — Qui te dit le contraire? — Il est donc faux, divin Thrasymaque, que l'injustice soit plus avantageuse que la justice? — Régale-toi de ces beaux discours, Socrate, et que ce soit là ton festin des Bendidées [1].

— C'est à toi que j'en suis redevable, puisque tu t'es adouci, et que tu as quitté la colère où tu étais contre moi. Cependant je n'ai point été régalé comme j'aurais voulu. C'est ma faute, et non la tienne. Il m'est arrivé la même chose qu'aux gourmands, qui se jettent sur tous les mets à mesure qu'on les apporte, et qui n'en savourent aucun. Avant que d'avoir résolu parfaitement la première question qui a été proposée sur la nature de la justice, j'ai recherché si elle était vice ou vertu, habileté ou ignorance. Un autre propos est ensuite venu se jeter à la traverse, savoir, si l'injustice est plus avantageuse que la justice; je n'ai pu m'empêcher de quitter le premier pour passer à celui-ci. De sorte que je n'ai rien appris de tout cet entretien; car, ne sachant point ce que c'est que la justice, comment pourrais-je savoir si c'est une vertu ou non, et si celui qui la possède est heureux ou malheureux?

[1] Voyez la note au commencement de ce livre.

LIVRE SECOND.

ARGUMENT.

Avant d'établir la nature de la justice, Platon examine les opinions reçues dans le monde à ce sujet. Il montre que ces opinions conduisent directement à l'hypocrisie, c'est-à-dire à tous les crimes revêtus des apparences de la vertu. On instruit la jeunesse dans cette pensée, que la vertu ne produit que des peines; on ajoute que pour jouir du sort le plus heureux, il suffit de savoir allier l'injustice aux apparences de l'honnêteté. Un pareil état de choses serait la mort de la république : beau tableau de l'homme juste et du méchant. Il ne s'agit pas de savoir si l'injustice triomphe toujours, mais si l'homme injuste est heureux : ainsi la question s'agrandit. Le résultat de ce livre sera de montrer les différences essentielles du bien et du mal, et de cette distinction bien établie sortira naturellement la définition du juste et de l'injuste.

Je crus, après avoir parlé de la sorte, que l'entretien était fini; mais ce n'en était encore que le prélude. Glaucon fit paraître en cette occasion son courage ordinaire; il ne voulut pas se rendre comme Thrasymaque; mais prenant la parole : « Socrate, me dit-il, te suffit-il de paraître nous avoir persuadés que la justice est en tous sens préférable à l'injustice ? Ou veux-tu nous le persuader en effet ? — Je le voudrais, lui dis-je, si cela était en mon pouvoir.

— Tu n'as donc pas encore fait ce que tu prétends. Car dis-moi : n'est-il pas une espèce de biens que nous souhaitons et que nous recherchons pour eux-mêmes, sans nous mettre en peine de leurs suites ? comme la joie et les autres voluptés qui sont sans aucun mélange de mal, ne dût-il nous en revenir d'autre avantage que le plaisir d'en jouir? — Oui, il y a, ce me semble, des biens de cette nature. — Mais quoi? N'en est-il pas d'autres que nous aimons pour eux-mêmes et pour leurs suites : le bon sens, par exemple, la vue, la santé? Car ces deux motifs nous portent également à les embrasser. — Cela est vrai. — Ne vois-tu pas une troisième espèce de biens, comme se livrer aux exercices du corps, prendre soin de sa santé, exercer la médecine ou toute autre profession lucrative ? Ces biens, dirions-nous, sont des biens pénibles, mais utiles; nous ne les recherchons pas pour eux-mêmes, mais pour les salaires, et les autres avantages qui viennent à leur suite. — Je reconnais cette troisième espèce de biens. Mais où veux-tu en venir?—En laquelle de ces trois classes mets-tu la justice?— Je la mets dans la plus belle, dans celle des biens que doivent aimer pour eux-mêmes et pour les suites ceux qui veulent être véritablement heureux. — Ce n'est pas le sentiment du commun des hommes, qui la mettent au rang des biens pénibles, qui ne méritent nos soins qu'à cause de la gloire et des récompenses qui en sont le fruit, et qu'on doit fuir pour eux-mêmes, parce qu'ils coûtent trop à la nature. —Je sais qu'on pense d'ordinaire de la sorte; c'est pour cette raison que Thrasymaque la rejette, et donne tant d'éloges à l'injustice. Mais il faut que j'aie l'esprit bien obtus.

— Je veux voir si tu seras de mon avis. Écoute-moi. Il me semble que Thrasymaque, comme un serpent apprivoisé par des charmes, s'est rendu trop tôt à tes discours. Pour moi, je ne suis pas tout à fait content de ce qui a été dit, de part et d'autre, pour la justice et pour l'injustice. Je veux connaître quelle est leur nature, et quels effets l'une et l'autre produit immédiatement dans l'âme. Je ne veux pas qu'on fasse aucune attention aux récompenses qui y sont attachées, ni à aucune de leurs suites, bonnes ou mauvaises. Voici donc ce que je vais faire, si tu le trouves bon.

Je reprendrai l'objection de Thrasymaque. Je dirai d'abord ce que c'est que la justice, selon l'opinion commune, et d'où on lui fait tirer son origine. Je ferai voir ensuite que tous ceux qui la pratiquent ne la regardent pas comme un bien, mais qu'ils s'y soumettent comme à une nécessité. Enfin, je montrerai qu'ils ont raison d'agir ainsi, parce que la condition du méchant est infiniment plus avantageuse que celle du juste, à ce qu'on dit; car pour moi, Socrate, je n'ai pas encore pris mon parti : mais j'ai les oreilles si souvent rebattues de discours semblables à celui de Thrasymaque, que je ne sais à quoi m'en tenir. Je n'ai encore entendu personne qui me prouvât comme il faut que la justice est préférable à l'injustice. Je veux l'entendre louer en elle-même et pour elle-même : et c'est de toi principalement que j'attends cet éloge. C'est pourquoi je vais m'étendre sur les avantages de la condition du méchant. Tu verras par là comment je souhaite que tu t'y prennes pour blâmer l'injustice et louer la justice. Vois si ces conditions te plaisent. — Assurément, c'est ce qui me plaît le plus, car de quel autre sujet un homme sensé pourrait-il s'entretenir plus souvent et plus volontiers ?

— C'est bien parlé. Écoute donc ce que je t'ai promis de dire, savoir, la nature et l'origine de la justice. C'est, dit-on, un bien en soi de commettre l'injustice, et un mal de la souffrir. Mais il y a plus de mal à la souffrir que de bien à la commettre. C'est pourquoi, après que les hommes eurent essayé des deux, et se furent nui longtemps les uns aux autres, les plus faibles, ne pouvant éviter les attaques des plus forts, ni les attaquer à leur tour, jugèrent qu'il était de l'intérêt commun d'empêcher qu'on ne fît et qu'on ne reçût aucun dommage. De là, dit-on, prirent naissance les lois et les constitutions, et l'on appela les préceptes des lois légitimes et justes. Telle est l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien, qui consiste à pouvoir être injuste impunément, et le plus grand mal, qui consiste à ne pouvoir se venger de l'injure qu'on a soufferte. On s'est attaché à la justice, non qu'elle soit un bien en elle-même, mais parce que l'impuissance où l'on est de nuire aux autres la fait regarder comme telle. Car celui qui peut être injuste, et qui est vraiment homme, n'a garde de s'assujettir à une pareille convention; ce serait folie de sa part. Voilà, Socrate, quelle est la nature de la justice; voilà la source d'où on prétend qu'elle a pris naissance. Et pour te prouver encore mieux qu'on n'embrasse la justice que malgré soi, et parce qu'on est hors d'état de nuire aux autres, faisons une supposition. Donnons à l'homme de bien et au méchant un égal pouvoir de faire tout ce qui leur plaira. Suivons-les ensuite, et voyons où la passion les conduira l'un et l'autre. Nous ne tarderons pas à surprendre l'homme de bien marchant sur la trace du méchant, entraîné comme lui par le désir d'acquérir sans cesse davantage ; désir dont toute nature poursuit l'accomplissement, comme d'une chose bonne en soi ; mais que la loi réprime et réduit par force au respect de l'égalité. Quant au pouvoir de tout faire, que je leur accorde, qu'il aille aussi loin que celui de Gygès, un des ancêtres du Lydien.

« Il était, dit-on, berger du roi de Lydie. Après un orage et de violentes secousses, la terre s'entr'ouvrit à l'endroit même où il paissait ses troupeaux : frappé d'étonnement à cette vue, il descendit par cette ouverture, et vit, entre plusieurs autres choses surprenantes, un cheval d'airain, aux flancs duquel était une porte : il aperçut un cadavre d'une taille plus qu'humaine. Ce cadavre était nu; il avait seulement au doigt un anneau d'or; Gygès le prit, et se retira. Ensuite les bergers s'étant assemblés à leur ordinaire au bout du mois, pour rendre compte au roi de l'état de leurs troupeaux, Gygès vint à cette assemblée portant au doigt son anneau, et s'assit parmi les bergers. Ayant tourné par hasard le chaton de la bague en dedans de la main, il devint aussitôt invisible, de sorte qu'on parla de lui comme s'il eût été absent. Étonné de ce prodige, il remit le chaton en dehors, et redevint visible : ayant remarqué cette vertu de l'anneau, il la vérifia par plusieurs expériences, et il éprouva toujours qu'il devenait invisible lorsqu'il en tournait le chaton en dedans, et visible lorsqu'il le tournait en dehors : en conséquence, il se fit nommer parmi les bergers qui devaient aller rendre compte au roi. Étant arrivé au palais, il corrompt la reine,

et, avec son aide, il se défait du roi et s'empare du trône.

« Or, s'il y avait deux anneaux de cette espèce, et qu'on en donnât un à l'homme de bien et l'autre au méchant, il ne se trouverait probablement personne d'un caractère assez ferme pour persévérer dans la justice et pour s'abstenir de toucher au bien d'autrui, quoiqu'il pût impunément emporter de la place publique tout ce qu'il voudrait, entrer dans les maisons, abuser de toutes sortes de personnes, tuer les uns, tirer les autres des fers, et faire tout ce qu'il lui plairait, avec un pouvoir égal à celui des dieux. Au reste, il ne ferait que suivre en cela l'exemple du méchant; ils tendraient tous deux au même but, et rien ne prouverait mieux qu'on n'est pas juste de plein gré, mais par nécessité; que ce n'est point en soi un bien de l'être, puisqu'on devient injuste dès le moment qu'on croit pouvoir l'être sans crainte. Car tout homme croit dans le fond de l'âme, et avec raison, disent les partisans de l'injustice, qu'elle est plus avantageuse que la justice; en sorte que si quelqu'un, ayant reçu un tel pouvoir, ne voulait faire tort à personne ni toucher au bien d'autrui, on le regarderait comme le plus malheureux et le plus insensé de tous les hommes. Cependant tous feraient en public l'éloge de sa vertu, mais à dessein de se tromper mutuellement, et dans la crainte d'éprouver eux-mêmes quelque injustice.

« Ceci posé, je ne vois qu'un moyen de prononcer sûrement sur la condition des deux hommes dont nous parlons : c'est de les considérer à part l'un et l'autre dans le plus haut degré de justice et d'injustice. Pour cela, n'ôtons au méchant aucune partie de l'injustice, ni aucune partie de justice à l'homme de bien, mais supposons-les chacun parfait dans le genre de vie qu'il a embrassé. Que le méchant, semblable à ces pilotes habiles ou à ces grands médecins qui voient tout d'un coup jusqu'où leur art peut aller, qui prennent sur-le-champ leur parti sur le possible et l'impossible, et qui, lorsqu'ils ont fait quelque faute, savent adroitement la réparer; que le méchant, dis-je, conduise ses entreprises injustes avec tant d'adresse, qu'il ne soit pas découvert ; car s'il se laisse surprendre en faute, ce n'est plus un habile homme. Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être. Donnons-lui donc, ainsi que j'ai dit, une injustice parfaite; qu'en commettant les plus grands crimes il sache se faire la réputation d'honnête homme; et s'il vient à broncher, qu'il puisse se relever aussitôt; qu'il soit assez éloquent pour persuader son innocence à ceux devant qui on l'accusera ; assez hardi et assez puissant, soit par lui-même, soit par ses amis, pour emporter par la force ce qu'il ne pourra obtenir autrement.

« Mettons à présent vis-à-vis de lui l'homme de bien, dont le caractère est la franchise et la simplicité, et *qui*, comme dit Eschyle :

Est plus jaloux d'être bon que de le paraître [1].

Otons-lui même la réputation d'honnête homme; car s'il passe pour tel, il sera en conséquence comblé d'honneurs et de biens; et nous ne pourrons plus juger s'il aime la justice pour elle-même, ou pour les honneurs et les biens qu'elle lui procure. En un mot, dépouillons-le de tout, hormis de la justice ; et pour mettre entre lui et l'autre une parfaite opposition, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes, sans avoir jamais commis la moindre injustice; de sorte que sa vertu soit mise aux plus rudes épreuves, et qu'elle ne soit ébranlée ni par l'infamie ni par les suites de l'infamie ; mais que, jusqu'à la mort, il marche d'un pas inébranlable dans les sentiers de la justice, passant toute sa vie pour un méchant, tout juste qu'il est. C'est à la vue de ces modèles, l'un de justice, l'autre d'injustice consommée, que je veux que vous prononciez sur le bonheur du juste et du méchant.

— Avec quelle précision et quelle rigueur, mon cher Glaucon, tu te dépouilles de tout ce qui est étranger au jugement que nous devons porter ! — J'y apporte le plus d'exactitude que je puis. Après les avoir supposés tels que je viens de dire, il n'est pas malaisé, ce me semble, de juger du sort qui les attend l'un et l'autre. Disons-le néanmoins, et si ce que je vais dire te paraît trop fort, souviens-toi, Socrate, que je ne parle pas de mon chef, mais

[1] *Sept. ad Theb.*, v. 598.

au nom de ceux qui préfèrent l'injustice à la justice. Car ils diront, le juste, tel que je l'ai dépeint, sera fouetté, torturé, mis aux fers, on lui brûlera les yeux; enfin, après lui avoir fait souffrir tous les maux, on le mettra en croix, et par là on lui fera sentir qu'il ne faut pas s'embarrasser d'être juste, mais de le paraître. C'est donc bien plutôt au méchant qu'on doit appliquer les paroles d'Eschyle; parce que, ne réglant pas sa conduite sur l'opinion des hommes, et s'attachant à quelque chose de réel et de solide, il ne veut point paraître méchant, mais l'être en effet :

Son habileté féconde conçoit et enfante heureusement les plus beaux projets[1].

Avec la réputation d'honnête homme, il a toute autorité dans l'État; il s'allie, lui et ses enfants, aux meilleures familles, il forme toutes les liaisons qu'il lui plaît. Outre cela, il tire avantage de tout, parce que le crime ne l'effraye point. A quelque chose qu'il prétende, soit en public, soit en particulier, il l'emporte sur tous ses concurrents : il s'enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, offre aux dieux des sacrifices et des présents magnifiques, et se concilie la bienveillance des dieux et des hommes bien plus aisément et plus sûrement que le juste : d'où l'on peut conclure avec vraisemblance, qu'il est aussi plus chéri des dieux. C'est ainsi, Socrate, que les partisans de l'injustice prétendent que la condition de l'homme injuste est plus heureuse que celle du juste, de quelque côté qu'on l'envisage, du côté des dieux ou des hommes. »

Lorsque Glaucon eut fini de parler, je me disposais à lui répondre ; mais son frère Adimante, prenant la parole, me dit : « Socrate, crois-tu que la thèse soit suffisamment développée ? — Et pourquoi non ? lui dis-je. — Mon frère a oublié l'essentiel. — Eh bien ! tu sais le proverbe, qui dit que le frère vienne au secours de son frère. Ainsi, supplée à ce qu'il a omis. Il en a cependant dit assez pour me mettre hors de combat et hors d'état de défendre la justice. — Tu ne dis rien : il faut que tu m'écoutes à mon tour ; je vais t'exposer un discours tout contraire au sien : c'est celui de ceux qui prennent le parti de la justice contre l'injustice. Cette opposition rendra plus sensible ce que Glaucon me paraît avoir en vue.

« Les pères recommandent la justice à leurs enfants, et les maîtres à leurs élèves. Est-ce en vue de la justice même? Non, mais en vue des avantages qui y sont attachés, afin que la réputation d'honnête homme leur procure des dignités, des alliances honorables, et tous les autres biens dont Glaucon a fait mention. Ils vont encore bien plus loin que lui. Ils leur parlent des faveurs que les dieux versent à pleines mains sur les justes, et ils ne tarissent point sur ce sujet. Ils citent le bon Hésiode et Homère; le premier dit que

Les dieux font rapporter des glands aux branches les plus élevées des chênes; ils couvrent d'abeilles celles du milieu pour les justes, et font que leurs agneaux succombent sous le poids de leur toison[1]; il parle encore de beaucoup d'autres bienfaits.

Quant au second, il dit à peu près la même chose :

Lorsqu'un bon roi, image des dieux, rend la justice à ses sujets, la terre ouvre pour lui son sein fertile, ses vergers abondent en fruits : la fécondité multiplie ses troupeaux, et la mer fournit à sa table les mets les plus exquis[2].

Musée et son fils enchérissent sur eux, et promettent aux justes de la part des dieux des récompenses encore plus grandes. Ils les conduisent après la mort dans les Champs-Élysées, les font asseoir à table couronnés de fleurs, et passer leur vie dans les festins, comme si une ivresse éternelle était la plus belle récompense de la vertu. Selon d'autres, ces récompenses ne se bornent point à leurs personnes. L'homme saint et fidèle à ses serments revit dans sa postérité, qui se perpétue d'âge en âge. Tels sont les motifs des éloges qu'ils donnent à la justice. Pour les méchants et les impies, ils les plongent aux enfers dans la boue, et les condamnent à porter de l'eau dans un crible. Ils ajoutent que pendant leur vie il n'est point d'affronts ni de

[1] Æschil., p. 100, edit. H. Steph.

[1] Hes., *Op. et dies*, v. 232.
[2] Hom., *Odyss.*, XIX, v. 109.

supplices auxquels leurs crimes ne les exposent, et tout ce que Glaucon a dit des justes qui passent pour méchants, ils le disent des méchants mêmes, et rien de plus. Voilà le précis de leurs discours en faveur du juste et contre l'injuste.

« Écoute à présent, Socrate, un langage bien différent touchant la justice et l'injustice ; langage que le peuple et les poëtes ont sans cesse à la bouche. Ils disent tous de concert que rien n'est plus beau, ni en même temps plus difficile et plus pénible que la tempérance et la justice ; qu'il n'est au contraire rien de plus doux que l'injustice et le libertinage ; rien qui coûte moins à la nature ; que ces choses ne sont honteuses que dans l'opinion des hommes, et parce que la loi l'a voulu ainsi ; mais qu'il n'en est pas de même dans la pratique ; que les actions injustes sont plus utiles que les justes ; que la plupart des hommes sont portés à honorer et à regarder comme heureux le méchant qui a des richesses et du crédit ; à mépriser et à fouler aux pieds le juste, s'il est faible et indigent, quoiqu'ils conviennent que le juste est meilleur que le méchant.

« Mais de tous ces discours, les plus étranges sont ceux qu'ils tiennent au sujet des dieux et de la vertu. Les dieux, disent-ils, n'ont souvent pour les hommes vertueux que des maux et des disgrâces, tandis qu'ils comblent les méchants de prospérités. De leur côté, les sacrificateurs et les devins, obsédant les maisons des riches, leur persuadent que s'ils ont commis quelque péché, eux ou leurs ancêtres, ce péché peut être expié par des sacrifices et des enchantements, par des fêtes et des jeux, en vertu du pouvoir que les dieux ont donné aux ministres de la religion. Que si quelqu'un a un ennemi auquel il veut nuire, homme de bien ou méchant, peu importe, il peut à peu de frais lui faire du mal ; qu'ils ont certains secrets pour lier le pouvoir des dieux, et en disposer à leur gré. Ils confirment tout cela par l'autorité des poëtes. Pour prouver combien il est aisé d'être méchant, ils citent ces vers d'Hésiode :

Si grande que soit la foule, on peut marcher à l'aise dans le chemin du vice ; la voie est unie, elle est près de chacun de nous. Au contraire, les dieux ont placé devant la vertu les travaux et les sueurs, et le sentier qui y conduit est long et escarpé [1].

« Et pour montrer qu'il est facile d'apaiser les dieux, ils allèguent ces vers d'Homère :

Les dieux mêmes se laissent fléchir ; et quand on a transgressé leur loi, on peut les apaiser par des libations et des sacrifices [2].

« Quant aux rites des sacrifices, ils produisent une foule de livres, composés par Musée et par Orphée, qu'ils font descendre, celui-ci d'une Muse, celui-là de la Lune. Ils font accroire non-seulement à des particuliers, mais à des villes entières, qu'au moyen de victimes et de jeux on peut expier les péchés des vivants et des morts ; ils appellent *Télètes* les sacrifices institués pour délivrer des maux de l'autre vie, et ils prétendent que ceux qui négligent de sacrifier doivent s'attendre aux plus grands tourments dans les enfers.

« Or, quelle impression, mon cher Socrate, doivent faire de pareils discours touchant la nature du vice et de la vertu, et l'idée qu'en ont les dieux et les hommes, sur l'âme d'un jeune homme, doué d'un beau naturel, et d'un esprit capable de tirer des conséquences de tout ce qu'il entend par rapport à ce qu'il doit être, et au genre de vie qu'il doit embrasser pour être heureux ? N'est-il pas vraisemblable qu'il se dira avec Pindare :

Monterai-je avec effort vers le palais qu'habite la justice, ou marcherai-je dans le sentier de la fraude oblique ? Quel guide prendrai-je pour assurer le bonheur de ma vie [3] ?

« Tout ce que j'entends donne à connaître qu'il ne me servira de rien d'être juste, si je n'en ai la réputation ; que la vertu n'a que des travaux et des peines à m'offrir. On m'assure, au contraire, du sort le plus heureux, si je sais allier l'injustice avec la réputation d'honnête homme. Je dois m'en rapporter aux sages ; et puisqu'ils disent que l'apparence de la vertu peut contribuer davantage à mon bonheur que la réalité, je vais me tourner tout entier de ce

[1] Hes., *Op. et dies*, v. 287.

[2] *Iliade*, IX, 493.

[3] Simonidis fragmenta, CXXII, edit. Gaisford, t. I, p. 394.

côté ; je me ferai une enveloppe et comme une enceinte de l'ombre et des dehors de la vertu ; je traînerai après moi le renard rusé et trompeur du sage Archiloque [1]. Si l'on me dit qu'il est difficile au méchant de se cacher longtemps, je répondrai que toutes les grandes entreprises ont leur difficulté, et que, quoi qu'il en puisse arriver, si je veux être heureux, je n'ai point d'autre route à suivre que celle qui m'est tracée par les discours que j'entends. Au reste, pour échapper aux poursuites des hommes, j'aurai des amis et des complices. Il est des maîtres qui m'apprendront l'art de séduire par des discours artificieux le peuple et les juges. J'emploierai donc l'éloquence, et quand elle me manquera, j'échapperai par la force au châtiment de mes crimes.

« Mais la force et l'artifice ne peuvent rien contre les dieux ? S'il n'y en a point, ou s'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas, peu m'importe qu'ils me connaissent ou non pour ce que je suis. S'il y en a, et s'ils prennent part aux affaires des hommes, je ne le sais que par ouï-dire, et par les poëtes, qui en ont fait la généalogie. Or, ces mêmes poëtes m'apprennent qu'on peut les fléchir et détourner leur colère par des sacrifices, des vœux et des offrandes. Il faut les croire en tout, ou ne les croire en rien ; et, s'il faut les en croire, je serai scélérat, et du fruit de mes crimes je ferai aux dieux des sacrifices. Il est vrai qu'étant juste, je n'aurais rien à craindre de leur part, mais aussi je perdrais les avantages attachés à l'injustice ; au lieu que je gagne sûrement à être injuste, et que je n'ai d'ailleurs rien à craindre de la part des dieux, si je les fléchis par des vœux et des prières. Mais je serai puni aux enfers, dans ma personne ou dans celle de mes descendants, pour le mal que j'aurai fait sur la terre. On peut répondre à cela, mon cher, qu'il est des dieux qu'on invoque pour les morts, et des sacrifices particuliers qui ont un grand pouvoir, à ce que disent des villes entières, et les poëtes, et les enfants des dieux, et les prophètes inspirés. Pour quelle raison m'attacherais-je donc encore à la justice plutôt qu'à l'injustice, puisque, selon le sentiment des sages comme du peuple, tout me réussira auprès des dieux et des hommes pendant la vie et après la mort, pourvu que je couvre mes crimes des apparences de la vertu ?

« Après tout ce que je viens de dire, comment se peut-il faire, Socrate, qu'un homme qui a de la naissance, des talents, de grands biens, à qui la fortune rit, embrasse le parti de la justice, et qu'il ne se moque pas plutôt des éloges qu'on lui donnera en sa présence? Je dis plus : quand quelqu'un serait persuadé que ce que j'ai dit est faux, et que la justice est le plus grand de tous les biens, loin de s'emporter contre ceux qu'il verrait engagés dans le parti contraire, il ne pourrait s'empêcher de les excuser ; parce qu'il sait qu'à l'exception de ceux à qui l'excellence de leur caractère inspire une horreur naturelle pour le vice, ou qui s'en abstiennent parce qu'ils en connaissent la laideur, personne n'aime la vertu pour elle-même ; et que si quelqu'un blâme l'injustice, c'est que la lâcheté, la vieillesse, ou quelque autre infirmité, le mettent dans l'impuissance de malfaire. En voici la preuve : c'est qu'entre les gens qui sont dans ce cas, le premier qui reçoit le pouvoir de faire mal est le premier à en user, autant qu'il dépend de lui.

« La cause de tout cela est précisément celle qui nous a engagés Glaucon et moi dans la discussion présente : je veux dire qu'à commencer par les anciens héros, dont les discours se sont conservés jusqu'à nous dans la mémoire des hommes, tous ceux qui se sont portés, comme toi, pour les défenseurs de la justice, n'ont loué la vertu qu'en vue des honneurs et des récompenses qui y sont attachés, et n'ont blâmé dans le vice que les châtiments qui le suivent. Personne, en considérant la justice et l'injustice telles qu'elles sont en elles-mêmes, et dans l'âme du vertueux et du méchant, ignorées des dieux et des hommes, n'a encore prouvé, ni en vers ni en prose, que l'injustice est le plus grand mal de l'âme, et la justice son plus grand bien. Car si vous vous étiez accordés dès le commencement à tenir ce langage, et que dès l'enfance on nous eût inculqué cette vérité, au lieu d'être en garde contre l'injustice d'autrui, chacun de nous serait en

[1] Archiloque avait fait une ou deux pièces de vers où le renard joue le rôle d'un personnage faux et rusé. D'où le proverbe, « le renard d'Archiloque. » (Archilochi fragm. Gaisford, XXXVI et XXXIX, t. I, p. 307 et 308.)

garde contre la sienne; on craindrait de lui donner entrée dans son âme, comme au plus grand des maux.

« Thrasymaque, ou quelque autre, en aurait sans doute pu dire autant que moi sur ce sujet, et même davantage, confondant en aveugle, ce me semble, la nature de la justice et de l'injustice. Pour moi, je ne te cacherai pas que ce qui m'a porté à te faire un peu au long ces objections, c'est le désir d'entendre ce que tu y répondras. Ne te borne donc pas à nous montrer que la justice est préférable à l'injustice; explique-nous les effets qu'elles produisent l'une et l'autre par elles-mêmes dans l'âme, et qui font que l'une est un bien et l'autre un mal. N'aie aucun égard ni à l'apparence ni à l'opinion, comme Glaucon te l'a recommandé; car si tu ne vas pas jusqu'à écarter absolument l'opinion vraie, et même jusqu'à admettre la fausse, nous dirons que tu ne loues point la justice, mais l'apparence de la justice; que tu ne blâmes aussi dans le vice que les apparences; que tu nous conseilles d'être méchants, pourvu que ce soit en secret, et que tu conviens avec Thrasymaque que la justice n'est utile qu'au plus fort et non à celui qui la possède; que, au contraire, l'injustice, utile et avantageuse à elle-même, n'est nuisible qu'au plus faible.

« Puis donc que tu es convenu que la justice est un de ces biens excellents qu'on doit rechercher pour leurs avantages, et encore plus pour eux-mêmes, comme la santé, l'usage des sens et de la raison, et les autres biens féconds de leur nature, indépendamment de l'opinion des hommes, loue la justice par ce qu'elle a en soi d'avantageux, et blâme l'injustice par ce qu'elle a en soi de nuisible. Laisse à d'autres les éloges fondés sur les récompenses et sur l'opinion. Je pourrais peut-être souffrir dans la bouche de tout autre cette manière de louer la vertu et de blâmer le vice par leurs effets extérieurs; mais je ne pourrais te la pardonner, à moins que tu ne me l'ordonnasses, d'autant que la justice a été jusqu'à présent l'unique objet de tes réflexions. Qu'il ne te suffise donc pas de nous montrer qu'elle est meilleure que l'injustice. Fais-nous voir en vertu de quoi l'une est un bien, l'autre un mal en soi, que les hommes et les dieux en aient connaissance ou non. »

Je fus ravi des discours de Glaucon et d'Adimante. Je n'admirai jamais davantage la beauté de leur naturel qu'en cette rencontre, et je leur dis : « Enfants d'un père illustre, c'est avec raison que l'ami de Glaucon a commencé ainsi l'élégie qu'il a composée pour vous, quand vous vous fûtes signalés à la journée de Mégare : *Fils d'Ariston, issus d'une race divine;* car il faut qu'il y ait en vous quelque chose de divin, si, après ce que vous venez de dire en faveur de l'injustice, vous n'êtes pas persuadés qu'elle vaut infiniment mieux que la justice. Or, vous n'êtes pas persuadés : vos mœurs et votre conduite me le prouvent assez, quoique je pusse en douter, si je m'arrêtais à ce que vous venez de dire; mais je n'en suis que plus embarrassé sur le parti que je dois prendre. D'un côté, je ne sais comment défendre les intérêts de la justice. Cela passe mes forces. Et ce qui me le fait croire, c'est que je pensais avoir suffisamment prouvé contre Thrasymaque qu'elle est préférable à l'injustice; cependant mes preuves ne vous ont pas satisfaits. D'un autre côté, trahir la cause de la justice, et souffrir qu'on l'attaque devant moi sans la défendre, tandis qu'il me reste un souffle de vie et assez de force pour parler, c'est ce que je ne puis faire sans être impie; ainsi, je ne vois rien de mieux à faire que de la défendre comme je pourrai. »

Aussitôt Glaucon et les autres me conjurèrent d'employer à sa défense tout ce que j'avais de force, et de ne pas laisser la discussion, mais de rechercher avec eux la nature de la justice et de l'injustice, et ce qu'il y a de réel dans les avantages qu'on leur attribue. Je leur dis qu'il me semblait que la recherche où ils voulaient m'engager était très-épineuse, et demandait un esprit bien clairvoyant. Mais, ajoutai-je, puisque nous ne nous piquons ni vous ni moi d'avoir assez de lumières pour y réussir, voici de quelle manière je pense qu'il nous faut procéder dans cette recherche. Si l'on donnait à lire de loin à des personnes qui ont la vue basse des lettres en petit caractère, et qu'elles apprissent que ces mêmes lettres se trouvent écrites ailleurs en gros caractère, il leur serait sans doute avantageux d'aller lire d'abord les grandes lettres, et de les confronter ensuite avec les petites, pour voir si ce sont les

mêmes. — Cela est vrai, reprit Adimante. Mais quel rapport cela a-t-il avec la question présente? — Je vais te le dire. La justice ne se rencontre-t-elle pas dans un homme et dans une société d'hommes? — Oui. — Mais la société est plus grande que le particulier. — Sans doute. — Par conséquent la justice pourrait bien s'y trouver en caractères plus grands et plus aisés à discerner. Ainsi, nous chercherons d'abord, si tu le trouves bon, quelle est la nature de la justice dans les sociétés; nous l'étudierons ensuite en chaque particulier; et, comparant ces deux espèces de justice, nous verrons la ressemblance de la petite à la grande. — C'est fort bien dit. — Mais, si nous examinions par la pensée la manière dont se forme un État, peut-être découvririons-nous comment la justice et l'injustice y prennent naissance. — Cela pourrait être. — Nous aurions alors l'espérance de découvrir plus aisément ce que nous cherchons. — Assurément. — Eh bien, veux-tu que nous commencions? Ce n'est pas une petite entreprise que celle que nous formons. Délibère. — Notre parti est pris. Ne fais que ce que tu viens de dire.

— Ce qui donne naissance à la société, c'est, suivant moi, l'impuissance où chaque homme se trouve de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve de beaucoup de choses ? Est-il, selon toi, une autre cause de son origine? — Point d'autre. — Ainsi, le besoin d'une chose ayant engagé l'homme à se joindre à un autre homme, et un autre besoin à un autre homme encore, la multiplicité de ces besoins a réuni dans une même habitation plusieurs hommes, dans la vue de s'entr'aider; et nous avons donné à cette société le nom d'État : n'est-ce pas? — Oui. — Mais on ne communique à un autre ce qu'on a, pour en recevoir ce qu'on n'a pas, que parce qu'on croit y trouver son avantage? — Sans doute. — Bâtissons donc un État par la pensée. Nos besoins en formeront les fondements. Or, le premier et le plus grand de nos besoins, n'est-ce pas la nourriture, d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie? — Oui. — Le second besoin est celui du logement; le troisième, celui du vêtement. — Cela est vrai. — Et comment notre État pourra-t-il fournir à ses besoins? Ne faudra-t-il pas pour cela que l'un soit laboureur, un autre architecte, un autre tisserand? Ajouterons-nous encore un cordonnier, ou quelque autre artisan semblable? — A la bonne heure. — Tout État est donc essentiellement composé de quatre ou cinq personnes. — Il y a apparence. — Mais quoi! faut-il que chacun fasse pour tous les autres, le métier qui lui est propre? que le laboureur, par exemple, prépare à manger pour quatre, et qu'il y mette par conséquent quatre fois plus de temps et de peine? ou ne serait-il pas mieux que, sans s'embarrasser des autres, il employât la quatrième partie du temps à préparer sa nourriture, et les trois autres parties à se bâtir une maison, à se faire des habits et des souliers? — Peut-être, Socrate, que cette dernière manière serait plus commode pour lui. — Non, certainement : car c'est absurde. En effet, au moment que tu parles, je fais réflexion que nous ne naissons pas tous semblables, mais différents les uns des autres; et que l'un a plus de disposition pour faire une chose, l'autre pour en faire une autre. Qu'en penses-tu? — Mais je suis de ton avis. — Les choses en iraient-elles mieux si un seul faisait plusieurs métiers, ou si chacun se bornait au sien? — Si chacun se bornait au sien. — Il est encore évident, ce me semble, qu'une chose est manquée lorsqu'elle n'est pas faite en son temps. — Cela est évident. — Car l'ouvrage n'attend pas la commodité de l'ouvrier, mais c'est à l'ouvrier de s'accommoder aux exigences de son ouvrage. — Sans contredit. — D'où il suit qu'il se fait plus de choses, qu'elles se font mieux et plus aisément, lorsque chacun fait celle pour laquelle il est propre dans le temps marqué, et qu'il est dégagé de tout autre soin. — Assurément.

— Ainsi, il nous faut plus de quatre citoyens pour les besoins dont nous venons de parler. Si nous voulons en effet que tout aille bien, il me semble que le laboureur ne doit pas faire lui-même sa charrue, sa bêche, ses râteaux, ni les autres instruments aratoires. Il en est de même de l'architecte, auquel il faut beaucoup d'outils, du cordonnier et du tisserand, n'est-ce pas? — Oui. — Voilà donc les charpentiers, les forgerons, et les autres ouvriers de cette espèce, qui vont entrer dans notre petit État et l'agrandir. — Sans doute. — Mais il ne sera pas complet si l'on n'y ajoute pas des bouviers, des

bergers et des pâtres de toute espèce, afin que le laboureur ait des bœufs pour le labourage, et l'architecte des bêtes de somme pour le transport des matériaux; il faut au cordonnier et au tisserand des peaux et des laines.— Un État où se trouvent tant de choses n'est plus petit.

—Ce n'est pas tout. Il est presque impossible à qui veut fonder un État de lui trouver un lieu d'où il puisse tirer tout ce qui est nécessaire à sa subsistance. — Cela est impossible en effet. — Notre État aura donc encore besoin de personnes pour aller chercher dans les États voisins ce qui lui manque.—Oui. — Mais ces personnes reviendront sans avoir rien reçu, si elles ne portent en échange à ces États ce dont ils ont besoin à leur tour. — Selon toutes les apparences.—Il ne suffira donc pas à chacun de travailler pour soi et ses concitoyens : il faudra encore qu'il travaille pour les étrangers. — Cela est vrai. — Notre État aura besoin par conséquent d'un plus grand nombre de laboureurs et d'autres ouvriers. — Sans doute.—Il nous faudra de plus des gens qui se chargent de l'importation et de l'exportation des divers objets d'échange. Ce sont ceux que l'on appelle commerçants. N'est-ce pas?—Oui. — Il nous faudra donc des commerçants. — Certainement. — Et si le commerce se fait par mer, voilà encore un monde de personnes qu'il faut pour ce genre de commerce. — Cela est certain. — Mais dans l'État même, comment les citoyens se feront-ils part les uns aux autres du fruit de leur travail? car c'est la première raison qui les a portés à vivre en société.—Il est évident que ce sera par vente et par achat.—Il nous faut donc encore un marché, et une monnaie, signe de la valeur des objets échangés.—Sans doute.

— Mais si le laboureur, ou quelque autre artisan, ayant porté au marché ce qu'il a à vendre, n'a pas pris justement le temps où les autres ont besoin de sa marchandise, son travail sera donc interrompu pendant ce temps-là, et il demeurera dans le marché en les attendant. — Point du tout. Il y a des gens qui, prévoyant cela, se chargent d'eux-mêmes d'obvier à cet inconvénient; et dans les villes bien policées, ce sont d'ordinaire les personnes faibles de corps, et peu propres à d'autres emplois. Leur état est de rester dans le marché, et d'acheter des uns ce qu'ils ont à vendre, pour le revendre ensuite aux autres. — C'est-à-dire que notre ville ne peut se passer de marchands. N'est-ce pas le nom que l'on donne à ceux qui, demeurant sur la place, ne font d'autre métier que d'acheter et de vendre, réservant le nom de commerçants pour ceux qui voyagent d'un État à un autre? —Oui. — Il y a, ce me semble, encore d'autres gens qui ne rendent pas grand service à la société par leur esprit, mais dont le corps est robuste, et capable des plus grands travaux. Ils trafiquent donc des forces de leur corps et appellent salaire l'argent qui leur revient de ce trafic; d'où leur vient, je crois, le nom de mercenaires. N'est-ce pas? — Oui. — Ils servent donc aussi à rendre un État complet? — Sans doute.

— Adimante, notre État est-il désormais assez grand, et peut-on le regarder comme parfait? — Peut-être. — Où pourrons-nous y trouver la justice et l'injustice? Et où crois-tu qu'elles prennent naissance parmi tous ces éléments divers? — Je ne le vois point, Socrate, à moins que ce ne soit dans les rapports mutuels qui naissent des divers besoins des citoyens. — Peut-être as-tu rencontré juste : voyons cependant, et ne nous rebutons pas. Commençons par examiner quelle sera la manière de se nourrir des habitants de cet État. Ne se procureront-ils pas des viandes, du vin, des vêtements, une chaussure et un logement le plus souvent; ils travailleront, pendant l'été, à demi-nus et sans chaussure; pendant l'hiver, suffisamment vêtus et chaussés. Leur nourriture sera de farine d'orge et de froment, dont ils feront des pains et des gâteaux. On leur servira ces mets sur du chaume ou sur des feuilles bien nettes : ils mangeront, eux et leurs enfants, couchés sur des lits de smilax et de myrte, ils boiront du vin, la tête ceinte d'une couronne et chantant les louanges des dieux, ils passeront leur vie agréablement ensemble : du reste, ils proportionneront à leurs biens le nombre de leurs enfants, pour éviter les incommodités de la pauvreté ou de la guerre.

— Il me paraît, reprit Glaucon, que tu ne leur donnes rien à manger avec leur pain.—Tu as raison, lui dis-je : j'avais oublié qu'ils auront,

outre cela, du sel, des olives, du fromage, des oignons, et les autres legumes que produit la terre. Je ne veux pas même les priver de dessert. Ils auront des figues, des pois et des fèves, puis des baies de myrte et des faines qu'ils feront griller au feu, et qu'ils mangeront en buvant modérément. Ils parviendront ainsi, pleins de joie et de santé, jusqu'à l'extrême vieillesse, et laisseront leurs enfants héritiers de leur bonheur.—Si tu formais, Socrate, une société de pourceaux, les nourrirais-tu d'une autre manière? s'écria Glaucon.—Que faut-il donc faire, mon cher Glaucon? — Ce qu'on fait d'ordinaire. Si tu veux qu'ils soient à leur aise, fais-les manger à table, couchés sur des lits, et sers-leur les mets qui sont en usage aujourd'hui. — Fort bien, Glaucon; je t'entends. Ce n'est pas simplement l'origine d'un État commode que nous cherchons, mais d'un État qui regorge de délices : peut-être ne ferons-nous pas mal de considérer aussi celle-ci : nous pourrons bien y découvrir par où la justice et l'injustice s'introduisent dans la société. Quoi qu'il en soit, il me semble que le véritable État, l'État sain, est celui que nous venons de décrire. Si tu veux à présent que nous jetions un coup d'œil sur l'État regorgeant de tout, rien ne nous en empêche.

Il y a toute apparence que plusieurs ne seront pas contents du genre de vie que nous leur avons prescrit. Ils y ajouteront des lits, des tables, des meubles de toute espèce, des ragoûts, des parfums, des odeurs, des filles de joie, des friandises de toutes les sortes. Il ne faudra plus mettre simplement au rang des choses nécessaires celles dont nous parlions tout à l'heure, une demeure, des habits, une chaussure : il faudra ajouter encore la peinture et tous les arts, enfants du luxe. Il faudra de l'or, de l'ivoire, des matières précieuses de toutes les sortes : n'est-ce pas? — Sans doute. — L'État sain dont j'ai parlé d'abord va devenir trop petit. Il faudra l'agrandir, et y faire entrer une multitude de gens que le luxe, et non le besoin, a introduits dans les États, comme les chasseurs de toute espèce, et ceux dont l'art consiste dans l'imitation, soit pour les figures, soit pour les couleurs, soit pour les sons; de plus les poëtes, avec toute leur suite, les récitateurs, les acteurs, les danseurs, les entrepreneurs pour les théâtres, les ouvriers en tout genre, surtout ceux qui travaillent pour les ornements de femme. N'aurons-nous pas encore besoin de gouverneurs et de gouvernantes, de nourrices, de coiffeurs, de traiteurs, de cuisiniers, et même de porchers? Nous n'avions pas tout cela dans notre première ville, car nous n'en avions pas besoin; mais dans celle-ci, comment s'en passer, non plus que de toutes les espèces d'animaux dont il prendra fantaisie à chacun de manger? — Comment s'en passer en effet? — Mais, en menant ce train de vie, les médecins, dont nous avions à peine besoin auparavant, nous deviennent nécessaires? — J'en conviens. — Et le pays qui suffisait auparavant à l'entretien de ses habitants, ne sera-t-il pas désormais trop petit? — Cela est vrai. — Si nous voulons donc avoir assez de pâturages et de terres à labourer, il nous faudra empiéter sur nos voisins, et nos voisins en feront autant par rapport à nous, si, passant les bornes du necessaire, ils se livrent, comme nous, au désir insatiable d'avoir. — La chose ne saurait être autrement, Socrate. — Nous ferons donc la guerre après cela, Glaucon? Ou quel autre parti prendre? — Nous ferons la guerre.

— Ne parlons point encore des biens ou des maux que la guerre apporte avec elle. Disons seulement que nous avons découvert l'origine de ce fléau, si funeste aux Etats et aux particuliers. — Fort bien. — Il faut en conséquence agrandir maintenant notre État pour qu'il contienne une armée nombreuse qui puisse aller à la rencontre de l'ennemi, et défendre l'État avec tout ce qu'il possède, contre les invasions de l'ennemi. — Quoi donc! nos citoyens ne pourront-ils pas eux-mêmes attaquer et se defendre? — Non, si les principes dont nous sommes convenus, lorsque nous dressions le plan d'un État, sont vrais. Or, nous sommes convenus, s'il t'en souvient, qu'il était impossible qu'un seul homme fît bien plusieurs métiers à la fois? — Tu dis vrai. — N'est-ce pas un métier que la guerre? — Oui, certes. — Crois-tu que l'État ait plus besoin d'un bon cordonnier que d'un bon guerrier? — Non, assurément. — Nous n'avons pas voulu que le cordonnier fût en

même temps laboureur, tisserand ou architecte, mais seulement cordonnier, afin qu'il fît le mieux possible son métier. Nous avons de même appliqué les autres chacun à ce qui lui est propre, sans lui permettre de se mêler du métier d'autrui, ni d'avoir pendant toute sa vie d'autre objet que la perfection du sien. Penses-tu que le métier de la guerre ne soit pas de la plus grande importance, ou qu'il soit si aisé à apprendre, qu'un laboureur, un cordonnier, ou quelque autre artisan puisse en même temps être guerrier? Quoi! on ne peut être excellent joueur de dés ou d'osselets si on ne s'applique à ces jeux dès l'enfance et si on n'y joue pas continuellement; et ce sera assez de prendre un bouclier, ou quelque autre arme, pour devenir en un jour un bon soldat dans quelque genre de combat que ce soit; tandis qu'en vain prendrait-on en main les instruments de quelque autre art que ce soit, que jamais on ne deviendrait par là ni artisan, ni athlète, et que cela ne servirait à rien, à moins qu'on n'eût une connaissance exacte des principes de chaque art, et qu'on ne s'y fût exercé suffisamment? — Les instruments seraient tout à fait précieux.

— Ainsi, plus le métier de ces gardiens de l'État est important, plus ils doivent y apporter de soins, d'étude et de loisir. — Je le pense aussi. — Ne faut-il pas encore des dispositions particulières pour s'acquitter de cet emploi? — Sans doute. — C'est donc à nous de choisir, ce me semble, si nous le pouvons, parmi les différents caractères, ceux qui sont les plus propres à la garde d'un État. — Ce choix nous regarde. — Nous nous sommes chargés d'une chose bien difficile; cependant, ne perdons pas courage, allons aussi loin que nos forces nous le permettront. — Il ne faut pas se rebuter. — Trouves-tu qu'il y a de la différence entre les qualités d'un jeune guerrier et celles d'un chien courageux pour garder quelque chose? — Que veux-tu dire? — Je veux dire qu'ils doivent avoir l'un et l'autre le sentiment fin pour decouvrir, de la vitesse pour poursuivre, de la force pour combattre et prendre. — Cela est vrai. — Et du courage encore, s'il faut combattre vaillamment. — Sans contredit. — Mais un cheval, un chien, ou quelque autre animal que ce soit, peut-il avoir du courage et de l'audace, s'il n'est sujet à la colère? N'as-tu pas remarqué que la colère est quelque chose d'indomptable, et qu'elle rend l'âme intrépide, et incapable de céder au danger? — Je l'ai remarqué. — Telles sont donc les qualités du corps que doit avoir un gardien de l'État. — Oui. — Telle est aussi la qualité de l'âme, savoir, la colère. — Sans doute. — Mais, mon cher Glaucon, s'ils sont tels que nous venons de dire, ne seront-ils pas féroces entre eux, et à l'égard des autres citoyens? — Il est bien difficile qu'ils ne le soient. — Il faut cependant qu'ils soient doux envers leurs amis, et qu'ils gardent toute leur férocité pour les ennemis; sans cela, il ne sera pas nécessaire qu'on vienne les attaquer. Ils ne tarderont pas à se détruire les uns les autres. — Cela est certain. — Que faire donc? Où trouverons-nous un caractère qui soit à la fois doux et sujet à la colère? Il semble qu'une de ces deux qualités détruit l'autre; cependant, il ne saurait y avoir de bon gardien, si l'une des deux lui manque: les avoir toutes deux, c'est chose impossible, d'où on peut conclure qu'un bon gardien ne se trouve nulle part. — Je le crois de même. »

Après avoir douté quelque temps et réfléchi sur ce que nous avions dit plus haut: « Mon cher ami, dis-je à Glaucon, si nous sommes dans l'embarras, nous le méritons bien, pour nous être écartés de l'exemple que nous nous étions proposé. — Comment dis-tu? — Nous n'avons pas fait réflexion qu'il se trouve en effet de ces caractères que nous avons jugés chimériques, et qui réunissent ces deux qualités opposées. — Où sont-ils? — On les peut remarquer en différents animaux, et surtout dans celui que nous avons pris pour exemple. Tu sais que le caractère des chiens de bonne race est d'être doux envers ceux qu'ils connaissent, et méchants à l'égard de ceux qu'ils ne connaissent pas. — Je le sais. — La chose est donc possible; et quand nous voulons un gardien de ce caractère, nous ne demandons rien qui soit contre nature. — Non. — Ne te semble-t-il pas qu'il manque encore quelque chose à notre gardien, et qu'outre le courage, il faut qu'il soit naturellement philosophe? — Comment dis-tu? Car je ne comprends pas. — Il est aisé de remarquer cet instinct dans le chien, et il est

bien digne de notre admiration. — Quel instinct? — D'aboyer contre ceux qu'il ne connaît pas, quoiqu'il n'en ait reçu aucun mal, et de flatter ceux qu'il connaît, quoiqu'ils ne lui aient fait aucun bien : n'as-tu pas admiré cet instinct dans le chien? — Je n'y ai pas fait beaucoup d'attention jusqu'ici ; mais la chose est ainsi. — Cependant il montre par là un naturel heureux, vraiment philosophique. — En quoi? — En ce qu'il ne distingue l'ami de l'ennemi que parce qu'il connaît l'un et ne connaît pas l'autre. Comment pourrait-il n'être pas avide d'apprendre, puisque la règle par où il discerne l'ami de l'étranger est qu'il connaît l'un, et ne connaît pas l'autre? — La chose n'est pas possible autrement. — Le naturel avide d'apprendre n'est-il pas le même que le naturel philosophique? — Oui. — Disons donc avec confiance de l'homme, que, pour être doux envers ceux qu'il connaît et qui sont ses amis, il faut qu'il soit philosophe et avide de connaissances. — Disons-le. — Par conséquent, un excellent gardien de l'État doit, avec la colère, la force et la vitesse, avoir encore la philosophie en partage. — J'y consens.

— Tel sera donc le caractère de nos gardiens. Mais de quelle manière leur formerons-nous l'esprit et le corps? Examinons auparavant si cette recherche peut nous conduire au but de cet entretien, qui est de connaître comment la justice et l'injustice prennent naissance dans la société, afin de ne la point négliger, si elle peut y servir, ou de l'omettre, si elle est inutile. — Je pense, reprit le frère de Glaucon, que cette recherche contribuera beaucoup à la découverte de ce que nous cherchons. — Je pense aussi comme toi, mon cher Adimante; entrons donc dans cet examen, quelque long qu'il puisse être. — Certainement. — Formons nos guerriers à notre aise et par manière de conversation. — Je le veux bien. — Quelle éducation convient-il de leur donner? Il est difficile, je crois, d'en trouver une meilleure que celle qui depuis longtemps est en usage chez nous, et qui consiste à former le corps par la gymnastique et l'âme par la musique. — Cela est difficile en effet. — Ne commencerons-nous pas leur éducation par la musique plutôt que par la gymnastique? — Sans doute. — Les discours sont apparemment une partie de la musique? — Oui. — Il y en a de deux sortes, les uns vrais, les autres faux. — Oui. — Ils entreront également dans notre plan d'éducation, en commençant par les discours faux. — Je ne comprends pas ce que tu dis. — Quoi! tu ne sais pas que la première chose qu'on fait à l'égard des enfants, c'est de leur conter des fables? or, quoiqu'il se trouve quelquefois du vrai dans ces fables, ce n'est pour l'ordinaire qu'un tissu de mensonges. On en amuse les enfants jusqu'au temps où on les envoie au gymnase. — Cela est vrai. — C'est pour cela que j'ai dit qu'il fallait commencer leur éducation par la musique. — Tu as eu raison. — Tu n'ignores pas non plus que tout dépend des commencements, surtout à l'égard des jeunes gens et des enfants; parce qu'à cet âge, l'âme encore tendre reçoit aisément toutes les impressions qu'on veut lui donner. — Rien de plus vrai. — Souffrirons-nous que les premiers venus content indifféremment toutes sortes de fables aux enfants, et que leur âme en reçoive des impressions la plupart contraires aux idées que nous voulons qu'ils aient dans un âge plus avancé? — Il ne faut pas souffrir cela.

— Commençons donc d'abord par veiller sur les faiseurs de fables. Choisissons celles qui seront convenables, et rejetons les autres. Nous aurons soin ensuite que les nourrices et les mères en amusent les enfants, et forment par là leurs âmes avec plus de soin qu'elles n'en mettent à former leurs corps. Quant aux fables qu'on leur conte aujourd'hui, il faut en rejeter beaucoup. — Quelles fables? — Nous jugerons des petites par les grandes, puisqu'elles doivent être faites toutes sur le même modèle et aller au même but. N'est-il pas vrai? — Oui, mais je ne vois pas quelles sont ces grandes fables dont tu parles.

— Ce sont celles qu'Hésiode, Homère et les autres poëtes nous ont débitées; car les poëtes, tant ceux d'à présent que ceux du temps passé, ne font d'autre métier que d'amuser le genre humain par des fables. — Quelles fables encore? et qu'y blâmes-tu? — J'y blâme ce qui mérite en effet et par-dessus tout d'être blâmé dans ces sortes de mensonges corrupteurs. — Que veut dire cela? — C'est-à-dire, lorsqu'on nous représente les dieux et les héros autrement qu'ils ne sont : comme lorsqu'un peintre fait

des portraits qui ne sont pas ressemblants. — Je conviens que cela est digne de blâme : mais en quoi ce reproche convient-il aux poëtes? — N'est-ce pas d'abord un mensonge des plus énormes et des plus graves que celui d'Hésiode[1] sur les actions qu'il rapporte d'Uranus, sur la vengeance que Saturne en tira, et sur les mauvais traitements que celui-ci fit à Jupiter et qu'il en reçut à son tour? Quand tout cela serait vrai, ce ne sont pas des choses à dire devant des jeunes gens dépourvus de raison ; il faut plutôt les ensevelir sous le silence; ou s'il est nécessaire d'en parler, ce ne doit être qu'en secret et devant un petit nombre d'auditeurs, après leur avoir fait immoler, non un porc, mais une victime[2] précieuse et rare, afin de restreindre le plus possible le nombre des initiés. — Sans doute ; car de pareils discours sont dangereux. — On ne doit jamais les entendre dans notre État. Je ne veux pas qu'on dise en présence d'un enfant, qu'en commettant les plus grands crimes, même en se vengeant cruellement sur son père des injures qu'il en aurait reçues, il ne ferait rien d'extraordinaire, et dont les premiers et les plus grands des dieux ne lui eussent donné l'exemple. — Il ne me paraît pas non plus que de pareilles choses soient bonnes à dire. — Et si nous voulons que les défenseurs de notre république regardent comme honteuses les dissensions et les discordes, nous ne leur parlerons pas des combats des dieux, ni des piéges qu'ils se dressaient les uns aux autres ; aussi bien n'est-ce pas vrai. De même nous ne leur ferons connaître, ni d'une manière ni d'une autre, les guerres des géants, et tant de sortes de querelles qu'ont eues les dieux et les héros avec leurs proches et leurs amis. Si notre dessein est de leur persuader que jamais la discorde n'a régné entre les citoyens d'une même république, et qu'elle ne peut y régner sans crime, contraignons les poëtes de ne rien composer, et les vieillards de l'un et de l'autre sexe de ne rien raconter aux enfants qui ne tende à cette fin. Qu'on n'entende jamais dire parmi nous que Junon a été mise aux fers par son fils, et Vulcain précipité du ciel par son père pour avoir voulu secourir sa mère, dans le temps qu'il la frappait[1]; ni raconter tous ces combats des dieux, inventés par Homère, soit qu'il y ait, ou non, des allégories cachées sous ces récits; car un enfant n'est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas; et tout ce qui s'imprime dans l'esprit à cet âge, y laisse des traces que le temps ne peut effacer : c'est pour cela qu'il est de la dernière importance que les premières fables qu'il entendra soient propres à le porter à la vertu.

— Ce que tu dis n'est pas dénué de raison ; mais si quelqu'un nous demandait quelles sont ces fables qu'il est à propos de faire, que répondrions-nous? — Adimante, nous ne sommes poëtes, ni toi ni moi; nous fondons une république, et en cette qualité il nous appartient de connaître sur quel modèle les poëtes doivent composer leurs fables, et d'y joindre une défense de jamais s'en écarter; mais ce n'est point à nous d'en composer. — Tu as raison ; mais encore, que doivent nous apprendre ces fables touchant la divinité? — Il faut que les poëtes nous représentent partout Dieu tel qu'il est, soit dans l'épopée, soit dans l'ode, soit dans la tragédie. — C'est ainsi qu'il convient. — Mais Dieu n'est-il pas essentiellement bon, et ne doit-on pas en parler de la sorte?— Qui en doute? — Rien de ce qui est bon n'est porté à nuire. — Non, je pense. — Ce qui n'est pas porté à nuire saurait-il nuire? — Non. — Ce qui ne nuit pas fait-il du mal? —Non.—Ce qui ne fait pas de mal peut-il être la cause du mal? — Non. — Il est donc cause de ce qui se fait de bien? — Oui. — Ce qui est bon n'est donc pas cause de toutes choses? Il est cause du bien, mais il n'est pas cause du mal. — Cela est certain. — Ainsi Dieu, étant essentiellement bon, n'est pas cause de toutes choses, comme on le dit communément. Et parce que les biens et les maux sont tellement partagés entre les hommes, que le mal y domine, Dieu n'est cause que d'une petite partie de ce qui arrive aux hommes, et il ne l'est point de tout le reste. On doit n'attribuer les biens qu'à lui : quant aux maux, il en faut chercher une autre cause que Dieu. — Rien de plus vrai que ce que tu dis.

[1] Hésiode, *Théogonie*, v. 154 et suiv., v. 178 et suiv.
[2] Allusion aux mystères d'Eleusis. Il fallait immoler un porc avant d'y être initié.

[1] *Iliade*, I, v. 588.

— Il ne faut donc pas ajouter foi à Homère ni à aucun autre poëte assez insensé pour blasphémer contre les dieux, et pour dire que

> Dans le palais de Jupiter il y a deux tonneaux pleins, l'un de destinées heureuses, l'autre de destinées malheureuses [1];

que

> Lorsqu'il les verse ensemble sur un mortel, sa vie est mêlée de bons et de mauvais événements [2];

mais que lorsqu'il ne verse sur quelqu'un que le second,

> Le malheur le poursuit partout [3].

Il ne faut pas croire non plus que

> Jupiter soit le distributeur des biens et des maux [4].

Si quelqu'un dit aussi que ce fut à l'instigation de Jupiter et de Minerve que Pandare [5] viola les serments et rompit la trêve, nous nous garderons bien de l'approuver. Il en sera de même de la querelle des dieux apaisée par Themis et par Jupiter [6], et de ces vers d'Eschyle que nous ne souffrirons pas qu'on dise devant notre jeunesse :

> Que Dieu, lorsqu'il veut détruire une famille de fond en comble, fait naître l'occasion de la punir [7].

Mais si quelqu'un fait une tragédie sur les malheurs de Niobé, des Pélopides ou de Troie, ou sur quelque autre sujet de ce genre, nous l'empêcherons de dire que ces malheurs sont l'ouvrage de Dieu, ou bien, s'il en est l'auteur, il faut chercher une raison à ces maux et dire qu'il n'a rien fait en cela que de juste et de bon, et que ce châtiment a tourné à l'avantage de ceux qui l'ont reçu. Ce qu'il ne faut pas laisser dire à aucun poëte, c'est que ceux que Dieu punit sont malheureux : qu'ils disent, à la bonne heure, que les méchants sont à plaindre, en ce qu'ils ont besoin de châtiment, et que les peines que Dieu leur envoie sont un bien pour eux. Mais lorsqu'on dira devant nous que Dieu, qui est bon, a causé du mal à quelqu'un, nous nous y opposerons de toutes nos forces, si nous voulons que notre république soit bien réglée ; et nous ne permettrons ni aux vieux ni aux jeunes de dire ou d'entendre de pareils discours, soit en vers, soit en prose, parce qu'ils sont injurieux à Dieu, nuisibles à l'État, et qu'ils se détruisent d'eux-mêmes. — Cette loi me plaît beaucoup, et je souscris volontiers à son établissement. — Ainsi notre première loi touchant les dieux sera d'obliger nos citoyens à reconnaître, soit de vive voix, soit dans leurs écrits, que Dieu n'est pas l'auteur de toutes choses, mais seulement des bonnes. — Cela suffit.

— Que dis-tu de cette autre loi ? Doit-on regarder Dieu comme un enchanteur qui se plaît à prendre mille formes différentes, et qui tantôt paraît sous une figure étrangère, tantôt nous fait illusion, en affectant nos sens comme s'il était réellement présent ? N'est-ce pas plutôt un être simple, et de tous les êtres le moins capable de changer de figure ? — Je ne sais que te répondre pour le present. — Tu répondras du moins à ceci. Lorsque quelqu'un quitte sa forme naturelle, n'est-ce pas une nécessité que ce changement vienne de lui même ou d'un autre ? — Oui. — Mais les choses les mieux constituées sont aussi les moins sujettes au changement de la part des causes étrangères. Par exemple, les corps les plus sains et les plus robustes sont les moins affectés par la nourriture et le travail. Il en est ainsi des plantes par rapport aux vents, à l'ardeur du soleil et aux autres outrages des saisons. — Cela est certain. — L'âme n'est-elle pas aussi d'autant moins troublée et altérée par les accidents extérieurs, qu'elle est plus courageuse et plus sage ? — Oui. — Par la même raison, les ouvrages de main d'homme, les édifices, les vêtements résistent au temps, et à tout ce qui peut les détruire, à proportion qu'ils sont bien travaillés et formés de bons matériaux. — Sans doute. — En général, tout ce qui est parfait, soit qu'il tienne sa perfection de la nature ou de l'art, ou de l'un et de l'autre, est très-peu sujet au changement de la part d'une cause étrangère. — Cela me paraît vrai. — Mais Dieu, et tout ce qui appartient à sa nature, est parfait. — Pourquoi pas ? — Ainsi donc, à le considérer de ce côté, il n'est nullement susceptible de recevoir plusieurs formes. — Non. — Se

[1] *Iliade*, XXIV, v. 527.
[2] *ibid.*, XXIV, v. 530.
[3] *ibid.*, v. 532.
[4] *ibid.*, IV, v. 84.
[5] *ibid.*, v. 55.
[6] *ibid.*, XX, v. 1-30.
[7] Voyez Wyttenbach sur Plutarque, t. I, p. 134 et suiv.

changerait-il donc de lui-même? — Il est évident que s'il se faisait quelque changement en Dieu, il ne pourrait venir d'ailleurs. — Ce changement se ferait-il en mieux ou en pis? — Ce serait une nécessité qu'il se fît en pis; car nous n'avons garde de dire de Dieu, qu'il lui manque aucun degré de beauté ou de vertu. — Tu dis bien. Cela posé, crois-tu, Adimante, que qui que ce soit, homme ou dieu, prenne de lui-même une forme moins belle que la sienne? — Cela est impossible. — Il est donc impossible que Dieu veuille se changer. Mais il me semble que chacun des dieux, étant très-beau et très-bon de sa nature, conserve toujours la forme qui lui est propre. — Il me semble que la chose ne saurait être autrement.

— Qu'aucun poëte ne s'avise donc de nous dire :

Les dieux vont de ville en ville, déguisés sous des formes étrangères [1];

ni de nous débiter des mensonges sur Protée[2] et Thétis[3]. Que dans la tragédie, ou dans tout autre poëme, on ne nous représente pas Junon sous la figure d'une prêtresse, mendiant pour les enfants du fleuve Inachus[4], et qu'on ne nous dise aucune fausseté de cette nature. Que les mères n'épouvantent pas leurs enfants par ces fables mensongères que les dieux, sous différentes formes, vont de tous côtés pendant la nuit, déguisés en voyageurs; afin tout à la fois de ne pas blasphémer contre les dieux ni rendre les enfants trop timides. — Non, certainement.

— Mais peut-être que les dieux, ne pouvant changer de figure, peuvent du moins en imposer à nos sens par des prestiges et des enchantements? — Cela pourrait être. — Un dieu peut-il se résoudre à mentir de parole ou d'action, en nous présentant un fantôme au lieu de lui-même? — Je n'en sais rien. — Est-ce que tu ne sais pas que le vrai mensonge, si je puis parler ainsi, est également détesté de tous les hommes et de tous les dieux? — Que dis-tu? — Je dis que personne ne veut loger le mensonge dans la partie la plus noble de lui-même, par rapport aux choses de la plus grande importance; qu'au contraire, il n'est rien que l'on craigne davantage. — Je ne te comprends pas encore. — Tu crois que je dis quelque chose de bien relevé. Je dis que personne ne veut être trompé, ni avoir été trompé dans son âme touchant la nature des choses, et qu'il n'est rien que nous craignions et que nous détestions davantage que de loger le mensonge en nous-mêmes à cet égard. — Très-bien. — Le mensonge est donc, à proprement parler, l'ignorance qui affecte l'âme de celui qui est trompé; car le mensonge dans les paroles n'est qu'une image du sentiment que l'âme éprouve : ce n'est point un mensonge pur, mais un fantôme né à la suite de l'erreur. N'est-il pas vrai? — Oui. — Le véritable mensonge est donc également détesté des hommes et des dieux? — Je le pense.

— Mais quoi! n'est-il pas des circonstances où le mensonge dans les paroles perd ce qu'il a d'odieux, parce qu'il devient utile? N'a-t-il pas son utilité lorsqu'on s'en sert, par exemple, pour tromper un ennemi, ou même un ami, que la fureur ou la démence porte à quelque action mauvaise en soi : le mensonge devenant alors un remède qu'on emploie pour le détourner de son dessein? Et encore dans la poésie, l'ignorance où nous sommes au sujet des faits anciens ne nous autorise-t-elle pas à recourir au mensonge, auquel nous donnons les couleurs les plus approchantes de la vérité? car il est très-utile que nous agissions ainsi? — Cela est vrai. — Mais pour laquelle de ces raisons le mensonge serait-il utile à Dieu? L'ignorance de ce qui s'est passé en des temps reculés le réduirait-elle à déguiser le mensonge sous les couleurs de la vraisemblance? — Il serait ridicule de le dire. — Dieu n'est donc pas un poëte menteur. — Non, ce me semble. — Mentirait-il par la crainte de ses ennemis? — Rien n'est plus faux. — Ou à cause de ses amis furieux ou insensés? — Mais les furieux et les insensés ne sont pas aimés des dieux. — Aucune raison n'oblige donc Dieu à mentir? — Non. — La nature des Dieux et des génies est donc ennemie du mensonge. — Oui. — Essentiellement droit

[1] *Odyss.*, XVII, v. 485.
[2] *Ibid.*, IV, v. 364.
[3] Pindare, *Nem.*, 3, 60.
[4] *Inachus*, drame satirique attribué à Sophocle, Eschyle ou Euripide.

et vrai dans ses paroles et dans ses actions, Dieu ne change point sa forme naturelle; il ne peut tromper les autres ni par des fantômes ni par des discours, ni en leur envoyant des signes, soit pendant le jour, soit pendant la nuit. — Il me paraît que tu as raison. — Tu approuves donc notre seconde loi, qui défend qu'on parle ou qu'on écrive touchant les dieux de manière à nous les faire regarder comme des enchanteurs qui prennent différentes formes, et qui cherchent à nous séduire par leurs discours ou par leurs actions? — Je l'approuve. — Ainsi, quoiqu'il y ait bien des choses à louer dans Homère, nous n'approuverons pas l'endroit où il raconte que Jupiter envoya un songe à Agamemnon[1], ni Eschyle, dans l'endroit où Thétis dit qu'Apollon a fait mourir son fils:

Que cependant ce Dieu assistant à ces noces, avait chanté: que mes enfants seraient exempts de maladie, parviendraient à une heureuse vieillesse. Il me prédit que je serais fortunée; et ces prédictions me comblaient de joie: je ne croyais pas que le mensonge pût sortir de cette bouche divine, d'où sortent tant d'oracles. Cependant ce Dieu qui a chanté mon bonheur, ce Dieu qui, témoin de mon hyménée, m'a annoncé un sort si digne d'envie, ce même Dieu est le meurtrier de mon fils[1].

Quand quelqu'un parlera ainsi des dieux, nous le repousserons avec indignation; nous ne souffrirons pas davantage de semblables discours dans la bouche des maîtres chargés de l'éducation d'une jeunesse que nous voulons pénétrer de respect pour les dieux, et rendre même semblable aux dieux, autant que la faiblesse humaine le peut permettre. — Je trouve ces règlements fort sages, et je consens qu'on en fasse autant de lois. »

[1] *Iliade*, II, v. 6.

[1] *Psychostasie*, pièce perdue d'Eschyle. Voyez Wyttenbach, *Select. princip. histor.*, p. 388.

LIVRE TROISIÈME.

ARGUMENT.

On ne doit offrir à la jeunesse que les images du beau et du bon, afin de la porter naturellement à aimer ce qui est beau et bon. Dans ce but, Platon se hâte d'effacer des poëtes les fictions qui peuvent amollir le courage et tromper la conscience, tout ce qui tend à dégrader le caractère des héros et à donner de fausses idées de la bonté des dieux. Critique d'Homère. Le législateur bannit le poëte de la république pour avoir mal parlé de la divinité; mais en le bannissant il chante ses louanges et lui met une couronne sur la tête. Il définit ensuite la médecine et la jurisprudence, et veut qu'elles se bornent à maintenir ceux qui ont reçu de la nature un corps sain et une belle âme. La tempérance bannira les médecins, et la justice bannira les juges. Ces choses une fois établies, Platon aborde une question difficile et que jusqu'à ce jour toutes les législations ont vainement essayé de résoudre: il s'agit de donner le commandement à ceux qui sont dignes de commander. Le législateur veut fonder une inégalité juste et reporter incessamment à leur place tous les genres de mérite. Il divise la nation en trois classes, les guerriers, les magistrats et les mercenaires, auxquelles classes répondent trois races d'hommes, les races d'or, d'argent et d'airain. Ces races, il les prend des mains de la nature, comme la nature les lui donne, et il les soumet à une éducation dont le but est de tirer les races d'or de la foule pour les porter au sommet de la société.

« D'après moi, tels sont, touchant la nature des dieux, les discours qu'il convient ou qu'il ne convient pas de tenir devant des enfants, dont le principal objet doit être d'honorer les dieux et leurs parents, et de contracter la plus étroite amitié. — Ce que nous pensons sur ce point, dit Adimante, me paraît très-raisonnable. — A présent, si nous voulons qu'ils soient courageux, ne faut-il pas que ce qu'on leur dira tende à leur faire mépriser la mort autant que possible? Penses-tu qu'on puisse craindre la mort et avoir du courage? — Je

ne le pense pas du tout.—Comment un homme, persuadé que l'autre monde est un lieu plein d'horreur, pourrait-il ne pas craindre la mort? Comment pourrait-il la préférer dans les combats à une défaite et à l'esclavage? — Cela est impossible. — Notre devoir est donc encore de prendre garde aux discours qu'on tiendra à ce sujet, et de recommander aux poëtes de changer en éloges tout le mal qu'ils disent ordinairement des enfers; d'autant plus que ce qu'ils en racontent n'est ni vrai ni propre à inspirer de la confiance à des guerriers. — Sans doute. — Rayons donc des ouvrages d'Homère tous les vers qui suivent, à commencer par ceux-ci :

Je préférerais à l'empire des morts la condition d'esclave chez un homme pauvre vivant du travail de ses mains [1].

Et :

Que cette demeure hideuse et désolée, que les immortels mêmes regardent avec horreur, se découvre aux dieux et aux hommes [2].

Et :

Dieux! il est donc vrai que notre âme, vaine image du corps qu'elle anima, nous survit encore au séjour des enfers [3]!

Et encore :

Son âme est douée d'une rare sagesse; les autres ne sont que des ombres voltigeant à l'aventure [4].

Et ceux-ci :

Son âme s'envolant de son corps, s'enfuit dans les enfers, déplorant sa destinée, regrettant sa force et sa jeunesse [5]... Son âme disparaît comme une fumée, et rentre dans la terre avec des cris sourds et lamentables [6]. Tels, dans les ténèbres, des oiseaux nocturnes, perçant l'air de leurs cris aigus et lamentables, volent du fond d'un antre dès que l'un s'en échappe, attachés l'un à l'autre, et formant une longue chaîne : telle vole, en faisant frémir l'air de ses cris, la foule de ces ombres [7].

Nous conjurerons Homère et les autres poëtes de ne pas trouver mauvais que nous effacions de leurs écrits ces endroits et les autres de cette nature. Ce n'est pas qu'ils ne soient très-poétiques, et qu'ils ne flattent agréablement l'oreille du peuple. Mais, plus ils sont beaux, plus il est dangereux qu'ils soient entendus, à quelque âge que ce soit, de ceux qui, destinés à vivre libres, doivent préférer la mort à la servitude. — Tu as raison.

— Effaçons encore ces noms odieux et formidables de *Cocyte*, de *Styx*, de *Mânes*, d'*Enfers*, et autres semblables, qui font frissonner ceux qui les entendent prononcer. Peut-être ont-ils leur utilité pour une autre fin; mais nous craignons que la frayeur qu'ils inspirent ne refroidisse et n'amollisse le courage de nos guerriers. — Cette crainte est bien fondée. — Il faut donc les retrancher. — Oui. — Et nous servir, soit en parlant, soit en écrivant, d'expressions toutes contraires. — Sans contredit. — Retranchons aussi ces lamentations et ces regrets qu'on met quelquefois dans la bouche des grands hommes.— C'est nécessaire si nous retranchons ce dont nous venons de parler. — Voyons auparavant si la raison autorise ou non ce retranchement. N'est-il pas vrai que le sage ne regardera pas la mort comme un mal à l'égard d'un autre sage son ami? — Cela est vrai. — Il ne pleurera donc pas sur lui, comme s'il lui était arrivé quelque chose de funeste? — Non. — Nous disons aussi que, s'il est un homme qui puisse se suffire à lui-même et se passer des autres hommes pour être heureux, c'est le sage. — Rien n'est plus certain. — Ce ne sera donc pas un malheur pour lui de perdre un fils, un frère, des richesses ou quelque autre bien de cette nature? — Non. — Lorsqu'un pareil accident lui arrivera, il ne s'en affligera pas, et le supportera avec toute la patience possible. — Sans doute. — Nous avons donc raison d'ôter aux hommes illustres les pleurs et les gémissements; de les renvoyer aux femmes, et encore aux plus faibles d'entre elles, aussi bien qu'aux hommes d'un caractère efféminé. Nous voulons que ceux que nous destinons à la garde de notre ville rougissent de pareilles faiblesses. — Nous faisons bien.

— Conjurons donc encore une fois Homère

[1] *Odyss.*, XI, v. 488.
[2] *Iliad.*, XX, v. 64.
[3] *Ibid.*, XXIII, v. 103.
[4] *Odyss.*, X, v. 495.
[5] *Iliad.*, XVI, v. 856.
[6] *Ibid.*, XXIII, v. 100.
[7] *Odyss.*, XXIV, v. 6.

et les autres poëtes de ne pas nous représenter Achille, le fils d'une déesse,

Tantôt couché sur le côté, ou la face contre terre, ou le visage tourné vers le ciel; tantôt errant sur le rivage de la mer, en proie à la douleur [1];

ni

Prenant des deux mains de la cendre brûlante et s'en couvrant la tête [2];

ou pleurant et sanglotant sur ce qu'il a fait; ni Priam, ce roi presque égal aux dieux,

Se roulant sur la terre, s'abaissant aux plus humbles prières, et conjurant chacun par son nom de prendre part à son malheur [3].

Encore plus les conjurerons-nous de ne pas représenter les dieux en pleurs, s'écriant :

Hélas! que mon sort est à plaindre! que je suis une mère malheureuse [4]!

Et, si c'est une chose messéante à l'égard des autres dieux, ce l'est bien plus encore d'avoir fait dire au plus grand des dieux :

Hélas! je vois à regret un mortel qui m'est si cher, poursuivi autour de ces remparts : mon cœur est alarmé du danger qui le menace [5];

et dans un autre endroit :

Malheureux que je suis! voici le moment où par la volonté du destin, Sarpedon, le mortel que je chéris le plus, va périr par les mains de Patrocle [6].

En effet, mon cher Adimante, si nos jeunes gens écoutent sérieusement ces sortes de récits, et s'ils ne les regardent pas comme ridicules et comme étant contraires à la dignité, jamais ils ne les croiront indignes d'eux-mêmes, puisque après tout ils ne sont que des hommes; et ils ne se retiendront point quand il leur viendra à l'esprit de dire ou de faire de pareilles choses; bien plus, aux moindres disgrâces, ils perdront cœur, et s'abandonneront sans honte aux gémissements et aux larmes. — Ce que tu dis est trop vrai. — Or, nous venons de voir que cela ne doit pas être, et nous en croirons nos raisons, jusqu'à ce qu'on nous en oppose de meilleures. — Sans doute.

— Mais il n'est pas convenable non plus que nous soyons trop portés à rire; car un rire excessif est suivi d'une altération dans l'âme? — Je le crois ainsi. — Nous ne devons donc pas souffrir que quelqu'un nous représente des hommes graves, encore moins des dieux, dominés par un rire qu'ils ne peuvent modérer. — Non assurément. — Nous reprendrons donc Homère d'avoir dit :

Un rire inextinguible éclata parmi les dieux, lorsqu'ils virent Vulcain s'agiter en boitant dans le palais [1].

— Nous aurons raison de le reprendre, si tu veux m'en croire. — Cependant la vérité a des droits qu'il faut respecter. Car, si nous ne nous sommes pas trompés lorsque nous avons dit que le mensonge n'est jamais utile aux dieux, mais qu'il l'est quelquefois aux hommes, quand on s'en sert comme d'un remède, il est évident que c'est aux médecins qu'il faut en confier l'usage, et non pas à tout le monde indifféremment. — Cela est évident. — C'est donc aux magistrats exclusivement qu'il appartient de mentir pour tromper l'ennemi ou le citoyen pour le bien de la république. Le mensonge ne doit jamais être permis à d'autres; et nous dirons qu'un particulier qui trompe le magistrat est plus coupable qu'un malade qui trompe son médecin, qu'un élève qui cache à celui qui le forme les dispositions de son corps, qu'un matelot qui dissimule au pilote l'état du vaisseau et de l'équipage. — Cela est très-vrai. — Par conséquent, si le magistrat surprend en mensonge quelque citoyen que ce soit de condition privée,

Soit devin, soit médecin, soit charpentier [2],

il le punira sévèrement, comme introduisant dans l'État, ainsi que dans un vaisseau, un mal capable de le renverser et de le perdre. — Ce mal perdrait l'État sans doute, si les actions répondaient aux paroles.

— Ne faut-il pas aussi élever nos jeunes

[1] *Iliad.*, XXIV, v. 10 et suiv.
[2] *Ibid.*, XVIII, v. 23, 24.
[3] *Ibid.*, XXII, v. 414.
[4] *Ibid.*, XVIII, v. 54.
[5] *Ibid.*, XXII, v. 168.
[6] *Ibid.*, XVI, v. 433.

[1] *Iliad.*, I, v. 599.
[2] *Odyssée*, XVII, v. 383.

guerriers dans la tempérance? — Assurément. — Les principaux effets de la tempérance ne sont-ils pas de nous rendre soumis à ceux qui gouvernent, et maîtres de nous-mêmes en tout ce qui concerne le boire, le manger et les plaisirs des sens? — Oui, ce me semble. — Ainsi, nous approuverons l'endroit d'Homère, où Diomède dit à Sthénélus :

Ami, écoute en silence et suis mes conseils [1];

et cet autre :

Les Grecs marchaient pleins d'ardeur et de courage, écoutant avec respect les ordres de leurs chefs [2];

et tous les endroits de cette nature. — Nous les approuverons. — Dirons-nous la même chose de ces paroles :

Ivrogne aux yeux de chien, au cœur de cerf [3],

et ce qui suit; aussi bien que de toutes les injures que les poëtes et les autres écrivains font dire à des inférieurs à leurs supérieurs, est-ce bien? — Non sans doute. — De pareils discours ne sont guère propres à inspirer de la modération à nos jeunes gens, et s'ils leur inspirent de tout autres sentiments, il n'en faut pas être surpris. Qu'en penses-tu? — Je pense comme toi. — Eh quoi! lorsque Homère fait dire à un homme très-sage, que rien ne lui paraît aussi beau

Que de voir des tables couvertes de mets délicieux, et un échanson verser à la ronde le vin dans les coupes [4],

et ailleurs,

Que le genre de mort le plus triste est de périr par la faim [5];

ou lorsqu'il nous représente Jupiter oubliant, par l'excès de sa passion, tous les desseins qu'il a formés, quand seul il veillait pendant le sommeil des dieux et des hommes, et tellement transporté à la vue de Junon, qu'il ne veut pas se retirer dans son palais

[1] *Iliade*, IV, v. 412.
[2] *Ibid.*, v. 431.
[3] *Ibid.*, I. v. 225.
[4] *Odyssée*, IX, v. 8.
[5] *Ibid.*, XI, v. 342.

pour contenter ses désirs, mais qu'il les assouvit par terre, en lui protestant qu'il ne s'est jamais senti tant d'amour pour elle, non pas même lorsqu'ils se virent pour la première fois *à l'insu de leurs parents* [1]; ou lorsqu'il raconte l'aventure de Mars et de Vénus surpris dans les filets de Vulcain [2]; crois-tu que tout cela soit bien propre à porter nos jeunes gens à la tempérance? — Il s'en faut de beaucoup — Mais lorsqu'il nous peint ses héros dans l'adversité, parlant et agissant avec beaucoup de grandeur d'âme, c'est alors qu'il faut l'admirer et l'écouter. Quand, par exemple, il dit

Qu'Ulysse se frappa la poitrine, et ranima son courage en ces mots : « Mon âme, tiens encore ferme contre ce malheur; tu en as déjà essuyé de plus grands [3]. »

— Oui, certes.

— Il ne faut pas souffrir non plus que nos jeunes gens soient avides d'argent, ni qu'ils se laissent corrompre par des présents. — Non, sans doute. — Qu'on ne chante donc pas devant eux que

Les présents gagnent les rois et les dieux [4].

Qu'on n'approuve pas comme sage et modéré le conseil que Phénix, gouverneur d'Achille, lui donne de secourir les Grecs si on lui fait des présents, et de garder son ressentiment si on ne lui en fait point [5]. Nous refuserons aussi de croire et d'avouer qu'Achille ait été avare au point de recevoir des présents d'Agamemnon [6], et de ne rendre le corps d'Hector à son père qu'après qu'il en eut payé la rançon [7]. — Ces traits ne sont certes pas dignes de louange. — Ce n'est qu'avec peine que je me détermine à dire qu'Homère a eu tort de mettre de pareilles actions sur le compte d'Achille, ou d'ajouter foi en cela à ce que d'autres avant lui en avaient publié. J'en dis autant des menaces que ce héros fait à Apollon :

[1] *Iliade*, XIV, v. 291.
[2] *Odyssée*, VIII, v. 266.
[3] *Ibid.*, XX, v. 17.
[4] Euripide, *Médée*, v. 934.
[5] *Iliade*, IX, v. 435 et suiv.
[6] *Ibid.*, XIX, v. 278 et suiv.
[7] *Ibid.*, XXIV, v. 175 et suiv.

Tu m'as trompé, le plus cruel de tous les dieux; je t'en punirais, si j'en avais le pouvoir [1];

et de sa résistance à un dieu, le fleuve Xanthe, contre lequel il était prêt à se battre [2]; et de ce qu'il dit au sujet de sa chevelure, qui était consacrée au fleuve Sperchius,

Qu'il l'offrira sur le tombeau de son cher Patrocle [3].

Il n'est pas croyable qu'il ait jamais dit ou fait rien de semblable, ni qu'il ait traîné le cadavre d'Hector autour du bûcher de Patrocle [4], ni qu'il ait immolé sur ce même bûcher des captifs troyens [5]. Nous soutiendrons que tout cela n'est pas vrai, et nous ne souffrirons pas qu'on fasse croire à nos guerriers qu'Achille, le fils de Thétis et du sage Pélée, l'arrière-petit-fils de Jupiter [6], l'élève du vertueux Chiron, ait eu l'âme assez mal réglée pour se laisser dominer par deux passions aussi contraires que le sont l'avarice et le mépris pour les hommes et les dieux. — Tu as raison.

— Gardons-nous bien aussi de croire et de laisser dire que Thésée, fils de Neptune, et Pirithoüs, fils de Jupiter, aient tenté l'enlèvement qu'on leur attribue [7], ni qu'aucun autre enfant des dieux, aucun héros, se soit rendu coupable des cruautés et des impiétés dont les poëtes les accusent faussement. Contraignons les poëtes de reconnaître que les héros n'ont jamais commis de pareilles actions, ou, s'ils les ont commises, qu'ils ne sont pas issus du sang des dieux. Mais ne leur permettons jamais de dire qu'ils sont tout ensemble enfants des dieux et coupables de semblables crimes; ni d'entreprendre de persuader à nos jeunes gens que les dieux ont produit quelque chose de mauvais, et que les héros ne valent pas mieux que de simples hommes. Car, comme nous disions plus haut, ces sortes de discours ne sont ni vrais ni religieux, et nous avons montré qu'il répugne que les dieux soient auteurs d'aucun mal. — Cela est certain. — Ajoutons que de tels discours sont très-dangereux pour ceux qui les entendent. En effet, quel homme ne justifiera pas à ses yeux sa méchanceté, lorsqu'il sera persuadé qu'il ne fait que ce que faisaient les enfants des dieux, les descendants du grand Jupiter, qui ont au sommet de l'Ida un autel où ils sacrifient à leur père, et qui portent encore dans leurs veines le sang des immortels [1]? Par toutes ces raisons, bannissons de notre ville ces sortes de fictions, de peur qu'elles n'engendrent dans notre jeunesse une malheureuse facilité à commettre les plus grands crimes. — Bannissons-les.

— Puisque nous avons commencé de déterminer quels discours on doit tenir ou ne pas tenir devant nos jeunes gens, en est-il encore quelque espèce dont nous ayons à parler? Nous avons déjà traité de ce qu'il fallait dire au sujet des dieux, des génies, des héros et des enfers. — Oui. — Ce serait peut-être à présent le lieu de régler la matière des discours qui regardent les hommes. — Sans doute. — Mais, mon cher ami, cela nous est impossible pour le moment. — Pourquoi? — Parce que nous dirions, je pense, que les poëtes et les conteurs de fables se trompent très-gravement au sujet des hommes lorsqu'ils disent que les méchants sont heureux, pour la plupart, et les gens de bien malheureux; que l'injustice est utile, tant qu'elle demeure cachée; qu'au contraire la justice est nuisible à celui qui la pratique, et utile aux autres. Nous leur interdirions de pareils discours, et nous leur prescririons à l'avenir de dire le contraire, soit en vers, soit en prose : n'est-il pas vrai? — J'en suis persuadé. — Mais si tu avoues que j'ai raison en cela, j'en conclurai que tu conviens de ce qui est en question depuis le commencement de cet entretien. — Ta réflexion est juste. — Ainsi, remettons à déterminer quels sont les discours qu'il faut tenir touchant les hommes, lorsque nous aurons découvert ce que c'est que la justice, et s'il est avantageux en soi d'être juste, soit qu'on passe ou non pour tel. — Nous ferons bien.

[1] *Iliad.*, XXII, v. 15 et suiv.
[2] *Ibid.*, XXI.
[3] *Ibid.*, XXIII, v. 151.
[4] *Ibid.*, XXII, v. 394 et suiv.
[5] *Ibid.*, II, v. 175 et suiv.
[6] *Ibid.*, XXI, v. 188.
[7] L'enlèvement de Proserpine. Voy. Ovide, *Tristes*, I, 5, v. 19.

[1] Lucien attribue ces vers à un poëte tragique qu'il ne nomme pas. Voy. l'*Éloge de Démosthène*, t. III, c. XIII.

— C'en est assez touchant le discours; passons à ce qui regarde la *diction*, et nous aurons traité à fond de ce qui doit être la matière du discours, et de la forme qu'il convient de lui donner. — Je ne l'entends pas bien. — Il faut cependant que tu me comprennes; cela te paraîtra-t-il plus clair. Tout ce que disent les poëtes et les mythologistes est-il autre chose qu'un récit des choses passées, présentes ou à venir? — Non. — Pour cela n'emploient-ils pas, ou le récit simple, ou le récit imitatif, ou le récit composé? — Je te prie de m'expliquer encore ceci plus clairement. — Je suis un plaisant maître, à ce qu'il paraît; je ne saurais me faire entendre. Je vais donc tâcher, à l'exemple de ceux qui n'ont pas la facilité de s'expliquer, de te faire comprendre ma pensée, non plus en te la présentant tout entière, mais en te la détaillant. Réponds-moi. Tu sais les premiers vers de l'Iliade, où Homère raconte que Chrysès vint trouver Agamemnon pour le prier de lui rendre sa fille; qu'Agamemnon l'ayant refusé durement, il se retira, et conjura Apollon de le venger de ce refus sur l'armée grecque? — Je sais cela. — Tu sais encore que jusqu'à ces vers,

Il conjura tous les Grecs, et surtout les deux fils d'Atrée, chefs de l'armée;

le poëte parle en son nom, et ne cherche point à nous faire croire que c'est un autre que lui qui parle. Au lieu qu'après ces vers, il parle en la personne de Chrysès, et il emploie tout son art pour nous persuader que ce n'est plus Homère qui parle, mais ce vieillard, prêtre d'Apollon. La plupart des récits de l'Iliade et de l'Odyssée sont de ce genre. — Il est vrai. — N'est-ce pas toujours un récit, soit que le poëte parle lui-même, soit qu'il fasse parler les autres? — Sans doute. — Mais lorsqu'il met quelque discours dans la bouche d'un autre, ne tâche-t-il pas de se conformer le plus qu'il lui est possible au caractère de celui qu'il fait parler? — Oui. — Se conformer à quelqu'un, soit pour le geste, soit pour la voix, n'est-ce pas l'imiter? — Sans contredit. — Ainsi, en ces occasions, les récits, tant d'Homère que des autres poëtes, sont des récits imitatifs. — Fort bien.

— Au contraire, partout où le poëte ne se déguise pas, son poëme et sa narration sont simples et sans imitation; et, afin que tu ne dises pas que tu ne comprends point comment cela se peut faire, je vais te l'expliquer. Si Homère, après avoir dit que Chrysès vint au camp avec la rançon de sa fille, et supplia les Grecs, surtout les deux rois, avait continué son récit en son nom, et non pas au nom de Chrysès, ce ne serait plus alors une imitation, mais un récit simple. Voici, par exemple, comment il s'y serait pris; je me servirai de la prose; car je ne suis pas poëte :

Le prêtre d'Apollon, étant venu au camp, pria les dieux de rendre les Grecs maîtres de Troie, et de leur accorder un retour heureux dans leur pays. En même temps il conjura les Grecs, au nom d'Apollon, de lui remettre sa fille et d'accepter sa rançon. Tous les Grecs, touchés de respect pour ce vieillard, consentirent à sa demande. Mais Agamemnon s'emporta contre lui, lui ordonna de se retirer, et de ne plus paraître en sa présence, ajoutant que s'il revenait, le sceptre et les bandelettes du dieu ne le garantiraient pas de sa colère. Qu'avant que sa fille lui fût rendue, elle vieillirait avec lui à Argos : qu'il s'en allât et qu'il ne l'aigrît pas davantage, s'il voulait retourner sain et sauf chez lui. Le vieillard se retira tremblant et sans rien dire. Dès qu'il fut éloigné du camp, il adressa une prière à Apollon, l'invoquant par tous ses noms, lui rappelant le souvenir de tout ce qu'il avait fait pour lui plaire, soit en lui bâtissant un temple, soit en lui immolant des victimes choisies; en récompense de sa piété, il le pria de lancer ses traits sur les Grecs, et de venger ainsi les pleurs qu'ils lui faisaient répandre.

Voilà ce que j'appelle un récit simple et sans imitation. — J'entends. — Comprends donc aussi qu'il est une espèce de récit opposé à celui-là. C'est lorsque le poëte, supprimant tout ce qu'il entremêle en son nom aux discours de ceux qu'il fait parler, ne laisse que le dialogue. — Je comprends. Ce récit est propre à la tragédie. — Justement. Je crois à présent t'avoir fait entendre ce que tu ne pouvais saisir d'abord, savoir, que dans la poésie et dans toute fiction il y a des récits de trois sortes. Le premier est tout à fait imitatif, et, comme tu viens de dire, il appartient à la tragédie et à la comédie. Le second se fait au nom du poëte. Tu le trouveras employé d'ordinaire dans les dithyrambes. Le troisième est mêlé de l'un et de l'autre. On s'en sert dans l'épopée et ailleurs. Tu m'entends? — Oui, j'entends ce que tu voulais dire. — Rappelle-toi encore ce que

nous disions plus haut, qu'après avoir réglé ce qui concernait le fond du discours, il nous restait à en examiner la forme. — Je me le rappelle.

— Je voulais te dire qu'il nous fallait discuter ensemble si nous laisserions aux poëtes la liberté d'user de récits imitatifs en entier, ou en partie seulement, et quelles règles nous leur prescririons pour ces sortes de récits, ou si nous leur interdirions toute imitation. — Je soupçonne quel est ton dessein : tu veux voir si nous recevrons la tragédie et la comédie dans notre État ou non. — Peut-être, et quelque chose de plus; car je n'en sais rien pour le présent. Mais j'irai où le souffle de la raison me poussera. — C'est bien dit. — Examine maintenant, mon cher Adimante, s'il est à propos que nos guerriers soient imitateurs ou non. Ne suit-il pas de ce que nous avons dit plus haut, que chacun ne peut bien faire qu'une seule chose, et que s'il s'applique à plusieurs, il ne réussira dans aucune, de manière à s'y montrer supérieur? — Cela doit être. — C'est la même chose par rapport à l'imitation. Le même homme ne peut pas imiter aussi bien plusieurs choses qu'une seule. — Non. — Encore moins pourra-t-il s'appliquer à quelque art sérieux, important, et en même temps imiter plusieurs choses, et exceller dans l'imitation, d'autant plus que le même homme ne peut bien réussir dans deux imitations qui paraissent tenir beaucoup l'une de l'autre, comme la tragédie et la comédie. Ne les appelais-tu pas tout à l'heure des imitations? — Oui, et tu as raison de dire qu'on ne peut exceller à la fois dans ces deux genres. — On ne trouve même personne qui soit tout ensemble bon rapsode et bon acteur. — Cela est vrai. — Les mêmes acteurs ne sont plus également bons pour le tragique et pour le comique. Or, tout cela, qu'est-ce autre chose que des imitations? — Rien autre chose. — Il me semble que les facultés de l'homme se divisent en applications encore plus bornées; de sorte qu'il est impossible de bien imiter plusieurs choses, ou de faire sérieusement les choses que l'on imite. — Rien de plus vrai.

— Si donc nous nous en tenons au premier règlement, par lequel nos guerriers, libres de toute autre occupation, doivent s'appliquer uniquement à conserver et à défendre la liberté de l'État par tous les moyens propres à cet effet, il ne leur convient pas de faire ni d'imiter quelque autre chose que ce soit : ou s'ils imitent quelque chose, qu'ils imitent de bonne heure ce qui peut les conduire à leur fin, c'est-à-dire le courage, la tempérance, la sainteté, la grandeur d'âme et les autres vertus; mais qu'ils n'imitent rien de bas et de honteux, de peur qu'ils ne deviennent tels que ce qu'ils imitent. N'as-tu pas remarqué que l'imitation, lorsqu'on en contracte l'habitude dès la jeunesse, passe dans les mœurs, qu'elle se change en nature, et qu'on prend peu à peu le ton, les gestes et le caractère de ceux que l'on contrefait? — C'est très-vrai. — Ne souffrons donc en aucune manière que ceux dont nous prenons soin, et que nous désirons rendre très-courageux, s'amusent à contrefaire une femme, soit jeune, soit vieille, querellant son mari, ou pleine d'orgueil, et s'égalant aux dieux, ou s'abandonnant dans ses malheurs aux plaintes et aux lamentations. Encore moins la contreferont-ils malade, amoureuse ou en mal d'enfant. — Sans doute. — Qu'ils n'imitent pas non plus les esclaves de l'un et de l'autre sexe, dans les actions propres à leur condition. — Non. — Ni les hommes méchants et lâches, qui se querellent, s'insultent et se disent des obscénités les uns aux autres, soit dans l'ivresse ou de sangfroid; ni les autres discours et les autres actions où ces sortes de personnes manquent à ce qu'ils se doivent à eux-mêmes et aux autres. Je ne crois pas non plus qu'ils doivent s'accoutumer à contrefaire ce que disent et font les fous. Il faut connaître les fous et les méchants, tant hommes que femmes; mais il ne faut ni leur ressembler, ni les imiter. — Cela est certain. — Doivent-ils contrefaire les forgerons, ou quelque ouvrier que ce soit, les rameurs et les patrons de galère, ou enfin rien de semblable? — Comment le devraient-ils, puisqu'il ne leur est pas même permis de faire attention à aucune de ces choses? — Et le hennissement des chevaux, le mugissement des taureaux, le bruit des fleuves, de la mer, du tonnerre, et ainsi du reste : leur convient-il de contrefaire tout cela? — Non, puisque nous ne voulons pas qu'ils soient insensés, ni qu'ils imitent ceux qui le sont.

— Si je comprends bien ta pensée, il est une manière de parler et de raconter, dont l'honnête homme se sert lorsqu'il a quelque chose à dire; et il en est une autre toute différente, dont se servent ceux qui sont mal nés ou mal élevés. — Quelles sont-elles? — Il me semble que l'honnête homme, lorsque son discours le conduira au récit de ce qu'a dit ou fait un homme semblable à lui, s'efforcera de le représenter dans sa personne, et il ne rougira pas d'une pareille imitation, surtout lorsqu'elle aura pour objet de le peindre dans une situation où il montre de la sagesse et de la fermeté; et non pas lorsqu'il est abattu par la maladie, vaincu par l'amour, dans l'ivresse, ou dans quelque autre fâcheuse conjoncture; mais quand l'occasion s'offrira de contrefaire quelque personne au-dessous de lui, je pense qu'il ne devra jamais s'abaisser jusqu'à l'imiter sérieusement, si ce n'est en passant, et lorsqu'il aura fait quelque bonne action; et encore il en aura honte, parce qu'il n'est point exercé à imiter ces sortes de personnes, et qu'il se voudrait du mal s'il se moulait et se formait sur un modèle au-dessous de lui; et si ce n'était pour rire un moment, il repousserait cette imitation avec mépris. — Cela doit être. — Son récit sera donc tel que celui d'Homère dont nous parlions tout à l'heure, en partie simple, en partie imitatif, de manière cependant que l'imitation revienne rarement dans toute la suite du discours : ai-je raison? — Oui : c'est ainsi que doit parler un homme de ce caractère. — Pour celui qui est d'un caractère opposé, plus il sera malhonnête homme, plus il sera porté à tout imiter : il ne croira rien au-dessous de lui; ainsi il se fera une étude de contrefaire même en public toutes les choses dont nous avons fait l'énumération, le bruit du tonnerre, des vents, de la grêle, des essieux, des roues; le son des trompettes, des flûtes, des chalumeaux, et de tous les instruments; en outre le cri des chiens, des troupeaux, des oiseaux. Tout son discours se passera presque à imiter le ton et les expressions d'autrui; à peine y entrera-t-il quelque chose du récit simple. — Cela ne saurait être autrement.

— Telles sont les deux sortes de récits dont je parlais plus haut. — Fort bien. — La première, comme tu vois, n'admet que très-peu de changements; et dès qu'on a trouvé l'harmonie et le nombre qui lui conviennent, il n'est presque plus besoin d'en employer d'autres, parce que le même ton et le même nombre suffisent pour l'ordinaire. — Cela est comme tu dis. — La seconde, au contraire, n'a-t-elle pas besoin de toutes les harmonies et de tous les rhythmes pour bien exprimer ce qu'elle veut dire, parce qu'elle embrasse tous les changements imaginables? — Cela est vrai. — Mais tous les poëtes, et en général ceux qui racontent quelque chose, emploient l'un ou l'autre de ces récits, ou les mêlent ensemble. — Il le faut bien. — Que ferons-nous donc? recevrons-nous dans notre État ces trois genres de récit, ou nous en tiendrons-nous à l'un des trois? — Si j'en suis cru, nous nous arrêterons au récit simple fait pour représenter l'homme de bien. — Oui; mais, mon cher Adimante, le récit mélangé a bien de la grâce; et le récit opposé à celui que tu choisis plaît infiniment aux enfants, à ceux même qui gouvernent la jeunesse, et surtout au peuple. — J'en conviens. — Peut-être allégueras-tu qu'il ne s'accorde pas avec notre plan de gouvernement, parce qu'il n'y a point chez nous d'homme qui réunisse en soi les talents de deux ou de plusieurs hommes, et que chacun n'y fait qu'une chose. — C'est justement ma raison.

— Aussi est ce pour cela que dans notre État seul le cordonnier est simplement cordonnier, et non pas pilote avec cela; le laboureur, laboureur, et non pas juge; le guerrier, guerrier, et non pas commerçant outre cela, et ainsi des autres. — Cela est vrai. — Si donc un de ces hommes habiles dans l'art de tout imiter, et de prendre mille formes différentes, venait chez nous pour y faire admirer son art et ses ouvrages, nous lui rendrions hommage comme à un homme divin, ravissant et merveilleux; mais nous lui dirions que notre État n'est pas fait pour posséder un homme comme lui, et qu'il ne nous est pas permis d'en avoir de semblables. Nous l'enverrions dans une autre ville, après lui avoir versé des parfums sur la tête et l'avoir orné de bandelettes; et nous nous contenterions du poëte et du conteur, plus austère et moins agréable, mais aussi plus utile, qui imiterait le ton du discours qui convient à l'honnête homme, et suivrait scrupuleusement les formules que nous venons de prescrire, en don-

nant le plan de l'éducation de nos guerriers. — Nous préférerions le dernier sans balancer, si on nous en laissait le choix.

— Il me paraît, mon cher ami, que nous avons traité à fond cette partie de la musique qui concerne les discours et les fables; car nous avons parlé de la matière et de la forme du discours. — Je suis de ton avis. — Il nous reste à parler de cette autre partie de la musique qui regarde le chant et la mélodie. — Oui. — Il n'est personne qui ne voie tout d'abord ce que nous avons à dire à ce sujet, et quelles règles nous prescrirons si nous suivons nos principes. — Pour moi, reprit Glaucon en souriant, je ne suis pas de ce nombre. Je ne pourrais dire au juste à quoi nous devons nous en tenir sur ce point, quoique je m'en doute à peu près. — Tu es du moins en état de nous dire que la mélodie est composée de trois choses, des paroles, de l'harmonie et du nombre. — Oh! pour cela, oui. — Quant aux paroles chantées, ne doivent-elles pas, comme les autres, être composées selon les lois que nous avons déjà prescrites? — Sans doute. — Il faut aussi que l'harmonie et le nombre répondent aux paroles. — Oui. — Nous avons déjà dit qu'il fallait bannir du discours les plaintes et les lamentations. — Cela est vrai. — Quelles sont donc les harmonies plaintives, dis-moi? car tu es musicien. — C'est la lydienne mixte et l'aiguë, et quelques autres semblables. — Il faut, par conséquent, les retrancher comme étant mauvaises, non-seulement aux hommes, mais à celles d'entre les femmes qui se piquent d'être sages et modérées. — Oui. — Rien n'est plus indigne à des guerriers que l'ivresse, la mollesse et l'indolence. — Sans contredit. — Quelles sont donc les harmonies molles et usitées dans les festins? — L'ionienne et la lydienne, qu'on nomme *harmonies lâches*. — Peuvent-elles être de quelque usage à des gens de guerre? — D'aucun usage; ainsi il ne reste plus que la dorienne et la phrygienne.

— Je ne connais pas les harmonies : mets-en seulement deux de côté; l'une, qui rende le ton et les expressions d'un homme de cœur, soit dans la mêlée, ou dans quelque autre action violente, comme lorsqu'il vole au-devant des blessures et de la mort, ou qu'il est tombé dans quelque autre position critique, et qui, dans toutes ces occasions, il reçoit en bon ordre, et sans plier, les assauts de la fortune; l'autre propre à imiter les actions paisibles et volontaires, et convenant à l'état d'un homme qui invoque les dieux, prie, instruit, conseille les autres, et se rend à leurs prières, écoute leurs leçons et leurs avis, en conséquence n'éprouvant jamais de mécompte; qui, enfin, loin de s'enorgueillir de ses succès, se comporte avec sagesse et modération, et paraît toujours content de ce qui lui arrive. Réserve-nous ces deux harmonies, la violente et la volontaire, qui expriment le caractère des malheureux et des heureux, des hommes modestes et des hommes courageux. — J'ai choisi précisément celles que tu demandes, ce sont les harmonies que j'ai nommées plus haut. — Nous n'aurons donc que faire, dans nos chants et dans notre mélodie, d'instruments à cordes nombreuses et à plusieurs harmonies. — Non, il me semble. — Et nous n'entretiendrons pas des fabricants de triangles, de pectis, et autres instruments à cordes nombreuses et à plusieurs harmonies? — Je ne le crois pas. — Mais quoi? recevras-tu dans notre république les faiseurs et les joueurs de flûte? Les instruments qui ont un grand nombre de cordes, et ceux qui rendent tous les tons, ne sont-ils pas que des imitations de la flûte? — Rien autre chose. — Ainsi il nous reste la lyre et le luth pour l'utilité de la ville, et le pipeau pour les champs, à l'usage des bergers. — La raison nous le montre. — Au reste, mon cher ami, nous n'avons pas tort de préférer Apollon à Marsyas, et les instruments dont ce dieu est l'inventeur, à ceux du satyre. — Non, certes.

— Par le chien[1], nous avons bien réformé, sans nous en apercevoir, cet État que nous disions, il y a quelque temps, regorger de délices. — Nous avons fait sagement. — Achevons de le purger entièrement; et disons du rhythme la même chose que de l'harmonie, qu'il en faut bannir la variété et la multiplicité des mesures,

[1] Serment ordinaire à Socrate. Les uns prétendent que c'est un serment égyptien, et que Socrate entendait par là le dieu Anubis; d'autres, qu'il n'entendait qu'un chien ordinaire, et que c'était en dérision du serment par Jupiter, et des autres serments si familiers aux Grecs.

rechercher quels sont les rhythmes de la vie tranquille et courageuse, et, après les avoir trouvés, assujettir le nombre et l'harmonie aux paroles, et non les paroles au nombre et à l'harmonie; c'est à toi de nous dire quels sont ces rhythmes, comme tu as fait pour les harmonies. — Je ne sais comment te répondre. Je te dirai bien que toutes les mesures se réduisent à trois temps, comme toutes les harmonies résultent de quatre tons principaux; mais je ne saurais te dire quelles mesures conviennent aux différents caractères qu'on veut exprimer. — Nous examinerons dans la suite, avec Damon[1], quelles mesures expriment la bassesse, l'insolence, la fureur et les autres vices, ainsi que celles qui conviennent aux vertus opposées. Je crois l'avoir entendu parler assez confusément de certains mètres qu'il appelait *énople, dactyle, heroïque*, et qu'il composait, je ne sais comment, au moyen de longues et de brèves; d'un autre qui était formé d'une brève et d'une longue, et qu'il appelait *ïambe*, à ce que je crois, et de je ne sais quel autre qu'il nommait *trochée*, et qu'il composait d'une longue et d'une brève. J'ai remarqué aussi qu'en quelques occasions il approuvait ou condamnait autant chaque mètre que le rhythme lui-même, ou je ne sais quoi qui résulte de l'un ou de l'autre, car je ne puis bien te dire ce que c'est; mais remettons, comme j'ai dit, à conférer là-dessus avec Damon, car il me paraît que cette discussion demande beaucoup de temps; qu'en penses-tu? — Je le crois aussi.

Au moins tu pourras me dire que l'agrément se trouve partout où est la beauté du rhythme, et le contraire de l'agrément partout où cette beauté n'est pas. — Sans doute. — Mais la beauté du nombre, ainsi que de l'harmonie, suit d'ordinaire la beauté des paroles; parce que, comme nous disions tout à l'heure, le nombre et l'harmonie sont faits pour les paroles, et non les paroles pour le nombre et l'harmonie. — Il est certain que l'un et l'autre doivent se conformer au discours. — Mais le genre de la diction, et le discours lui-même, ne suit-il pas le caractère de l'âme? — Oui. — Et tout le reste accompagne le discours? — Oui. — Ainsi la beauté, l'harmonie, la grâce et le nombre du discours, sont l'expression *de la bonté de l'âme*. Et je n'entends pas par ce mot la stupidité, qu'on appelle, par une espèce d'adoucissement, *bonhomie*. J'entends le caractère d'une âme dont les mœurs sont vraiment belles et bonnes. — Cela est vrai. — Nos jeunes guerriers ne doivent-ils pas s'appliquer à acquérir toutes ces qualités, s'ils veulent remplir leurs devoirs? — Sans contredit. — C'est du moins le but de tous les arts, de la peinture, de la sculpture, de la broderie, de l'architecture et de la nature elle-même dans la production des plantes et des corps. La grâce ou le défaut de grâce se rencontre dans leurs ouvrages, et comme le défaut de grâce, de nombre, d'harmonie, ont des liens de fraternité avec un mauvais esprit et un mauvais cœur, ainsi les qualités opposées sont l'image et les sœurs d'un esprit et d'un cœur bien faits. — La chose est telle que tu dis.

— Sera-ce donc assez pour nous de veiller sur les poëtes, et de les contraindre à nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs, ou à n'en point faire du tout? Ne faudra-t-il pas encore avoir l'œil sur tous les autres artistes et les empêcher de nous donner, soit en peinture, soit en architecture, soit en quelque autre genre, des ouvrages qui n'aient ni grâce, ni correction, ni noblesse, ni convenances? Quant à ceux qui ne pourront faire autrement, ne leur défendrons-nous pas de travailler chez nous, dans la crainte que les gardiens de notre république, élevés au milieu de ces images vicieuses, comme dans de mauvais pâturages, et se nourrissant, pour ainsi dire, chaque jour de cette vue, n'en contractent à la fin quelque grand vice dans l'âme sans s'en apercevoir? Il nous faut donc chercher des artistes qui, par un certain talent naturel, puissent, pour ainsi dire, tracer la nature du beau et du gracieux, afin que nos jeunes gens, élevés comme dans un endroit sain, reçoivent des forces de toutes parts, puisque ces ouvrages beaux et honnêtes feront parvenir soit à leurs yeux, soit à leurs oreilles, quelque chose d'honnête, comme un vent agréable, qui souffle dans des endroits sains, apporte la santé; que dès leur enfance tout les porte insensiblement à imiter, à aimer le beau, et à établir entre lui et eux un parfait accord. —

[1] Célèbre musicien, qui fut le maître de Périclès et de Socrate.

Rien ne serait préférable à une pareille éducation. — N'est-ce pas aussi pour cette raison, mon cher Glaucon, que la musique est la partie principale de l'éducation, parce que le nombre et l'harmonie, s'insinuant de bonne heure dans l'âme, l'excitent très-fortement et y font entrer à leur suite la grâce et le beau, lorsqu'on donne cette partie de l'éducation comme il convient de la donner, au lieu que le contraire arrive lorsqu'on la néglige? Et encore parce qu'un jeune homme élevé comme il faut dans la musique saisira avec la dernière justesse ce qu'il y a d'imparfait et de défectueux dans les ouvrages de la nature et de l'art, et en éprouvera une impression juste et pénible; et que, par cela même, il louera avec transport ce qu'il remarquera de beau, lui donnera entrée dans son âme, en fera sa nourriture, et se formera par là à la vertu; tandis que d'un autre côté il aura un mépris et une aversion naturels pour ce qu'il y trouvera de vicieux, et cela dès l'âge le plus tendre, avant que d'être éclairé des lumières de la raison, qui ne sera pas plutôt venue, qu'il s'attachera à elle par le rapport secret que la musique aura mis par avance entre la raison et lui? — Voilà, aussi à mon avis, les avantages qu'on se propose en élevant les enfants dans la musique.

— De même donc que nous ne sommes suffisamment instruits en ce qui concerne la lecture qu'autant que les lettres élémentaires ne nous échappent pas dans toutes leurs combinaisons, dans tous les mots longs ou courts, sans en négliger aucun, mais au contraire nous appliquant à reconnaître partout ces lettres, parce qu'à moins de cela, jamais nous ne deviendrons grammairiens. — Cela est vrai. — De même encore que si nous ne connaissons les lettres en elles-mêmes, jamais nous n'en reconnaîtrons l'image représentée dans les eaux ou dans les miroirs, l'un et l'autre étant l'objet de la même science et de la même étude. — Sans contredit. — N'en est-il pas de même, au nom des dieux immortels, à l'égard de ce que je vais dire; c'est-à-dire que nous ne serons jamais excellents musiciens, ni nous, ni les guerriers que nous nous proposons de former à la garde de notre État, si nous ne nous familiarisons avec les idées de la tempérance, de la force, de la générosité, de la grandeur d'âme et des autres vertus, sœurs de celles-ci, idées qui s'offrent à nous en mille objets différents, si nous ne les distinguons du premier coup d'œil, elles et leurs images, partout où elles se trouvent, soit en grand, soit en petit, sans jamais en mépriser aucune, et persuadés, sous quelque forme qu'elles se présentent, qu'elles sont l'objet de la même science et de la même étude? — La chose ne peut être autrement. — Par conséquent, le plus beau des spectacles pour quiconque pourrait le contempler, serait celui d'une âme et d'un corps également beaux, unis entre eux, en qui se trouveraient toutes les vertus dans un parfait accord. — Oui, certes. — Mais ce qui est très-beau est aussi très-aimable. — Sans doute. — Celui qui est vraiment musicien ne saurait donc s'empêcher d'aimer ceux en qui il rencontrera ce bel accord; mais il n'aimera pas ceux en qui il ne l'apercevra pas. — Si ce défaut d'accord est dans l'âme, j'en conviens; mais s'il ne se trouve que dans le corps, le musicien ne dédaignera pas pour cela d'aimer. — Je vois que tu as aimé, ou que tu aimes à présent quelque personne de cette sorte; mais, dis-moi, la tempérance et le plaisir excessif peuvent-ils se rencontrer ensemble? — Comment cela pourrait-il être, puisque l'excès du plaisir ne trouble pas moins l'âme que l'excès de la douleur? — Se rencontre-t-il du moins avec les autres vertus? — Pas davantage. — Ne s'accorde-t-il pas plutôt avec l'emportement et la licence? — Oui. — Connais-tu un plaisir plus grand et plus vif que celui de l'amour sensuel? — Non; je n'en connais pas de plus violent ni de plus forcené. — Au contraire, l'amour qui est selon la raison, est un amour sage et réglé du beau et de l'honnête. — Cela est vrai. — Il ne faut donc laisser approcher de cet amour raisonnable rien de forcené, rien de dissolu. — Non. — La volupté sensuelle ne doit donc point y être admise; et les personnes qui s'aiment d'un amour raisonnable doivent la bannir absolument de leur commerce. — Oui, Socrate, elles doivent l'exclure entièrement. — Ainsi, dans l'État dont nous formons ici le plan, tu ordonneras, par une loi expresse, que les marques d'attachement que l'amant donnera à l'objet aimé soient

de même nature que celles d'un père à son fils, et pour une fin honnête ; de sorte que, dans le commerce que l'amant aura avec celui pour qui il s'intéresse, il ne donne jamais lieu de soupçonner qu'il va plus loin ; autrement il sera blâmé comme ne goûtant ni l'harmonie ni le beau.— J'y consens. — Ne te paraît-il pas que notre entretien sur la musique approche de sa fin? Car notre discours a fini par où il devait finir ; en effet, tout entretien sur la musique doit aboutir à l'amour du beau : n'est-ce pas ? — Oui, je le pense.

— Après la musique, nous élèverons nos jeunes gens dans la gymnastique. — Sans doute. — Il faut qu'ils s'y appliquent sérieusement de bonne heure, et pour toute la vie : mais voici ma pensée à ce sujet ; vois si c'est aussi la tienne. Ce n'est pas, à mon avis, le corps, quelque bien constitué qu'il soit, qui par sa vertu rend l'âme bonne; c'est au contraire l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps par sa vertu propre toute la perfection dont il est capable : que t'en semble ? — Je suis de ton sentiment. — Si donc, après avoir suffisamment cultivé l'âme, nous lui laissions le soin de former le corps, nous contentant de lui en indiquer la manière, pour ne pas trop nous étendre, ne ferions-nous pas bien? — Oui. — Nous avons déjà interdit l'ivresse à nos guerriers, parce qu'il ne convient à nul autre, moins qu'à un gardien, de s'enivrer de manière à ne pas savoir où il est.—Il serait ridicule, en effet, qu'un gardien eût lui-même besoin d'être gardé. — Que dirons-nous de la nourriture? nos guerriers ne sont-ils pas des athlètes destinés au plus grand combat ? — Oui. — Le régime des athlètes ordinaires leur conviendrait-il ? — Peut-être. — Mais ce régime accorde trop au sommeil, et fait dépendre la santé des moindres accidents. Ne vois-tu pas que les athlètes passent la vie à dormir, et que, pour peu qu'ils s'écartent du régime qu'on leur a prescrit, ils tombent dans de grandes et dangereuses maladies? — Je le vois. — Il nous faut un régime moins scrupuleux pour les athlètes guerriers, qui doivent être, comme les chiens, toujours alertes, tout voir et tout entendre, changer souvent à l'armée de nourriture et de boisson, souffrir le froid et le chaud, et par conséquent avoir un corps à l'épreuve des maladies. — Je pense comme toi. — La meilleure gymnastique n'est-elle pas sœur de cette musique simple dont nous parlions il n'y a qu'un moment? — Comment dis-tu? — J'entends une gymnastique simple, modérée, telle qu'elle doit être, surtout pour des guerriers. — En quoi consiste-t-elle ? — On peut l'apprendre d'Homère. Tu sais qu'à la table de ses héros devant Troie, il ne sert point de poisson, quoiqu'ils fussent campés près de l'Hellespont, ni de viandes bouillies, mais seulement rôties ; apprêt commode pour des gens de guerre, à qui il est bien plus aisé de faire cuire immédiatement leurs viandes au feu, que de traîner après eux des ustensiles de cuisine, je pense. Je ne crois pas non plus qu'Homère fasse mention de ragoûts : les athlètes eux-mêmes ne savent-ils pas qu'il faut s'en abstenir quand on veut se bien porter ?— Ils le savent très-bien et s'en abstiennent.

—Si ce genre de vie te plaît, tu n'approuves donc pas les festins de Syracuse, ni cette variété de ragoûts si fort de mode en Sicile? — Non. — Tu ne crois pas non plus qu'une jeune Corinthienne doive plaire à des gens qui veulent jouir d'une santé robuste? — Non. — Tu blâmeras aussi les friandises si recherchées de l'Attique? — Oui. — On peut dire avec raison que cette multiplicité et cette délicatesse de mets est, à l'égard de la gymnastique, ce qu'est pour la musique une mélodie où entrent tous les tons et tous les rhythmes. — Cette comparaison est juste. — Ici la variété produit le désordre ; là elle engendre la maladie. Dans la musique, la simplicité rend l'âme sage ; dans la gymnastique, elle rend le corps sain. — Cela est très-vrai. — Mais dans un État où règnent le désordre et les maladies, des juges et des médecins tarderont-ils à devenir nécessaires? et la chicane et la médecine ne seront-elles pas bientôt en honneur, lorsqu'un grand nombre de citoyens bien nés les cultiveront avec ardeur ? — Sans doute. — Est-il dans un État une marque plus sûre d'une mauvaise éducation, que le besoin de médecins et de juges habiles, non-seulement pour les artisans et le bas peuple, mais encore pour ceux qui se piquent d'avoir été élevés en personnes libres? N'est-ce pas une chose honteuse et une preuve insigne d'ignorance d'être forcé

d'avoir recours à une justice d'emprunt, faute d'être juste soi-même, et d'établir les autres maîtres et juges de son droit? — Rien n'est plus honteux. — Ne penses-tu pas qu'il est encore plus honteux, non-seulement de passer toute sa vie devant les tribunaux à poursuivre et à soutenir des procès, mais même de se connaître assez peu en vrai mérite pour s'en faire un de son talent pour la chicane, comme si c'était quelque chose de bien estimable d'en savoir tous les détours et toutes les ruses, et d'avoir recours à toutes sortes de subterfuges pour échapper à des poursuites légitimes, en des occasions où il ne s'agit souvent que du plus vil intérêt, et cela parce qu'un ne voit pas qu'il est infiniment plus beau et plus avantageux de se comporter de manière qu'on n'ait pas besoin d'un juge qui s'endort sans cesse? — Oui, cela est encore plus honteux.

— N'est-il pas encore honteux de recourir au médecin, non-seulement dans le cas de blessures et de quelque maladie produite par la saison ou le hasard, mais encore de se remplir le corps d'humeurs et de vapeurs par une vie molle et oisive, et ce luxe de nourriture que nous avons blâmé plus haut? Aussi forcèrent-ils les disciples d'Esculape d'inventer pour ces maladies les mots nouveaux de *fluxions* et de *catarrhes*. — Il est vrai que ces mots sont nouveaux et extraordinaires. — Et inconnus, autant que je puis croire, du temps d'Esculape. Ce qui me fait juger ainsi, c'est que ses deux fils [1] qui se trouvèrent au siége de Troie, et qui étaient présents lorsqu'on donna à Euripyle blessé [2] une potion faite de vin de Pramne, de farine et de fromage, toutes choses propres à engendrer la pituite, ne blâmèrent point la femme qui la lui présenta, ni Patrocle qui pansa la plaie. — C'était cependant une étrange potion pour un homme en cet état. — Tu en jugeras autrement, si tu fais réflexion qu'avant Hérodicus, les disciples d'Esculape ne se servaient point de cette manière, si fort à la mode aujourd'hui, de conduire comme par la main les maladies. Hérodicus avait été maître de gymnase : devenu valétudinaire, il fit un mélange de la médecine et de la gymnastique, dont il se servit d'abord pour se tourmenter, et ensuite pour en tourmenter beaucoup d'autres. — Comment cela? — En se procurant une mort lente; car, comme sa maladie était mortelle, et qu'il ne pouvait, je pense, la guérir entièrement, il s'obstina à la suivre pas à pas, négligeant tout le reste pour y donner tous ses soins, et toujours dévoré d'inquiétudes pour peu qu'il s'écartât de son régime ; il ne céda pas facilement à la nature, et à force d'industrie et d'attentions il parvint jusqu'à la vieillesse, traînant une vie mourante. — Son art lui rendit là un beau service!

— Il le méritait bien pour n'avoir pas su que ce ne fut ni par ignorance ni par défaut d'expérience qu'Esculape ne transmit pas à ses descendants cette méthode de traiter les maladies, mais parce qu'il savait que dans tout État bien policé chacun a son emploi, dont il faut qu'il s'acquitte, et que personne n'a le temps de passer sa vie dans les remèdes. Nous sentons nous-mêmes le ridicule de cet abus dans les gens de métier; mais dans les riches et les prétendus heureux, nous ne nous en apercevons pas. — Comment, s'il te plaît? — Qu'un charpentier soit malade, il demandera au médecin un remède expéditif, soit un vomitif, soit un purgatif, ou, s'il le faut, l'emploi du fer ou du feu. Mais, si on lui prescrit un long régime, et qu'on lui mette autour de la tête de molles enveloppes et tout ce qui s'ensuit, il dira bientôt qu'il n'a pas le temps d'être malade, et qu'il lui est plus avantageux de mourir que de passer sa vie dans les médicaments et de négliger son travail : après cela, il congédiera le médecin; et, reprenant son train de vie ordinaire, ou bien il recouvrera la santé et vaquera à son métier, ou, si son corps ne peut résister à l'effort de la maladie, la mort viendra à son secours et le tirera d'embarras. — Cette façon de traiter les maladies paraît convenir à ces sortes de gens. — Pourquoi cela? n'est-ce pas parce qu'ils ont un métier, sans l'exercice duquel ils ne peuvent vivre? — Sans doute. — Au lieu que le riche n'a pas, dit-on, d'emploi auquel il ne puisse renoncer sans renoncer à la vie. — On le dit ainsi. — Eh quoi! n'admets-tu pas ce que dit Phocylide :

Qu'il faut cultiver la vertu quand on a de quoi vivre?

[1] *Iliade*, II, v. 729. — [2] *Ibid.*, XI, v. 623 et 829.

— Je pense qu'il le faut, même avant d'avoir de quoi vivre. — Ne contestons pas à Phocylide la vérité de cette maxime; mais voyons pour nous-mêmes si le riche doit pratiquer la vertu, et s'il lui est impossible de vivre lorsqu'il ne la pratique plus, ou si la manie de nourrir chez soi la maladie, qui empêche le charpentier et les autres artisans de vaquer à leur métier, n'empêche pas aussi le riche d'accomplir le précepte de Phocylide. — Oui, par Jupiter, elle l'empêche. Rien du moins n'y apporte plus d'obstacle que ce soin immodéré du corps, qui va au delà des règles de la gymnastique. — En effet, ce soin est très-gênant, soit dans l'administration des affaires domestiques, soit dans celle des affaires publiques, tant en guerre qu'en paix; mais ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est qu'il est incompatible avec l'étude de quelque science que ce soit, avec la méditation et la réflexion. On appréhende sans cesse des maux de tête et des éblouissements, que l'on ne manque pas d'attribuer à la philosophie, de sorte que partout où ce soin se trouve, il empêche de s'exercer à la vertu et de s'y distinguer, parce qu'il fait qu'on croit toujours être malade, et qu'on ne cesse de se plaindre de sa mauvaise santé. — Cela doit être.

— Disons donc que ce sont ces raisons qui ont déterminé Esculape à ne prescrire de traitement que pour ceux qui, étant d'une bonne complexion et menant une vie frugale, sont surpris de quelque maladie passagère, et qu'il s'est borné à des potions ou à des incisions, sans rien changer à leur train de vie ordinaire, afin que la république n'en souffrît aucun dommage : à l'égard des corps radicalement malsains, il n'a pas jugé à propos d'entreprendre de prolonger leur vie et leurs souffrances par un régime suivi, par des injections et des éjections ménagées à propos, ni de les mettre dans le cas de donner à l'État des sujets qui leur ressemblassent; il a cru enfin qu'il ne faut pas traiter ceux qui par leur mauvaise constitution ne peuvent atteindre au terme ordinaire de la vie, marqué par la nature, parce que cela n'est avantageux ni pour eux ni pour l'État. — Tu fais d'Esculape un politique. — Il est évident qu'il l'était, et ses enfants en sont la preuve. Ne vois-tu pas que tout en se comportant avec bravoure au siége de Troie, ils ont suivi dans l'exercice de leur art les règles que je viens de dire? Ne te rappelles-tu pas que, lorsque Ménélas fut blessé d'une flèche par Pandare, ils se contentèrent

D'exprimer le sang de la plaie et d'y mettre un appareil [1],

sans lui prescrire, non plus qu'à Eurypile, ce qu'il fallait boire ou manger? Ils savaient que des remèdes simples suffisaient pour guérir des guerriers qui, avant leurs blessures, étaient sobres et d'un bon tempérament, quand bien même ils auraient dans le moment même pris le breuvage dont nous avons parlé. Quant à ceux qui sont sujets aux maladies et à l'intempérance, ils n'ont pas cru qu'il fût de leur intérêt, ni de l'intérêt public, qu'on leur prolongeât la vie, ni que la médecine fût faite pour eux, ni que l'on dût en prendre soin, fussent-ils plus riches que n'était Midas. — Tu dis là des choses merveilleuses des fils d'Esculape.

— Je n'en dis rien qui n'ait dû être; cependant les poëtes tragiques et Pindare ne sont pas de notre avis. Ils disent d'Esculape qu'il était fils d'Apollon, et en même temps qu'il se laissa engager par argent à guérir un homme riche attaqué d'une maladie mortelle; que c'est pour cette raison qu'il fut frappé de la foudre [2]. Pour nous, suivant ce que nous avons dit plus haut, nous n'ajouterons point foi aux deux parties de ce récit. Si Esculape était fils d'un dieu, dirons-nous, il n'était point avide d'un gain sordide; ou bien, s'il en était avide, il n'est pas fils d'un dieu. — Tu as raison, Socrate; mais réponds-moi : faut-il que notre État soit pourvu de bons médecins? et peuvent-ils devenir tels, autrement qu'en traitant toutes sortes de tempéraments, bons et mauvais? De même peut-on être bon juge, si on n'a eu affaire à toutes sortes de caractères? — Sans doute, je veux que nous ayons de bons médecins et de bons juges; mais sais-tu qui j'entends par là? — Si tu ne le dis. — C'est ce que j'essayerai de faire : tu demandes dans la même question deux choses bien différentes. — Comment? — Celui-là deviendrait habile

[1] *Iliade*, IV, v. 218.
[2] Pindare, *Pyth.*, III, v. 96, édit. de Heyne.

médecin, qui, après avoir appris à fond les principes de son art, aurait traité dès sa jeunesse le plus grand nombre de corps très-mal constitués, et qui lui-même d'une complexion malsaine, aurait été sujet à toutes sortes de maladies; car ce n'est point, suivant moi, par le corps que les médecins guérissent le corps, autrement ils ne devraient jamais être naturellement ou accidentellement malades; c'est par l'âme, qui ne peut guérir comme il faut quelque mal que ce soit, si elle est malade elle-même. — Cela est juste.

— Au lieu, mon ami, que le juge ayant à gouverner l'âme d'autrui par la sienne, il ne faut pas qu'il ait fréquenté de bonne heure des hommes corrompus et pervers, ni qu'il ait lui-même commis toutes sortes de crimes, afin de pouvoir connaître tout d'un coup l'injustice des autres par la sienne propre, comme le médecin jugerait par ses maladies de celles d'autrui. Il faut au contraire que, dans sa jeunesse, son âme soit pure, exempte de vice, afin que sa bonté lui fasse discerner plus sûrement ce qui est juste. C'est pour cela que les gens de bien dans la jeunesse sont simples, et sujets à être séduits par les artifices des méchants, parce qu'ils n'éprouvent dans eux-mêmes rien de ce qui se passe dans le cœur des méchants. — Il est vrai qu'il leur arrive souvent d'être trompés. — Aussi un jeune homme ne saurait-il être bon juge. Il faut que l'âge l'ait mûri, qu'il ait appris tard ce que c'est que l'injustice, qu'il l'ait étudiée longtemps non dans lui-même, mais dans les autres, et qu'il distingue le mal du bien, plutôt par la connaissance et la réflexion, que par sa propre expérience. — Oui, c'est bien là le vrai juge. — Sans doute: et de plus ce serait un *bon* juge; ce que tu me demandais. Car celui qui a l'âme bonne est bon. Pour ces gens rusés et soupçonneux, consommés dans la pratique de l'injustice, et qui se croient habiles et prudents, ils ne paraissent tels que lorsqu'ils sont avec leurs semblables, parce que leur propre conscience les avertit d'être en garde contre eux. Mais quand ils se trouvent avec des gens de bien déjà avancés en âge, leur incapacité paraît dans leurs défiances et leurs soupçons hors de saison; on voit qu'ils ignorent ce que c'est que la droiture et la franchise, faute d'avoir en eux-mêmes un modèle de ces vertus, et que s'ils passent plutôt pour habiles que pour ignorants à leurs yeux et à ceux du vulgaire, c'est qu'ils ont plus de commerce avec les méchants qu'avec les gens de bien. — Cela est exactement vrai.

— Ce n'est donc pas un juge de ce caractère qu'il nous faut chercher, mais un juge tel que je l'ai dépeint d'abord: car la méchanceté ne peut se connaître à fond elle-même, ni connaître la vertu; mais la vertu, aidée de la réflexion et d'un long usage des hommes, se connaîtra elle-même et connaîtra le vice. Ainsi, la vraie habileté est le partage de l'homme vertueux, et non du méchant. — Je le pense comme toi. — Tu établiras par conséquent dans notre république une médecine et une jurisprudence telles que nous venons de dire, se bornant au soin de ceux qui ont reçu de la nature un corps sain et une belle âme. Quant à ceux dont le corps est mal constitué, on les laissera mourir, et on punira de mort ceux dont l'âme est naturellement méchante et incorrigible. — C'est ce qu'on peut faire de plus avantageux pour ces personnes et pour l'État. — Il est évident que nos jeunes gens, élevés dans les principes de cette musique simple qui fait naître dans l'âme la tempérance, feront en sorte de n'avoir aucun besoin des juges. — Sans doute. — Et que s'ils suivent les mêmes règles pour la gymnastique, ils pourront se passer de médecins, hors les cas de nécessité. — Je le pense. — Dans les exercices du corps ils se proposeront surtout d'augmenter et de réveiller leur force morale, plutôt que d'accroître leur vigueur, à l'exemple des autres athlètes qui ne visent qu'à cela, et n'observent de régime que pour devenir plus robustes. — Fort bien.

— Crois-tu, mon cher Glaucon, comme bien d'autres se l'imaginent, que la musique et la gymnastique aient été établies, l'une pour former l'âme, l'autre pour former le corps? — Pourquoi pas? — C'est qu'il me semble que l'une et l'autre ont été établies principalement pour l'âme. — Comment cela? — As-tu pris garde à la disposition du caractère de ceux qui se sont exclusivement appliqués toute leur vie à la gymnastique ou à la musique? — De quoi veux-tu parler? — Je veux parler de la rusticité, de la dureté, de la férocité des pre-

miers, et de la mollesse, de la nonchalance des derniers. — J'ai remarqué que ceux qui s'adonnent purement à la gymnastique en contractent trop de rudesse, et que ceux qui n'ont cultivé que la musique sont d'une mollesse qui ne leur fait point honneur. — Cependant cette rudesse ne peut venir que d'un naturel ardent et plein de feu, qui produirait le courage, s'il était bien cultivé, mais qui, lorsqu'on le raidit trop, dégénère en dureté et en brutalité. — Je le pense. — Mais quoi? La douceur n'est-elle pas la marque d'un caractère philosophe? Si on la relâche trop, elle se change en mollesse; mais si on la cultive comme il faut, elle devient politesse et dignité. — Cela est vrai. — Or, nous voulons que nos guerriers réunissent en eux ces deux caractères. — Oui. — Il faut donc trouver le moyen de les accorder ensemble. — Sans doute. — Leur accord rend l'âme tout à la fois courageuse et modérée. — Oui. — Leur mésintelligence la rend lâche ou farouche. — Sans doute. — Lors donc qu'un homme, se livrant tout entier à la musique, surtout à ces harmonies dont nous avons parlé plus haut, savoir : les harmonies douces, molles et plaintives, la laisse s'insinuer et couler doucement dans son âme par le canal de l'ouïe, et qu'il passe toute sa vie chatouillé, pour ainsi dire, et charmé par la beauté du chant, n'est-il pas vrai que le premier effet de la musique est d'adoucir son courage, à peu près comme on amollit le fer, et de fléchir cette raideur qui le rendait auparavant inutile, ou d'un commerce difficile? Mais en s'y livrant plus longtemps il est plus charmé, ensuite ce même courage se dissout et se fond peu à peu, son âme s'énerve, jusqu'à ce que ce ne soit plus qu'un guerrier lâche et sans cœur. — Tu as raison. — Cet effet ne tardera point à arriver, s'il a reçu de la nature une âme faible et molle. S'il est naturellement courageux, bientôt son courage venant à s'affaiblir, il devient emporté, le moindre sujet l'irrite et l'apaise; au lieu d'être courageux, il est bourru, fantasque et colère. — Cela est vrai.

— Que le même homme s'applique à la gymnastique, qu'il s'exerce, qu'il mange beaucoup, et qu'il néglige entièrement la musique et la philosophie, son corps n'en prendra-t-il pas d'abord des forces? Ne deviendra-t-il pas plus hardi, plus courageux et plus intrépide qu'auparavant? — Sans doute. — Mais s'il ne fait rien autre chose, et s'il n'a aucun commerce avec les muses, son âme, eût-elle quelque désir d'apprendre, n'étant cultivée par aucune science, par aucune recherche, par aucune conversation, ni par aucune autre partie de la musique, ne deviendra-t-elle pas insensiblement faible, sourde et aveugle, à cause du peu de soin qu'elle prend de réveiller, d'entretenir et de purifier les organes de ses connaissances? — La chose doit être ainsi. — Le voilà donc revenu ennemi des lettres et des muses. Il ne se sert plus de la voie de la persuasion pour venir à ses fins; mais, tel qu'une bête féroce, il emploie en toute occasion la force et la violence. Il vit dans l'ignorance et la grossièreté, sans grâce et sans politesse. — Cela est comme tu dis. — Ainsi, suivant moi, ce n'est pas pour cultiver l'âme et le corps (car si ce dernier en tire quelque avantage, ce n'est qu'indirectement), mais pour cultiver l'âme seule, et perfectionner en elle le courage et l'esprit philosophique, que les dieux ont fait présent aux hommes de la musique et de la gymnastique : c'est pour les accorder ensemble, en les tendant et les relâchant à propos, et dans un juste degré. — Il y a apparence que telle a été l'intention des dieux. — Celui donc qui mêle convenablement la gymnastique et la musique, et qui les applique, très-modérément, à son âme, mérite bien plus le nom de musicien, et possède mieux la science des accords, que celui dont l'art se borne à monter un instrument. — Sans doute, cher Socrate.

— Notre république, mon cher Glaucon, pourra-t-elle subsister, si elle n'a à sa tête un homme de ce caractère pour gouverner? — Non; il en faut absolument un. — Voilà à peu près l'éducation de notre jeunesse achevée; car il serait inutile de nous étendre ici sur ce qui regarde la danse, la chasse, les combats gymniques et les combats à cheval. Il est évident qu'en tout cela il faut suivre les principes que nous avons établis, et qu'il ne sera pas difficile d'en prescrire les règles. — Je ne crois pas que cela soit malaisé. — Qu'avons-nous à régler à présent? N'est-ce pas le choix de ceux qui doivent commander ou obéir? — Oui. — Il est clair que les vieux doivent commander, et les

jeunes obéir. — Sans contredit. — Et parmi les vieillards, il faut choisir les meilleurs. — Oui. — Quels sont les meilleurs laboureurs? Ceux sans doute qui entendent le mieux l'agriculture. — Oui.— Or, puisqu'il faut choisir aussi pour chefs les meilleurs gardiens de l'État, nous choisirons ceux qui portent au plus haut degré les qualités d'excellents gardiens. — Oui. — Il faut pour cela qu'avec la prudence et l'énergie nécessaires, ils aient beaucoup de zèle pour le bien public. — Sans doute. — Mais on se dévoue d'ordinaire pour ce qu'on aime le plus.—Oui.—Et on aime les choses dont les intérêts sont inséparables des nôtres, du bonheur ou du malheur desquelles on est persuadé que dépend notre bonheur ou notre malheur. — Cela est vrai. — Choisissons donc entre tous les gardiens ceux qui, après un mûr examen, nous auront paru toute leur vie empressés à faire ce qu'ils ont cru être du bien public, et que rien n'a jamais pu engager à agir contre les intérêts de l'État. — Voilà ceux qui nous conviennent le plus. — Je crois qu'il sera à propos de les suivre dans les différents âges, d'observer s'ils sont constamment fidèles à cette maxime, et si la séduction ou la contrainte ne leur a jamais fait perdre de vue l'obligation de travailler pour le bien public. — Comment la perdraient-ils de vue?

— Je vais te l'expliquer. Je pense que les opinions nous sortent de l'esprit de deux manières, de plein gré, ou malgré nous. Nous renonçons de plein gré aux opinions fausses, lorsqu'on nous détrompe. Nous abandonnons malgré nous celles qui sont vraies. —Je conçois aisément la première manière; mais je ne comprends pas la seconde.— Quoi! tu ne conçois pas que les hommes renoncent au bien malgré eux et au mal avec plaisir? N'est-ce pas un mal de s'écarter de la vérité, et un bien de la rencontrer? Or, n'est-ce pas la rencontrer que d'avoir une opinion juste de chaque chose? —Tu as raison. Je conçois que les hommes renoncent malgré eux aux opinions vraies.—Ce malheur ne peut donc leur arriver que par surprise, enchantement ou violence. — Je ne t'entends pas. — Je me sers apparemment d'expressions extraordinaires. Par *surprise*, j'entends la dissuasion et l'oubli. Celui-ci est l'ouvrage du temps, celle-là des raisons d'autrui qui prennent la place des nôtres. Tu m'entends à présent? — Oui. — Par *violence*, j'entends le chagrin et la douleur qui obligent quelques-uns à changer de sentiment. — Je conçois cela, et tu as raison. — Tu vois, je crois, sans peine, que *l'enchantement* agit sur ceux qui changent d'opinion, séduits par l'attrait du plaisir ou par la crainte de quelque mal. — Sans doute, et l'on peut regarder comme un enchantement tout ce qui nous fait illusion.

— C'est donc à nous d'observer, comme je disais tout à l'heure, ceux qui se montreront les plus fidèles à la maxime qu'on doit faire tout ce qu'on juge être du bien public; de les éprouver dès l'enfance, en les mettant dans les circonstances où ils pourraient plus aisément oublier cette maxime et se laisser tromper; de choisir celui qui la conservera dans sa mémoire, qui sera plus difficile à séduire, et de rejeter celui qui agira autrement. N'est-ce ce pas? — Oui. — De les mettre ensuite à l'épreuve des travaux et de la douleur, et de voir comment ils soutiendront ces assauts. — Fort bien.—Enfin, d'essayer le prestige et la séduction; de faire à leur égard ce qu'on fait à l'égard des jeunes chevaux, qu'on expose au bruit et au tumulte pour voir s'ils sont craintifs; de les transporter, lorsqu'ils sont encore jeunes, au milieu des objets terribles ou séduisants, et d'éprouver avec plus de soin qu'on n'éprouve l'or par le feu, si dans toutes ces rencontres le charme ne peut rien sur eux : si, toujours attentifs à veiller sur eux-mêmes et à retenir les leçons de musique qu'ils ont reçues, ils font voir dans toute leur conduite que leur âme est réglée selon les lois du nombre et de l'harmonie, qu'ils sont tels, en un mot, qu'on doit être pour servir très-utilement sa patrie, et soi-même. Nous établirons chef et gardien de la république celui qui dans l'enfance, dans la jeunesse, dans l'âge viril, aura passé par toutes ces épreuves et en sera sorti pur; nous le comblerons d'honneurs pendant sa vie, et nous lui érigerons, après sa mort, un magnifique tombeau avec tous les autres monuments qui peuvent illustrer sa mémoire : pour ceux qui ne seront pas de ce caractère, nous les rejetterons. Voilà, ce me semble, mon cher Glaucon, en somme plutôt qu'exactement, de quelle manière nous devons nous comporter dans le

choix de nos chefs et de nos gardiens. — Je suis de ton avis. — Ne sont-ce pas ceux-là qu'on doit regarder comme les vrais et les premiers gardiens de l'État, tant à l'égard des ennemis que des citoyens, pour ôter à ceux-ci la volonté, à ceux-là le pouvoir de lui nuire; les jeunes gens à qui nous donnions le titre de gardiens n'étant que les ministres et les exécuteurs des volontés des magistrats? — Je le pense.

— De quelle manière nous y prendrons-nous à présent pour persuader aux magistrats, ou du moins aux autres citoyens, un mensonge du genre de ceux que nous avons dit être d'une grande utilité? — Quel est ce mensonge? — Il n'est pas nouveau, il a pris naissance en Phénicie; et, à ce que disent les poëtes, qui en paraissent persuadés, c'est un fait réel déjà arrivé en plusieurs endroits: mais il n'est point arrivé de nos jours; je ne sais même s'il arrivera désormais. Ce n'est pas peu de chose que de le faire croire. — Que tu es lent à nous dire ce que c'est! — Quand tu l'auras entendu, tu verras que ce n'est pas sans raison. — Dis, et ne crains rien. — Je vais le dire: mais, en vérité, je ne sais où prendre la hardiesse et les expressions dont j'ai besoin pour tâcher de persuader aux magistrats et aux guerriers, ensuite au reste des citoyens, qu'ils ont reçu comme en songe l'éducation que nous leur avons donnée; qu'en effet, ils ont été élevés et formés dans le sein de la terre, eux, leurs âmes et tout ce qui leur appartient; qu'après les avoir formés, la terre, leur mère, les a mis au jour; qu'ainsi ils doivent regarder la terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre contre quiconque oserait l'attaquer, et traiter les autres citoyens comme leurs frères sortis comme eux du même sein. — Ce n'était pas sans sujet que tu hésitais d'abord à nous conter cette fable.

— J'en conviens. Mais puisque j'ai commencé, écoute le reste. Vous êtes tous frères, leur dirais-je; mais le dieu qui vous a formés a fait entrer l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont propres à gouverner les autres. Aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé l'argent dans la formation des guerriers, le fer et l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. Puis donc que vous avez tous une origine commune, vous aurez pour l'ordinaire des enfants qui vous ressembleront. Mais il pourra se faire qu'un citoyen de la race d'or ait un fils de la race d'argent, qu'un autre de la race d'argent mette au monde un fils de la race d'or, et que la même chose arrive à l'égard des autres races. Or, ce dieu ordonne principalement aux magistrats de prendre garde, sur toutes choses, au métal dont l'âme de chaque enfant est composée. Et si leurs propres enfants ont quelque mélange de fer ou d'airain, il ne veut pas qu'ils leur fassent grâce, mais qu'ils les relèguent dans l'état qui leur convient, soit d'artisan, soit de laboureur. Il veut aussi que si ces derniers ont des enfants qui tiennent de l'or ou de l'argent, on les élève, ceux-ci à la condition des guerriers, ceux-là à la dignité de magistrats: parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra lorsqu'elle sera gouvernée par le fer ou par l'airain. Sais-tu quelque moyen de leur insinuer que cette fable est une vérité? — Je ne vois aucun moyen d'en convaincre ceux dont nous parlons; mais je crois qu'on peut le persuader à leurs enfants et à ceux qui naîtront dans la suite. — Cela serait avantageux à chacun et à l'État. — Je comprends à peu près ce que tu veux dire: cela serait excellent pour leur inspirer encore plus l'amour de la patrie et de leurs concitoyens. — Que cette invention ait donc tout le succès qu'il plaira à la Renommée de lui donner. Pour nous, armons à présent ces fils de la terre, et faisons-les avancer sous la conduite de leurs chefs. Qu'ils s'approchent, et qu'ils choisissent dans notre État un lieu pour camper, d'où ils soient plus à portée de réprimer les séditions du dedans et de repousser les attaques du dehors, si l'ennemi vient, comme un loup, fondre sur le troupeau. Qu'après avoir placé leur camp, et fait des sacrifices à qui il convient d'en faire, ils dressent pour eux des tentes. N'est-ce pas? — Sans doute. — Telles qu'elles puissent les garantir du froid et du chaud. — Sans contredit, car tu parles apparemment de leurs habitations. — Oui, d'habitations de guerriers, et non de banquiers. — Quelle différence y mets-tu? — Je vais essayer de te l'expliquer. Rien ne serait plus triste et plus honteux pour des bergers que de nourrir, pour la garde de leurs troupeaux, des chiens, que l'im-

tempérance, la faim, ou quelque autre appétit désordonné porterait à nuire aux troupeaux qu'on leur aurait confiés, et à devenir loups, de chiens qu'ils devraient être. — Cela serait triste en effet. — Prenons donc garde en toute manière que nos guerriers ne fassent de même à l'égard des autres citoyens, d'autant plus qu'ils ont la force en main, et qu'au lieu d'être leurs défenseurs et leurs protecteurs, ils ne deviennent leurs maîtres et leurs tyrans. — Il faut prévenir ce desordre. — Mais la plus sûre manière de le prévenir, n'est-ce pas de leur donner une excellente éducation? — Ils l'ont déjà reçue. — Je ne voudrais pas encore l'assurer, mon cher Glaucon. Ce qu'il y a de certain, c'est, comme nous disions tout à l'heure, qu'une bonne éducation, quelle qu'elle soit, leur est nécessaire pour le point le plus important, qui est d'avoir de la douceur, soit entre eux, soit envers ceux qu'ils sont chargés de defendre. — Cela est vrai. — Outre cette education, tout homme sensé conviendra que les habitations et la fortune qu'on leur assignera doivent être telles que rien de tout cela n'empêche qu'ils ne soient d'excellents gardiens, et ne les porte à nuire à leurs concitoyens. — Il aura raison d'en convenir.

— Vois si le genre de vie et l'espèce de logement que je leur propose sont propres à cette fin; je veux premièrement qu'aucun d'eux n'ait rien qui soit à lui seul, à moins que cela ne soit absolument nécessaire. Qu'ils n'aient ensuite ni maison, ni magasin, où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture convenable à des guerriers sobres et courageux, les autres citoyens seront chargés de la leur fournir, comme la juste récompense de leurs services; de sorte cependant qu'ils n'en aient ni trop, ni trop peu pour l'année. Qu'ils mangent à des tables communes, et qu'ils vivent ensemble comme doivent vivre des guerriers au camp. Qu'on leur fasse entendre que les dieux ont mis dans leur âme de l'or et de l'argent divin; qu'ils n'ont, par conséquent, aucun besoin de l'or et de l'argent des hommes; qu'il ne leur est pas permis de souiller la possession de cet or immortel par l'alliage de l'or terrestre; que l'or qu'ils ont est pur, au lieu que celui des hommes a été en tout temps la source de bien des crimes; qu'ainsi ils sont les seuls entre les citoyens à qui il soit défendu de manier, de toucher même ni or ni argent, d'habiter sous le même toit avec ces métaux, d'en mettre sur leurs vêtements, de boire dans des coupes d'or ou d'argent. Que c'est l'unique moyen de se conserver, eux et l'État. Mais que, dès qu'ils auront en propre des terres, des maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs; de défenseurs de l'État, ses ennemis et ses tyrans; ils passeront leur vie à se haïr mutuellement, à se dresser des embûches les uns aux autres, et auront plus à craindre des ennemis du dedans que de ceux du dehors. Qu'alors eux et la république courront à grands pas vers leur ruine. Voilà les raisons qui m'ont engagé à faire ce réglement touchant le logement et les possessions de nos guerriers. En ferons-nous une loi, ou non? — J'y consens.



LIVRE QUATRIÈME.

ARGUMENT.

L'éducation de la jeunesse étant complète, la république est constituée. L'opulence et la pauvreté en seront également bannies. Elle sera sage, car elle est gouvernée par un petit nombre d'hommes d'élite et de bons conseils. Elle sera forte, car l'éducation a empreint la justice dans le cœur des guerriers : ils savent ce qu'il faut craindre et ce qu'il faut aimer. Elle sera tempérante, car elle se commande à elle-même, elle règle ses plaisirs et ses passions : la partie la plus estimable de l'homme gouverne celle qui l'est le moins. Enfin elle sera juste, car c'est être juste que d'agir par ces trois principes, la force, la tempérance et la vertu. La fin de ce livre est donc de nous faire connaître la nature du bien et du mal, et Platon peut dire en le terminant cette parole profonde, que la justice n'est que l'ordre établi dans les actions de l'homme maître de lui-même.

— Mais, interrompit Adimante, que répondrais-tu, Socrate, si l'on t'objectait que les guerriers ne sont pas fort heureux, et cela par leur propre faute, l'État leur appartenant réellement ; qu'ils sont privés de tous les avantages de la société ; qu'ils n'ont pas, comme les autres, des terres, des maisons grandes, belles et bien meublées ; qu'ils ne peuvent ni sacrifier aux dieux dans leur domestique, ni loger chez eux des hôtes, ni posséder de l'or et de l'argent, ni rien de ce qui, dans l'opinion des hommes, sert à rendre la vie commode et agréable ? En vérité, tu les traites, dira-t-on, comme des étrangers à la solde de la république, qui n'y ont d'autre emploi que celui de la garder. — Ajoute que leur solde ne consiste que dans la nourriture, et qu'ils n'ont pas, outre cela, une paye comme les troupes ordinaires ; ce qui ne leur permet pas de sortir des limites de l'État, ni de voyager, ni de rien donner à des courtisanes, ni de disposer de rien à leur gré, comme font les riches et les prétendus heureux. Pourquoi passes-tu sous silence ces chefs d'accusation et beaucoup d'autres semblables ? — Ajoute-les, si tu veux, à ce que j'ai dit. — Tu me demandes ce que j'ai à répondre à cela. — Oui. — Sans nous écarter de la route que nous avons suivie jusqu'ici, nous trouverons, je pense, dans notre plan même, de quoi nous justifier. Nous dirons qu'il ne serait pas surprenant que la condition de nos guerriers fût très-heureuse, malgré tous ces inconvénients ; qu'au reste, en formant une république, nous ne nous sommes pas proposé pour but la félicité d'un certain ordre de citoyens, mais celle de la république entière ; parce que nous avons cru devoir trouver la justice dans une république ainsi gouvernée, et l'injustice dans une république mal constituée, et nous mettre, par cette découverte, à portée de décider la question qui fait la matière de notre entretien. Or, à présent, nous sommes occupés à fonder un gouvernement heureux, du moins à ce qu'il nous paraît, et où le bonheur ne soit point partagé entre un petit nombre de particuliers, mais commun à toute la société. Nous examinerons bientôt la forme du gouvernement opposé à celui-ci.

Si nous étions à peindre le portrait d'un homme, et que quelqu'un vînt nous objecter que nous n'employons pas les plus belles couleurs pour peindre les plus belles parties du corps ; que nous peignons les yeux, par exemple, non avec du vermillon, mais avec du noir : nous croirions avoir bien répondu en disant que nous ne devons pas peindre les yeux si beaux, que ce ne soit plus des yeux, et ce

que je dis de cette partie du corps doit s'entendre des autres. Examine plutôt si nous donnons à chaque partie la couleur qui lui convient, de sorte qu'il en résulte un tout parfait. Ne nous force donc pas d'attacher à la condition de nos guerriers un bonheur qui les fera cesser d'être ce qu'ils sont. Nous pourrions, si nous voulions, revêtir nos laboureurs de robes traînantes, charger d'or leur parure, et leur enjoindre de ne travailler à la terre que pour leur plaisir. Nous pourrions coucher le potier à côté de son fourneau, le faire boire et manger à son aise, et mettre auprès de lui sa roue, lui laissant la liberté de travailler quand il lui plairait. Nous pourrions rendre heureuses de la même manière toutes les autres conditions, afin que tout l'État jouît d'une félicité parfaite; mais ne nous donne point de pareil conseil; car, si nous le suivions, le laboureur cesserait d'être laboureur, le potier d'être potier; chacun sortirait de sa condition : il n'y aurait plus de société. Au reste, que les autres se tiennent ou non dans leur état, cela n'est pas d'une si grande importance. Que le cordonnier fasse mal son métier, qu'il se laisse corrompre, ou que quelqu'un se donne pour cordonnier sans l'être, le public n'en souffrira pas un grand dommage. Mais si ceux qui sont préposés à la garde des lois et de la république n'en sont les gardiens que de nom, tu vois qu'ils entraînent l'État à sa ruine; car c'est d'eux que dépendent sa bonne administration et son bonheur. Si donc nous cherchons de vrais gardiens de l'État, nous ne devons pas choisir ceux qui peuvent nuire au bien public. Pour celui qui dit qu'il voudrait en faire des laboureurs, ou de joyeux convives dans une fête publique, il a en vue tout autre chose que l'idée d'une république. Ainsi, voyons si notre dessein, en établissant des guerriers, est de rassembler sur eux le plus de bonheur possible, ou si ce n'est pas plutôt de pourvoir à la félicité de tout l'État, et de contraindre ou de persuader les gardiens et les défenseurs de la patrie, et de tous les autres citoyens, d'accomplir de leur mieux la tâche qui leur est assignée : de sorte que, quand l'État aura pris son accroissement et qu'il sera bien administré, alors chacun d'eux participe à la félicité publique, l'un plus, l'autre moins, suivant la nature de son emploi. — Ce que tu dis me paraît fort sensé.

— Je ne sais si ce raisonnement, du même genre, te le paraîtra autant. — De quoi s'agit-il? — Examine si ce n'est pas là ce qui perd et ce qui corrompt d'ordinaire les artisans au point de les rendre mauvais. — Qu'est-ce qui les perd? — L'opulence et la pauvreté. — Comment cela? — Le voici : le potier devenu riche s'embarrassera-t-il beaucoup de son métier? — Non. — Il deviendra donc de jour en jour plus fainéant et plus négligent? — Sans doute. — Et par conséquent plus mauvais potier? — Oui. — D'un autre côté, si la pauvreté lui ôte le moyen de se fournir d'outils et de tout ce qui est nécessaire à son art, son travail en souffrira; ses enfants et les autres ouvriers qu'il forme en seront moins habiles. — Cela est vrai. — Ainsi, les richesses et la pauvreté nuisent également aux arts et à ceux qui les exercent. — Il y a apparence. — Voilà donc encore deux choses auxquelles nos magistrats prendront bien garde de donner entrée dans notre État. — Quelles sont-elles? — L'opulence, dis-je, et la pauvreté; parce que si l'une engendre la mollesse, la fainéantise et l'amour des nouveautés; l'autre engendre ce même amour des nouveautés, la bassesse et l'envie de mal faire. — J'en conviens; mais, Socrate, fais, je te prie, reflexion à une chose.

Comment notre république pourra-t-elle soutenir la guerre, n'ayant pas de fonds, surtout si elle est obligée de tenir tête à une république riche et puissante? — Il est vrai qu'elle aura de la peine à se défendre contre une seule; mais elle se défendra plus aisément contre deux républiques telles. — Que dis-tu là? — D'abord, s'il faut en venir aux mains, nos gens exercés à la guerre n'auront-ils pas en tête des ennemis riches? — Oui, je l'avoue. — Mais quoi? Adimante, un bon lutteur ne viendra-t-il pas aisément à bout de deux adversaires riches, chargés d'embonpoint et peu exercés à la lutte? — Peut-être que non, s'il avait affaire aux deux à la fois. — Quoi! s'il avait la liberté de fuir, et de frapper en se retournant celui qui le suivrait de plus près, et s'il employait sou-

vent cette ruse au soleil et dans la plus grande chaleur, lui serait-il difficile d'en battre plusieurs l'un après l'autre? — Vraiment, il n'y aurait en cela rien de surprenant. — Crois-tu que les riches dont nous parlons ne soient pas plus habiles et plus exercés à la lutte qu'à la guerre? — Je n'en doute pas. — Ainsi, selon les apparences, nos athlètes se battront sans peine contre une armée de riches deux ou trois fois plus nombreuse. — D'accord; car tu me parais avoir raison. — Et s'ils envoyaient demander du secours aux habitants d'un État voisin, en leur disant, ce qui après tout serait vrai : Nous n'usons ni d'or, ni d'argent, il nous est même défendu d'en avoir; faisant donc la guerre avec nous, vous aurez toutes les dépouilles de nos ennemis : venez donc à notre aide, et nous vous abandonnons les dépouilles de nos ennemis. Crois-tu que ceux à qui on ferait de telles offres aimassent mieux faire la guerre à des chiens maigres et robustes, que de se joindre à eux contre un troupeau gras et délicat?—Je ne le pense pas. Mais si quelque État voisin rassemble ainsi chez lui toutes les richesses des autres, prends garde qu'il ne devienne redoutable à un État moins riche.—Que tu es bon de penser qu'aucun autre État que le nôtre mérite de porter ce nom! —Pourquoi non? —Il faut donner aux autres un nom d'une signification plus étendue; car chacun d'eux n'est pas un, mais plusieurs, comme on dit au jeu[1]. Il en renferme toujours pour le moins deux qui se font la guerre, l'un composé de riches, l'autre de pauvres : chacun d'eux se subdivise encore en plusieurs autres. Si tu les attaques tous, comme ne faisant qu'un seul État, tu ne réussiras pas. Mais si tu regardes chacun de ces États comme étant composé de plusieurs, et que tu abandonnes aux uns les richesses, le pouvoir et la vie des autres, tu auras toujours beaucoup d'alliés et peu d'ennemis. Tout État gouverné par de sages lois, telles que les nôtres, sera très-grand, je ne dis pas en apparence, mais en réalité, quand il ne pourrait mettre sur pied que mille combattants. Tu n'en trouveras que très-difficilement un aussi grand chez les Grecs et les Barbares, quoiqu'il y en ait beaucoup qui le paraissent davantage. Penses-tu le contraire? — Non, assurément.

—Voici donc les plus justes bornes que nos magistrats puissent donner à l'accroissement de leur État et de son territoire, après lesquelles ils ne doivent plus chercher à s'étendre davantage. —Quelles sont ces bornes? —C'est, à ce que je crois, de le laisser s'agrandir autant qu'il le pourra sans cesser d'être un, et nullement au delà. — Fort bien. — Ainsi, nous prescrirons encore à nos guerriers de faire en sorte que l'État ne paraisse ni grand ni petit, mais tienne un juste milieu, et soit toujours un. — Ceci n'est pas de grande importance. — Ce que nous leur avons recommandé plus haut l'est encore moins, lorsque nous leur disions qu'il fallait faire passer aux conditions plus basses l'enfant dégénéré du guerrier, et élever au rang des guerriers les enfants des autres qu'ils en jugeront dignes; nous voulions leur faire entendre par là que chaque citoyen ne doit être appliqué qu'à une seule chose, à celle pour laquelle il est né, afin que chaque particulier, s'acquittant de l'emploi qui lui convient, soit un; que par là l'État entier soit un aussi, et qu'il n'y ait ni plusieurs citoyens dans un seul citoyen, ni plusieurs États dans un seul État. — Il est vrai que ce point est moins important que le précédent. — Tout ce que nous leur prescrivons ici, mon cher Adimante, n'est pas aussi important qu'on pourrait se l'imaginer : ce n'est rien; il ne s'agit que d'observer un point, le seul important ou plutôt le seul suffisant. — Quel est ce point? — L'éducation de la jeunesse et de l'enfance : si nos citoyens sont bien élevés, et qu'ils deviennent des hommes accomplis, ils verront aisément par eux-mêmes l'importance de tous ces points et de bien d'autres que nous omettons ici, comme de ce qui regarde les femmes, le mariage et la procréation des enfants; ils verront, dis-je, que, selon le proverbe, toutes ces choses doivent être communes entre les amis. — Ce sera parfaitement bien.

— Dans une république, tout dépend du commencement. Si elle a bien commencé, elle va toujours en s'agrandissant, comme le cercle. Une bonne éducation forme d'heureux naturels; les enfants, marchant d'abord sur les

[1] Il y avait alors au jeu de dés une partie où l'on jouait des villes. *Le scoliaste.*

traces de leurs pères, deviennent bientôt meilleurs que ceux qui les ont précédés; et entre autres avantages, ils ont celui de mettre au jour des enfants qui les surpassent eux-mêmes en mérite, comme il arrive à l'égard des animaux. — Cela doit être. — Ainsi, pour tout dire en deux mots, ceux qui sont à la tête de notre république veilleront spécialement à ce que l'éducation se maintienne pure, et surtout à ce que l'on n'innove rien touchant la gymnastique et la musique, de sorte que si un poëte dit :

Les chants les plus nouveaux sont ceux qui plaisent davantage [1],

on s'imagine que le poëte parle, non de chansons nouvelles, mais d'une nouvelle méthode de chanter, et qu'on approuve de pareilles innovations. Il ne faut ni approuver, ni introduire aucune innovation pareille. Que l'on prenne garde de rien adopter de nouveau en fait de musique, parce que c'est risquer de tout perdre; car, comme dit Damon, et je suis en cela de son avis, on ne peut toucher aux règles de la musique sans ébranler les lois fondamentales du gouvernement. — Compte-moi aussi parmi ceux qui pensent de même.

— Nos magistrats feront donc de la musique la citadelle et la sauvegarde de l'État. — Oui, car le mépris des lois s'y glisse facilement et sans qu'on s'en aperçoive. — Certainement. Il semble d'abord que ce n'est qu'un jeu, et qu'il n'y a rien à craindre. — En effet, il n'a fait d'autre mal que de s'insinuer peu à peu, et se couler doucement dans les mœurs et dans les usages. Il va ensuite toujours en augmentant, et se glisse dans les rapports qu'ont entre eux les membres de la société : de là il s'avance jusqu'aux lois et aux principes du gouvernement, qu'il attaque, mon cher Socrate, avec la dernière insolence; il finit par la ruine de l'État et des particuliers. — Cela est donc ainsi? — Du moins il me le semble. — Ce sera par conséquent, comme nous l'avons dit au commencement, à nous d'accoutumer dès leurs premières années les enfants à des jeux honnêtes; parce que, pour peu qu'ils viennent à se relâcher et à s'écarter de cette discipline, il est impossible que dans l'âge mûr ils soient vertueux et soumis aux lois. — Comment le seraient-ils? — Au lieu que si les jeux des enfants sont réglés dès le commencement; si l'amour de l'ordre entre dans leur cœur avec la musique, il arrivera par un effet contraire que tout ira de mieux en mieux; en sorte que si la discipline était tombée en quelque point, eux-mêmes la redresseront un jour. — Cela est vrai. — Ils rétabliront ces observances qui passent pour des minuties, et que leurs prédécesseurs avaient laissées tomber entièrement en désuétude. — Quelles sont ces observances? — Par exemple, celle de se taire devant les vieillards, de se lever lorsqu'ils paraissent, de leur céder partout la place d'honneur; celles qui concernent le respect dû aux parents, la manière de s'habiller, de se couper les cheveux, de se chausser; tout ce qui regarde le soin du corps, et mille autres choses semblables. Ne retrouveront-ils pas d'eux-mêmes tout cela? — Oui. — Ce serait une folie, je pense, de faire à ce sujet des lois, qui, pour être imposées par écrit ou de vive voix, n'en seraient pas mieux observées : d'ailleurs, aucun législateur n'est encore descendu dans ces détails. — Il est vrai. — Il paraît, mon cher Adimante, que toutes ces pratiques sont une suite naturelle de l'éducation; en effet, le semblable n'attire-t-il pas toujours à lui son semblable? — Sans doute. — Par conséquent, on peut dire que notre conduite finit par être très-bonne ou très-mauvaise, selon le point de départ. — Cela doit être. — C'est pour cela que je ne voudrais jamais rien statuer sur ces sortes de choses. — Tu as raison.

— Mais, au nom des dieux, entreprendrons-nous de régler quelque chose touchant les contrats de vente ou d'achat, les conventions pour la main-d'œuvre, les insultes, les violences, les procès, l'établissement des juges, la levée ou l'imposition des deniers pour l'entrée ou la sortie des marchandises, soit par terre, soit par mer; en un mot pour tout ce qui concerne le marché, la ville ou le port? — Il n'est pas nécessaire de rien prescrire là-dessus à d'honnêtes gens. Ils trouveront sans peine eux-mêmes tous les règlements qu'il sera à propos de faire. — Oui, mon cher ami,

[1] *Odyssée*, I, v. 351.

si Dieu leur donne de conserver dans toute leur pureté les lois que nous avons d'abord établies. — Sinon, ils passeront leur vie à dresser chaque jour de nouveaux règlements sur tous ces articles, à y ajouter corrections sur corrections, s'imaginant sans cesse qu'ils arriveront à ce qu'il y a de plus parfait. — C'est-à-dire que leur conduite ressemblera à celle de ces malades qui ne veulent point, par intempérance, renoncer à un train de vie qui altère leur santé. — Justement. — La conduite de ces malades a quelque chose de plaisant. Ils sont toujours dans les remèdes, et au lieu d'avancer leur guérison, ils augmentent et multiplient leurs maladies, espérant néanmoins toujours, à chaque remède qu'on leur propose, qu'il leur rendra la santé. — Voilà précisément leur état. — Ce qu'il y a de plus plaisant en eux, n'est-ce pas de regarder comme leur plus mortel ennemi celui qui leur déclare que s'ils ne cessent de manger et de boire avec excès, de vivre dans le libertinage et la fainéantise, ni les potions, ni le fer, ni le feu, ni les enchantements, ni les amulettes, ne leur serviront à rien? — Je ne vois pas qu'il y ait rien de plaisant à s'emporter ainsi contre ceux qui nous donnent de bons conseils. — Il me paraît que tu n'es pas trop partisan de ces sortes de gens. — Non assurément.

— Tu n'approuveras donc pas davantage une république qui tiendrait une pareille conduite. Or, que t'en semble? n'est-ce pas là ce que font toutes les républiques mal gouvernées, lorsqu'elles défendent sous peine de mort aux citoyens de toucher à la constitution, tandis que, d'autre part, celui qui sait flatter doucement les vices de l'Etat, qui va au-devant de ses désirs, qui prévoit de loin ses intentions, et qui est assez habile pour les remplir, passe pour un citoyen vertueux, pour un bon politique, et digne d'honneurs? — Elles font précisément la même chose, et je suis bien éloigné de les approuver. — Mais quoi? N'admires-tu pas le courage et la complaisance de ceux qui consentent, qui s'empressent même à donner des soins à de pareils États! — Oui, je les admire, excepté ceux qui, se trompant eux-mêmes, s'imaginent qu'ils sont politiques, parce qu'ils sont loués par le public. — Quoi! tu ne veux pas les excuser? Crois-tu qu'un homme qui ne sait pas mesurer puisse s'empêcher de croire qu'il est haut de quatre coudées, lorsqu'il l'entend dire à beaucoup de personnes? — Je ne le crois pas. — Ne t'emporte donc pas contre nos politiques. Ce sont les gens les plus divertissants du monde, avec leurs règlements qu'ils modifient sans cesse, persuadés qu'ils remédieront par là aux abus qui se glissent dans les rapports de la vie sur tous les points dont j'ai parlé, et qui ne pensent pas qu'en effet ils coupent les têtes d'une hydre. — Ils ne font rien autre chose. — Ainsi, je ne crois pas que, dans quelque État que ce soit, bien ou mal gouverné, un sage législateur doive entrer dans ce détail de lois et de règlements. Dans l'un, cela est inutile, et l'on n'y gagne rien. Dans l'autre, le premier venu les trouvera aisément, ou ils découlent d'eux-mêmes des autres lois déjà établies.

— Quelle loi nous reste-t-il donc à faire? — Aucune. Mais nous laissons à Apollon Delphien le soin de faire les plus grandes, les plus belles et les plus importantes. — Quelles sont-elles? — Ce sont celles qui regardent la construction des temples, les sacrifices, le culte des dieux, des génies et des héros, les funérailles et les cérémonies qui servent à apaiser les mânes des morts. Nous ne savons point ce qu'il faut régler là-dessus; et, puisque nous fondons une république, il ne serait pas sage de nous en rapporter à d'autres hommes, ni de consulter d'autre interprète que celui du pays. Or, le dieu de Delphes est, en matière de religion, l'interprète naturel du pays, ayant exprès choisi le milieu et comme le nombril de la terre pour rendre de là ses oracles[1]. — Tu dis bien. C'est à lui seul qu'il faut s'en rapporter.

— Fils d'Ariston, notre république est enfin formée. Appelle ton frère Polémarque, et tous ceux qui sont ici. Tâchez ensemble, à l'aide de quelque flambeau, de découvrir en quel endroit résident la justice et l'injustice, en quoi elles diffèrent l'une de l'autre, et à laquelle des deux on doit s'attacher pour être solidement heureux, qu'on échappe ou non aux regards des dieux et des hommes. — En vain

[1] Les anciens croyaient Delphes situé au centre de la terre. Voy. Eschyle, *Œdipe roi*, *Euménides*.

nous engages-tu à cette recherche, car tu nous as toi-même promis de la faire, en te déclarant impie si tu ne défendais la justice de tout ton pouvoir. — Ce sont mes propres paroles que tu me rappelles. Je vais le faire, comme j'ai dit; mais il faut aussi que vous m'aidiez. — Allons, soit.—J'espère que nous trouverons de cette manière ce que nous cherchons; car si les lois que nous avons établies sont bonnes, notre république doit être parfaite. — Sans doute. — Il est donc évident que si elle est sage, elle sera forte, tempérante et juste.—Cela est évident.— Quelle que soit celle de ces quatre qualités que nous découvrirons en elle, ce qui restera sera ce que nous n'aurons pas découvert. — Sans contredit. — Si de quatre choses nous en cherchions une, et qu'elle se présentât d'abord à nous, nous bornerions là nos recherches; et si nous connaissions d'abord les trois premières, nous connaîtrions par là même la quatrième, puisqu'il est évident que ce serait celle qui reste à trouver. — Tu as raison.—Appliquons donc cette méthode à notre recherche, puisque les vertus dont il s'agit sont au nombre de quatre. — Je le veux bien. — Il n'est pas difficile en premier lieu de découvrir dans notre État la sagesse; mais je trouve qu'il y a par rapport à elle quelque chose de singulier.—Quoi?—La prudence me paraît régner dans la république que nous avons décrite, car le bon conseil y règne : n'est-ce pas? — Oui. — Il n'est pas moins clair qu'une certaine science préside à ce bon conseil, puisque ce n'est point l'ignorance, mais la science, qui fait prendre de justes mesures. — Cela est clair. — Mais il y a dans notre république des sciences de toute espèce. — Sans doute. — Est-ce à cause de la science des architectes qu'on doit dire qu'elle est sage et bien conseillée? — Ce n'est point à cause de cette science, car l'éloge tomberait sur l'art de l'architecte. — On ne doit pas non plus l'appeler sage lorsqu'elle délibérera sur la manière de faire d'excellents ouvrages de menuiserie selon les règles de ce métier? — Non.—Ni à cause de la science par laquelle on fait des ouvrages en airain, ni à cause d'une autre science analogue. — En aucune façon. — Ni lorsqu'il s'agira de la production des biens de la terre; car cela regarde l'agriculture. — Non, je pense. — Mais quoi? Est-il dans la république que nous venons de former une science qui réside dans quelques-uns de ses membres, et dont l'objet soit de délibérer, non sur quelque partie de l'État, mais sur l'État entier et sur son gouvernement tant intérieur qu'extérieur? — Sans doute, il en est une. — Quelle est cette science, et en qui réside-t-elle? — C'est celle qui a pour but la conservation de l'État. Elle réside dans ceux des magistrats que nous appelions les vrais gardiens. — Par rapport à cette science, comment appelles-tu notre république? — Prudente dans ses conseils, et par suite sage. — Crois-tu qu'il y ait chez nous plus d'excellents forgerons que d'excellents magistrats? — Beaucoup plus de forgerons. — En général, de tous les corps qui tirent leur nom de la profession qu'ils exercent, le corps des magistrats ne sera-t-il pas le moins nombreux? — Oui. — Par conséquent, toute république organisée naturellement doit sa prudence à la science qui réside dans la plus petite partie d'elle-même; c'est-à-dire dans ceux qui sont à sa tête et qui commandent. Et il paraît que la nature produit en plus petit nombre les hommes à qui il appartient de se mêler de cette science, qui seule entre toutes les sciences mérite le nom de sagesse. — Cela est très-vrai. — Vois-tu par quel moyen nous avons trouvé cette première chose des quatre, et la partie de la société en qui elle réside? — Elle me paraît convenablement trouvée.

— Quant au courage, il n'est pas difficile de le découvrir, ni le corps en qui il réside, et qui fait donner à l'État le nom de courageux. — Comment cela? — Est-il un autre moyen de s'assurer si une république est lâche ou courageuse que d'examiner le caractère de ceux qui sont chargés de la défendre? — Non. — En effet, que les autres citoyens soient lâches ou courageux, on n'en peut rien conclure par rapport à l'État. — Non. — L'État est donc courageux par une partie de lui-même en qui réside une certaine vertu qui conserve en tout temps, sur les choses qui sont à craindre, l'idée qu'elle a reçue du législateur dans son éducation. N'est-ce pas là, en effet, la définition du courage? — Je n'ai pas bien compris ce que tu viens de dire. Répète-le. — Je dis que le

courage est une espèce de *conservation*. — De quoi ? — De l'idée que les lois nous ont donnée, par le moyen de l'éducation, touchant les choses qui sont à craindre. Je dis *en tout temps*, parce que, en effet, le courage conserve toujours cette idée, et ne la perd jamais de vue, ni dans la douleur, ni dans le plaisir, ni dans les désirs, ni dans la crainte. Je vais, si tu veux, t'expliquer ceci par une comparaison. — Je le veux bien.

— Tu sais la manière dont s'y prennent les teinturiers, lorsqu'ils veulent teindre la laine en pourpre. Parmi des laines de toutes sortes de couleurs, ils choisissent la blanche, ils la préparent ensuite avec beaucoup de soin, afin qu'elle prenne mieux la couleur dont il s'agit: après quoi, ils la teignent. Cette sorte de teinture ne s'efface pas, et l'étoffe, soit qu'on la lave simplement, soit qu'on la savonne, ne perd jamais son éclat; au lieu que si la laine que l'on teint a déjà une autre couleur, ou si on se sert de la blanche, mais sans la préparer, tu sais ce qui arrive. — Je sais que la couleur ne tient point et n'a aucun éclat. — Imagine-toi donc que nous nous sommes efforcés de faire la même chose, en choisissant nos guerriers avec tant de précautions, et en les préparant par la musique et la gymnastique. Toute notre intention en cela a été qu'ils prissent pour ainsi dire une teinture profonde des lois, que leur âme bien née et bien élevée fût tellement pénétrée de l'idée des choses qui sont à craindre, ainsi que de toutes les autres, qu'aucune lotion ne pût l'effacer, ni celle du plaisir, qui a pour cet effet une tout autre vertu que la chaux et le savon; ni la douleur, ni la crainte, ni le désir. C'est cette idée juste et légitime de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas, idée que rien ne peut effacer, que j'appelle courage. Vois si tu es de mon sentiment. — Oui; car il me paraît que tu donneras tout autre nom que celui de courage à cette idée, si elle n'est pas un fruit de l'éducation, et si elle a un caractère brutal et servile, et que tu ne la regardes pas comme dirigée par les lois. — Tu dis vrai. — J'admets donc la définition du courage telle que tu l'as donnée. — Admets aussi que c'est une vertu politique, et tu ne te trompes pas. Nous en parlerons plus au long une autre fois, si tu le juges à propos. Pour le présent, nous en avons dit assez; car ce n'est pas le courage que nous cherchons, mais la justice. — Tu as raison.

— Il nous reste encore deux choses à trouver dans notre république, la tempérance et la justice, qui est le principal objet de nos recherches. — Fort bien. — Comment ferons-nous pour trouver directement la justice, sans nous mettre en peine de chercher la tempérance? — Je n'en sais rien; mais je serais fâché qu'elle se découvrît à nous la première. C'est pourquoi, si tu veux me faire plaisir, commence par la tempérance. — J'aurais tort de n'y pas consentir. — Examine donc. — C'est ce que je vais faire. Autant que je puis voir d'ici, cette vertu consiste plus dans un certain accord et une certaine harmonie, que les précédentes. — Comment cela? — La tempérance n'est autre chose qu'un certain ordre, qu'un frein qu'on met à ses plaisirs et à ses passions. De là vient probablement cette expression que je n'entends pas trop : *être maître de soi-même*, et quelques autres semblables, qui sont, pour ainsi dire, autant de traces de cette vertu. N'est-ce pas ? — Oui, assurément. — Cette expression, *maître de soi-même*, prise à la lettre, n'est-elle pas ridicule? Car le même homme ne serait-il pas alors maître et esclave de lui-même, puisque cette expression se rapporte à la même personne? — Sans doute. — Voici donc en quel sens on doit la prendre. Il y a dans l'âme de l'homme deux parties, l'une supérieure, l'autre inférieure. Quand la partie supérieure commande à l'autre, on dit de l'homme qu'il est maître de lui-même, alors il est tempérant. Mais quand par le défaut d'éducation, ou par quelque mauvaise habitude, la partie inférieure prend l'empire sur la supérieure, on dit de l'homme qu'il est déréglé dans ses désirs et esclave de lui-même; celui qui est tel est appelé intempérant. — Cette explication me paraît juste.

— Jette maintenant les yeux sur notre nouvelle république, et tu verras qu'on peut dire d'elle, à juste titre, qu'elle est maîtresse d'elle-même, s'il est vrai qu'on doive appeler tempérant et maître de lui-même tout homme, tout État où la partie la plus estimable commande à celle qui l'est moins. — J'y regarde, et je trouve que tu dis vrai. — Ce n'est pas cepen-

dant qu'on n'y trouve des passions sans nombre et de toutes les sortes, des plaisirs et des peines dans les femmes, dans les esclaves, et même dans la plupart de ceux qu'on dit être de condition libre, et qui ne valent pas grand'chose. — On en trouve sans doute. — Tu y trouveras au contraire peu de désirs simples et modérés, fondés sur des opinions justes et gouvernés par la raison; et ce ne sera que dans ceux qui joignent à un beau naturel une excellente éducation. — Cela est vrai. — Mais ne vois-tu pas en même temps que dans notre république les désirs et les passions de la multitude, qui est la partie inférieure de l'État, sont réglés et modérés par la prudence et les volontés du petit nombre, qui est celui des sages? — Je le vois. — Si donc on peut dire de quelque société qu'elle est maîtresse d'elle-même, de ses plaisirs et de ses passions, on doit le dire de celle-ci. — Sans doute. — Et que par cette raison elle est tempérante, n'est-ce pas? — Oui. — Et s'il est quelque société où magistrats et sujets aient la même opinion sur ceux qui doivent commander, c'est assurément la nôtre. Que t'en semble? — Je n'en doute pas. — Lorsque les membres de la société sont ainsi d'accord, en qui diras-tu que réside le plus la tempérance, dans ceux qui commandent, ou dans ceux qui obéissent? — En quelque sorte, dans les uns et dans les autres. — Tu vois que notre conjecture était bien fondée, lorsque nous comparions la tempérance à une certaine harmonie. — Pour quelle raison? — Parce qu'il n'en est pas d'elle comme de la prudence et du courage, qui ne se trouvent chacun que dans une partie de l'État et le rendent néanmoins prudent et courageux, au lieu que la tempérance est répandue dans tous les membres de l'État, depuis la plus basse condition jusqu'à la plus haute, entre lesquelles elle établit un accord parfait, soit en prudence, soit en courage, soit qu'il s'agisse du nombre ou des richesses des citoyens, ou de quelque autre chose que ce puisse être. De sorte qu'on peut dire avec raison que la tempérance consiste dans cette concorde; que c'est une harmonie établie par la nature entre la partie supérieure et la partie inférieure d'une société ou d'un particulier, pour décider quelle est la partie qui doit commander à l'autre. — Je suis tout à fait de ton avis.

— Puisqu'il en est ainsi, nous avons déjà trouvé, à ce qu'il semble, trois choses : tu examineras, en outre, ce qui complète la vertu de notre république; il est évident que c'est la justice. — Cela est évident. — Maintenant faisons comme les chasseurs! mon cher Glaucon. Investissons le fort où la justice doit se trouver; prenons toutes nos mesures pour l'empêcher de s'échapper et de disparaître à nos yeux. Il est certain qu'elle doit être quelque part ici. Regarde donc, et avertis-moi si tu peux l'apercevoir le premier. — Plût aux dieux que je l'aperçusse. Mais non : ce sera encore beaucoup pour moi si je puis te suivre, et apercevoir les choses à mesure que tu me les montreras. — Suis-moi donc, après que nous aurons ensemble invoqué les dieux. — Je t'obéis, tu n'as qu'à me conduire. — L'endroit me paraît obscur, embarrassé et de difficile accès : avançons cependant. — Avançons.

Après avoir regardé quelque temps : — Bonne nouvelle, m'écriai-je, mon cher Glaucon! Il me semble que je suis sur la trace de ce que nous cherchons et que nous allons bientôt le découvrir. — C'est certainement une heureuse nouvelle. — En vérité, nous sommes bien peu clairvoyants l'un et l'autre. — Pourquoi donc? — Il y a un temps infini, mon cher ami, qu'elle était à nos pieds, et nous ne l'apercevions point. Aussi dignes de risée que ceux qui cherchent ce qu'ils ont entre les mains, nous portions la vue au loin, au lieu de regarder près de nous où elle était. Aussi est-ce pour cela sans doute qu'elle nous a échappé si longtemps. — Comment dis-tu? — Je dis que nous parlons ici depuis longtemps de la justice, sans faire attention que c'est d'elle que nous parlons. — Tu me fais souffrir avec ce long préambule. — Eh bien, écoute si j'ai raison. Ce que nous avons établi au commencement, lorsque nous fondions notre république, comme un devoir universel et indispensable, c'est, je crois, la justice même; ou du moins quelque chose qui lui ressemble. Or, nous disions et nous avons répété plusieurs fois, s'il t'en souvient, que chaque citoyen ne doit faire qu'un emploi; savoir, celui pour lequel il a apporté en naissant le plus de dispo-

sitions. — C'est ce que nous disions. — Mais nous avons entendu dire à d'autres, et nous avons dit souvent nous-mêmes, que la justice consistait à se mêler uniquement de ses affaires, sans entrer pour rien dans celles d'autrui. — Nous l'avons dit.—Encore un coup, mon cher ami, il me semble que la justice consiste en ce que chacun fasse ce qu'il a à faire. Sais-tu ce qui me porte à le croire ? — Non, dis.— Il me semble qu'après avoir vu ce que c'est que la tempérance, le courage et la prudence, ce qui nous reste à examiner dans notre république, doit être le principe même de ces trois vertus, ce qui les produit et ce qui les conserve autant de temps qu'il reste en elles. Or, nous avons dit que, si nous trouvions ces trois vertus, ce qui resterait, après les avoir mises à part, serait la justice. — C'est nécessaire.

— S'il nous fallait décider quelle est la chose qui contribuera le plus à rendre parfaite notre république, si c'est la concorde entre les magistrats et les citoyens; ou, dans nos guerriers, l'idée légitime et inébranlable de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas; ou la prudence et la vigilance de ceux qui gouvernent; ou enfin cette vertu par laquelle tous les citoyens, femmes, enfants, hommes libres, esclaves, artisans, magistrats et sujets, se bornent chacun à leur emploi, sans se mêler de celui d'autrui,il nous serait très-difficile de prononcer.—Très-difficile. — Ainsi, cette vertu, qui contient chacun dans les limites de sa propre tâche, ne contribue pas moins à la perfection de la société civile, que la prudence, le courage et la tempérance. — Non. — Quelle autre chose que la justice pourrait balancer en ce point les avantages des trois autres vertus? — Aucune autre chose.

— Convainquons-nous encore de cette vérité d'une autre manière. Les magistrats dans notre république ne seront-ils pas chargés de prononcer sur les différends des particuliers? — Sans doute. — Quelle autre fin se proposeront-ils dans leurs jugements, sinon d'empêcher que personne ne s'empare du bien d'autrui, ou ne soit privé du sien? — Point d'autre. — Mais celle-là seulement, parce que cela est juste ?— Oui.—C'est donc encore une preuve que la justice assure à chacun la possession de ce qui lui appartient, et l'exercice libre de l'emploi qui lui convient ?— Cela est certain. —Vois si tu es du même avis que moi. Que le charpentier s'ingère dans le métier du cordonnier, ou le cordonnier dans celui du charpentier; qu'ils fassent un échange de leurs outils et du salaire qu'ils reçoivent, ou que le même homme fasse les deux métiers à la fois : crois-tu que ce désordre causât un grand mal à la société? — Non, certainement. — Mais si celui que la nature a destiné à être artisan ou mercenaire, enflé de ses richesses, de son crédit, de sa force, ou de quelque autre avantage semblable, s'ingérait dans le métier de guerrier, ou le guerrier dans les fonctions du magistrat, sans en avoir la capacité ; s'ils faisaient un échange des instruments propres à leur emploi, et des avantages qui y sont attachés; ou si le même homme voulait s'acquitter à la fois de ces emplois différents; alors je crois, et tu croiras sans doute avec moi, qu'un tel changement et qu'une telle confusion entraîneraient infailliblement la ruine de la société. — Infailliblement. — La confusion et le mélange de ces trois ordres de fonctions est donc ce qui peut arriver de plus funeste à la société. On peut dire que c'est un véritable crime. — Cela est vrai. — Or, le plus grand, le véritable crime envers la société, n'est-ce pas l'injustice? — Oui.

—C'est donc en cela que consiste l'injustice : nous disons donc aussi que, quand chaque ordre de l'État, celui des mercenaires, celui des guerriers, et celui des magistrats, se tient dans les bornes de son emploi, ce doit être la justice, et ce qui fait qu'une république est juste. — Il me semble que la chose ne saurait être autrement. — Ne l'assurons point encore, mais voyons auparavant si ce que nous venons de dire de la justice considérée dans la société, peut s'appliquer à chaque homme en particulier; et si l'application est juste, alors nous l'appliquerons sans crainte; sinon, nous tournerons nos recherches d'un autre côté. Mettons fin à présent à la recherche où nous nous sommes engagés, dans la persuasion qu'il nous serait plus aisé de connaître quelle est la nature de la justice dans l'homme, si nous essayions auparavant de la contempler dans quelque modèle plus grand où elle se rencontrerait. Nous avons cru qu'une république nous offrait un modèle tel que nous le souhaitions; et

sur ce fondement, nous en avons formé une la plus parfaite qu'il nous a été possible, parce que nous savions bien que la justice se trouverait nécessairement dans une république bien constituée. Transportons donc à notre petit modèle, c'est-à-dire à l'homme, ce que nous avons découvert dans le grand; et si tout se rapporte de part et d'autre, la chose ira bien. S'il se trouve dans l'homme quelque chose qui ne convienne point à notre grand modèle, nous y retournerons, et en le comparant de nouveau avec l'homme, en les frottant, pour ainsi dire, l'un contre l'autre, nous en ferons peut-être sortir la justice, comme l'étincelle du caillou, et à l'éclat qu'elle jettera, nous la connaîtrons sans craindre de nous tromper. — C'est procéder avec méthode. Je crois que nous ne pouvons mieux faire.

— Lorsqu'on dit de deux choses, l'une plus grande, l'autre plus petite, qu'elles sont la même chose, sont-elles semblables ou non par ce qui fait dire d'elles qu'elles sont une même chose? — Elles sont semblables. — Ainsi, l'homme juste, en tant que juste, ne différera en rien d'une république juste; mais il lui sera parfaitement semblable. — Oui. — Or, nous avons conclu que notre république est juste, de ce que les trois ordres qui la composent agissent chacun conformément à sa nature et à sa destination; nous avons vu aussi qu'elle tenait certaines qualités et dispositions de ces trois ordres, sa prudence, son courage et sa tempérance. — Cela est vrai. — Si donc, mon ami, nous trouvons dans l'âme de l'homme trois parties qui répondent aux trois ordres de la république, et entre lesquelles il y ait la même subordination, nous donnerons à ces trois parties les mêmes noms que nous avons donnés aux trois ordres de l'État. — Nous ne pourrons les leur refuser.

— Nous voilà tombés, mon cher ami, dans une question bien embarrassante à l'égard de l'âme. Il s'agit de savoir si elle a, ou non, en soi les trois parties dont nous venons de parler. — Cette question n'est pas si fâcheuse, à mon avis; car peut-être, Socrate, le proverbe a-t-il raison : le beau est difficile. — Je le pense comme toi; mais sache qu'en continuant d'employer la même méthode, il nous sera impossible, je crois, de découvrir ce que nous cherchons. Le chemin qui doit nous conduire au terme est beaucoup plus long et beaucoup plus compliqué. Cependant, peut-être que la méthode dont nous nous sommes servis jusqu'à présent peut nous donner encore une solution qui convienne à notre discussion. — Il me paraît pour le présent que cela doit nous suffire. — Soit. Je m'en contenterai ainsi que toi. — Entre donc en matière, et que la longueur ne te rebute point.

— N'est-ce pas une nécessité pour nous de convenir que le caractère et les mœurs d'une société se trouvent dans chacun des individus qui la composent, puisque ce ne peut être que de là qu'elles ont passé dans la société? En effet, il serait ridicule de croire que ce caractère bouillant et farouche attribué à certaines nations, comme aux Thraces, aux Scythes, et en général aux peuples du Nord; ou cet esprit curieux et avide de science, qu'on peut attribuer avec raison à notre nation; ou enfin cet esprit d'intérêt, qui caractérise les Phéniciens et les Égyptiens, prennent leur source autre part que dans les particuliers qui composent chacune de ces nations. — Sans doute. — Cela est donc certain; ce n'est pas non plus en ce point que consiste la difficulté. — Non. — Ce qui est véritablement difficile, c'est de décider si ce sont dans l'homme trois principes différents, ou si c'est le même principe, qui connaît, qui s'irrite, qui se porte vers le plaisir attaché à la nourriture, à la conservation de l'espèce, et vers les autres plaisirs de cette nature. Est-ce l'âme tout entière, ou n'est-ce qu'une partie de l'âme, qui produit en nous chacun de ces effets? Voilà ce qu'il est malaisé de définir d'une manière satisfaisante. — J'en conviens.

— Essayons de décider par cette voie si ce sont des principes distingués, ou un seul et même principe. — Par quelle voie? — Il est certain que le même sujet n'est pas capable en même temps et par rapport au même objet, d'actions ou de passions contraires. Si donc nous trouvons qu'il arrive quelque chose de semblable à l'égard de l'âme, nous en conclurons avec certitude qu'il y a en elle non un, mais plusieurs principes distincts. — Soit. — Fais attention à ce que je dis. — Parle. — La même chose, considérée sous le même rapport,

peut-elle être en même temps en repos et en mouvement? — Point du tout. — Assurons-nous-en encore davantage, afin de ne pas nous trouver dans l'incertitude plus tard. Si quelqu'un nous objectait qu'un homme qui se tient debout, et qui remue seulement les mains et la tête, est tout ensemble en repos et en mouvement, nous dirions que ce n'est pas parler juste, et qu'il faut dire qu'une partie de son corps se meut, tandis que l'autre est en repos : n'est-ce pas? — Oui, certainement. — Si, pour faire montre d'esprit et de subtilité, il soutenait que la toupie, ou quelque autre de ces corps qui tournent sur leur axe sans changer de place, est à la fois tout entier en repos et en mouvement, nous ne reconnaîtrions pas que ces corps soient à la fois en repos et en mouvement sous le même rapport. Nous dirions qu'il faut distinguer en eux deux choses, l'axe et la circonférence; que selon leur axe ils sont en repos, puisque cet axe n'incline d'aucun côté; mais que selon leur circonférence ils se meuvent d'un mouvement circulaire; et que, si l'axe venait à pencher à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, alors il serait absolument faux de dire que ces corps sont en repos. — Cette réponse est solide.

— Ne nous effrayons donc pas de ces sortes de difficultés. Jamais elles ne nous persuaderont que la même chose, envisagée sous le même rapport, soit en même temps susceptible d'actions ou de passions contraires. — Jamais on ne me le persuadera. — Cependant, pour ne pas nous arrêter trop longtemps à parcourir ces faibles objections, et à en montrer la fausseté, allons en avant, après avoir posé pour vrai le principe dont nous parlons. Convenons seulement que, si dans la suite il est démontré faux, dès ce moment toutes les conclusions que nous en aurons tirées seront nulles. — Nous n'avons pas d'autre parti à prendre. — Dis-moi maintenant : faire signe que l'on veut une chose, et faire signe qu'on ne la veut pas, y tendre et s'en éloigner, l'attirer à soi et la repousser, sont-ce des choses opposées, actions ou passions, peu importe? — Ce sont des choses opposées. — La faim, la soif, et en général les appétits naturels, le désir, la volonté, tout cela n'est-il pas compris sous le genre des choses dont nous venons de parler? Par exemple, ne dira-t-on pas d'un homme qui a quelque désir, que son âme attend ce qu'elle désire, qu'elle attire à soi la chose qu'elle voudrait avoir, et qu'en tant qu'elle souhaite qu'une chose lui soit donnée, elle fait signe qu'elle la veut, comme si on l'interrogeait là-dessus, en se portant elle-même en quelque sorte au-devant de l'accomplissement de son désir? — Oui. — Mais quoi, ne vouloir pas, mépriser, négliger, ne pas désirer, n'est-ce pas dans le genre de repousser et éloigner de soi? Et ces opérations de l'âme ne sont-elles pas contraires aux précédentes? — Sans contredit.

— Cela posé, n'avons-nous pas des appétits naturels, et deux surtout plus apparents que les autres, que nous appelons la faim et la soif? — Oui. — L'une n'a-t-elle pas pour objet le boire, l'autre le manger? — Sans doute. — La soif, en tant que soif, est-elle autre chose dans l'âme que le seul désir de boire? — Non. — La soif a-t-elle pour objet une boisson chaude ou froide, en grande ou en petite quantité, et en général telle et telle boisson? ou plutôt n'est-il pas vrai que, s'il se joint à la soif quelque qualité chaude, cette qualité ajoute au désir de boire, celui de boire froid; si c'est quelque qualité froide, elle ajoute au désir de boire, celui de boire chaud : que si la soif est grande, on veut boire beaucoup, si elle est petite, on veut boire peu? Mais que la soif prise en soi n'est autre chose que le désir de la boisson, qui est son objet propre; comme le manger est l'objet de la faim? — Cela est vrai. Chaque désir pris en lui-même se porte vers son objet aussi en lui-même : ce sont les qualités accidentelles qui, se joignant à chaque désir, font qu'il se porte vers telle ou telle modification de son objet.

— Ne nous laissons pas troubler par cette objection : personne ne désire simplement la boisson, mais une bonne boisson; ni le manger, mais un bon manger; car tous désirent les bonnes choses. Si donc la soif est un désir, c'est le désir de quelque chose de bon, quel que soit son objet, soit la boisson, soit autre chose. Il en est ainsi des autres désirs. — Cette objection paraît être cependant de quelque importance. — Les choses qui ont avec d'autres un rapport de quantité ou de qualité sont

telles, parce qu'elles considèrent leurs objets sous ce rapport; au contraire, les choses prises en soi envisagent leurs objets pris en eux-mêmes et dépouillés de toutes leurs qualités accidentelles. — Je n'entends pas. — Quoi! tu n'entends pas que ce qui est *plus grand* n'est tel que parce qu'il est toujours plus grand qu'une autre chose? — J'entends cela. — Et qu'une chose plus petite. N'est-il pas vrai? — Oui. — Et que s'il est beaucoup plus grand, c'est par rapport à une chose beaucoup plus petite, n'est-ce pas? — Oui. — Et que s'il a été, ou s'il doit être un jour plus grand, c'est par rapport à une chose qui a été, ou qui sera plus petite? — Sans doute. — De même, le plus a rapport au moins, le double à la moitié, le plus pesant au plus léger, le plus vite au plus lent, le chaud au froid, et ainsi du reste. Cela n'est-il pas comme je dis? — Oui. — N'est-ce pas la même chose pour ce qui a rapport aux sciences? La science, en général, a pour objet tout ce qui peut ou doit être connu, quel qu'il soit. Mais une science en particulier a pour objet telle ou telle connaissance. Par exemple, lorsqu'on eut inventé la science de construire les maisons, on la distingua des autres sciences et on lui donna le nom d'architecture? — Cela est vrai. — Pourquoi, sinon parce qu'elle était telle, qu'elle ne ressemblait à nulle autre science? — J'en conviens. — Par où encore était-elle cela, sinon parce qu'elle avait tel objet particulier? J'en dis autant des autres arts et des autres sciences. — La chose est ainsi. — Tu comprends sans doute à présent quelle était ma pensée, quand je disais que les choses en elles-mêmes considèrent en lui-même l'objet auquel elles se rapportent; et que les choses telles ont rapport à un objet tel. Au reste, je ne veux pas dire par là qu'une chose soit telle que son objet; que, par exemple, la science des choses qui servent ou nuisent à la santé soit saine ou malsaine, ni que la science du bien ou du mal soit bonne ou mauvaise: je prétends seulement que, puisque la science du médecin n'a pas le même objet que la science en général, mais un objet déterminé, c'est-à-dire ce qui est utile ou nuisible à la santé, cette science est aussi déterminée; ce qui fait qu'on ne lui donne pas simplement le nom de science, mais celui de médecine, en la caractérisant par son objet. — Je comprends ta pensée, et je la crois vraie. — Ne mets-tu pas la soif au nombre des choses qui ont rapport à une autre? — Oui, et c'est à la boisson. — Ainsi, telle soif a rapport à telle boisson: au lieu que la soif en soi n'est pas la soif d'une telle boisson, bonne ou mauvaise, en grande ou en petite quantité, mais de la boisson simplement. — Sans doute. — Par conséquent l'âme d'un homme qui a simplement soif ne désire autre chose que de boire; c'est là ce qu'elle veut, c'est là uniquement qu'elle se porte. — La chose est évidente.

— Si donc, lorsqu'elle se porte vers le boire, quelque chose l'en détourne, ce ne peut être le le même principe que celui qui excite en elle la soif, et qui l'entraîne comme une brute vers le boire. Car, disons-nous, le même principe ne peut produire deux effets opposés par rapport au même objet. — Cela ne peut être. — De même qu'on aurait tort de dire d'un archer que de ses mains il tire l'arc à soi et l'éloigne en même temps; mais on dit très-bien qu'il tire l'arc à soi d'une main, et qu'il le repousse de l'autre. — Fort bien. — N'avouerons-nous pas qu'il est des gens qui ont soif et ne veulent pas boire? — On en trouve souvent et en grand nombre. — Que dire de ces gens-là? N'y a-t-il pas dans leur âme un principe qui leur ordonne de boire, et un autre qui le leur défend, et qui l'emporte sur le premier? — Pour moi, je le pense. — Ce principe qui leur défend de boire, n'est-ce pas la raison? Celui qui les y porte et les y pousse n'est-il pas une suite de la maladie ou d'une certaine disposition du corps? — Oui. — C'est donc avec justice que nous disons que ce sont deux principes distingués l'un de l'autre, et que nous appelons raison cette partie de notre âme qui est le principe du raisonnement; et appétit sensitif, privé de raison, ami de la jouissance et des plaisirs, cette autre partie de l'âme, qui est le principe de l'amour, de la faim, de la soif, et des autres désirs. — Ils sont différents, et nous avons raison de les regarder comme tels.

— Posons donc pour certain que ces deux principes se trouvent dans notre âme. Mais ce qui cause en nous la colère et le courage, est-ce un troisième principe? Ou se-

rait-il do même nature que l'un des deux autres? — Peut-être appartient-il à l'appétit sensitif. —On m'a dit une chose que je crois vraie. La voici : Léonce, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pyrée, le long de la muraille du nord, aperçut de loin des cadavres étendus sur le lieu des supplices; il sentit à la fois un désir violent de s'approcher pour les voir, et une répugnance mêlée d'aversion pour un pareil objet. Il résista d'abord, et se cacha le visage; mais enfin cédant à la violence de son désir, il courut vers ces cadavres, ouvrit les yeux le plus qu'il put, et s'écria : « Hé bien! malheureux, jouissez à « loisir d'un si doux spectacle. » — J'ai ouï raconter la même chose. — Elle nous fait voir que la colère s'oppose parfois en nous aux désirs, et par conséquent qu'elle en est distincte. — Cela est vrai. — Ne remarquons-nous pas aussi en plusieurs occasions que lorsqu'on se sent entraîné par ses désirs malgré la raison, on se fait des reproches à soi-même, on s'emporte contre ce qui nous fait violence intérieurement, et que, dans cette espèce de sédition, la colère se range du côté de la raison? Mais tu n'as jamais éprouvé dans toi-même ni remarqué dans les autres que la colère se soit mise du côté du désir, quand la raison décide qu'il ne faut pas faire quelque chose. — Non, assurément. — Mais quoi? N'est-il pas vrai que, quand on croit avoir tort, plus on a de générosité dans les sentiments, moins on peut se fâcher, quelque chose que l'on souffre de la part d'un autre, comme la faim, le froid, ou tout autre mauvais traitement, lorsqu'on croit qu'il a raison de nous traiter de la sorte; en un mot, que la colère en nous ne saurait s'élever contre lui? — Rien n'est plus vrai. — Mais si nous sommes persuadés qu'on nous fait injustice, notre colère alors ne s'enflamme-t-elle point, ne prend-elle pas le parti de ce qui nous paraît juste? Ne surmonte-t-elle pas la faim, le froid, ou tout autre mauvais traitement? Cesse-t-elle un moment de faire de généreux efforts, jusqu'à ce qu'elle ait obtenu satisfaction, ou que la mort lui en ait ôté le pouvoir, ou que la raison, toujours présente en nous, l'ait apaisée et adoucie, comme un berger apaise son chien? — Cette comparaison est d'autant plus naturelle que, selon ce que nous avons dit, dans notre république, les guerriers doivent être soumis aux magistrats, comme des chiens à leurs bergers.

— Tu as fort bien compris ce que je voulais dire. Mais voici une réflexion que je te prie encore de faire.—Quelle réflexion?—C'est que la colère nous paraît à présent tout autre chose que ce que nous l'avons crue d'abord. Nous pensions qu'elle faisait partie de l'appétit sensitif; maintenant nous sommes bien éloignés de le penser, et nous voyons que lorsqu'il s'élève quelque sédition dans l'âme, la colère prend toujours les armes en faveur de la raison. — Cela est vrai. — Est-elle différente de la raison, ou a-t-elle quelque chose de commun avec celle-ci, de sorte qu'il n'y ait pas dans l'âme trois parties, mais seulement deux, la raisonnable et la concupiscible? Ou plutôt, comme notre république est composée de trois ordres, des mercenaires, des guerriers et des magistrats, l'appétit irascible est-il aussi dans l'âme un troisième principe, dont la destination soit de seconder la raison, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise éducation? — C'est nécessairement un troisième principe. — Fort bien. Mais il nous faut montrer qu'il est distinct de la raison, comme nous avons montré qu'il l'était de l'appétit sensitif. — Cela n'est pas difficile. En effet, nous voyons que les enfants, aussitôt qu'ils sont nés, sont déjà très-sujets à la colère; que la raison ne vient jamais à quelques-uns, et qu'elle ne vient que fort tard à la plupart.—Tu dis très-bien. On peut aussi alléguer en preuve ce qui se passe à l'égard des animaux. Nous pouvons outre cela apporter en témoignage le vers d'Homère cité plus haut :

Ulysse se frappa la poitrine, et releva par ces mots son courage abattu [1].

Car il est évident qu'Homère représente ici comme deux choses distinctes, d'une part, la raison qui gourmande le courage, après avoir réfléchi sur ce qu'il faut faire et ne pas faire; de l'autre, le courage déraisonnable qui essuie des reproches.— Cela est parfaitement bien dit.

[1] *Odyssée*, XX, v. 17.

— Enfin, nous sommes venus à bout, quoique avec bien de la peine, de montrer clairement qu'il y a dans l'âme de l'homme trois principes qui répondent à chacun des trois ordres de l'État. — Cela est vrai. — N'est-ce pas maintenant une nécessité que la république et le particulier soient prudents de la même manière et par le même endroit? — Oui. — Que le particulier soit courageux de la même façon et par le même endroit que la république? En un mot, que tout ce qui contribue à la vertu se rencontre dans l'un comme dans l'autre? — Sans doute. — Ainsi, nous dirons, mon cher Glaucon, que ce qui rend la république juste rend également le particulier juste. — C'est une conséquence nécessaire. — Nous n'avons pas oublié que la république est juste lorsque chacun des trois ordres qui la composent fait uniquement ce qui est de son devoir. — Je ne crois pas que nous l'ayons oublié. — Souvenons-nous donc que chacun de nous sera juste et remplira son devoir, lorsque chacune des parties de lui-même accomplira sa tâche. — Oui, certes, il faudra s'en souvenir. — N'appartient-il pas à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la prudence, et qu'elle a inspection sur toute l'âme? Et n'est-ce pas à la colère d'obéir et de la seconder? — Oui. — Par quelle autre voie pourra-t-on entretenir un parfait accord entre ces deux parties, sinon par ce mélange de la musique et de la gymnastique dont nous parlions plus haut, et dont l'effet sera, d'une part, de nourrir et de fortifier la raison par de beaux préceptes et par l'étude des sciences; d'autre part, d'adoucir et d'apaiser le courage par le charme du nombre et de l'harmonie? — Je ne vois pas d'autre moyen. — Ces deux parties de l'âme, ainsi élevées et instruites de leur devoir, gouverneront l'appétit sensitif qui occupe la plus grande partie de notre âme, et qui par sa nature est insatiable de richesses. Elles prendront garde qu'après s'être accru et fortifié par la jouissance des plaisirs du corps, il ne sorte des bornes de son devoir, et ne prétende se donner sur elles une autorité qui ne lui appartient pas, et qui troublerait la vie de tous. — Sans doute.

— En cas d'attaque extérieure, elles prendront les meilleures mesures pour la sûreté de l'âme et du corps. La raison délibérera, la colère combattra, et, secondée du courage, exécutera les ordres de la raison. — Fort bien. — L'homme mérite donc le nom de courageux lorsque cette partie de son âme, où réside la colère, suit constamment, à travers les plaisirs et les peines, les ordres de la raison sur ce qui est ou n'est pas à craindre. — Oui. — Il est prudent par cette petite partie de son âme qui commande et donne des ordres, qui sait discerner ce qui est utile à chacune des trois autres parties et à toutes ensemble. — Cela est vrai. — Nous appelons tempérant celui dans lequel il y a amitié et harmonie entre la partie qui commande et celles qui obéissent, lorsque ces deux dernières demeurent d'accord que c'est à la raison de commander, et qu'il ne doit point l'abandonner? — La tempérance ne peut être autre chose, soit dans l'État, soit dans le particulier. — Mais c'est aussi par tout cela que l'homme est juste, comme nous avons dit souvent. — Sans contredit. — Est-il à présent quelque chose qui nous empêche de reconnaître que la justice dans l'individu est la même que dans la république? — Je ne le crois pas. — Bien plus, s'il nous reste encore quelque doute là-dessus, nous confirmerons encore ce que nous venons d'avancer en examinant les suites de la doctrine contraire. — Quelles sont ces suites? — Par exemple, s'il s'agissait, à l'égard de notre république et du particulier formé sur son modèle par la nature et par l'éducation, d'examiner entre nous si cet homme pourrait détourner à son profit un dépôt d'or ou d'argent, penses-tu que personne le crût plus capable d'une telle action que ceux qui ne lui ressemblent pas? — Je ne le pense point. — Ne sera-t-il pas également incapable de sacriléges, de vols, de trahisons à l'égard de l'État ou de ses amis? — Oui. — De manquer en aucune façon à ses serments et à ses promesses? — Sans doute. — L'adultère, le manque de respect envers ses parents, et de piété envers les dieux, sont encore des fautes dont il se rendra coupable moins que personne. — Oui. — La cause de tout cela, n'est-ce pas la subordination établie entre les parties de son âme, et l'application de chacune d'elles à remplir ses devoirs? — Il ne saurait y en avoir d'autre. —

Mais connais-tu quelque autre vertu que la justice qui puisse former des hommes et des villes tels? — Non assurément.

— Nous voyons donc maintenant clairement ce que nous ne faisions d'abord qu'entrevoir: à peine mettions-nous la main au plan de notre république, que quelque divinité nous a fait rencontrer comme une image de la justice. — Il est vrai. — Ainsi, mon cher Glaucon, lorsque nous exigions que celui qui était né pour être cordonnier, charpentier, ou tout autre artisan fît bien son métier et ne se mêlât point d'autre chose, nous tracions l'image de la justice. Aussi sommes-nous arrivés par ce moyen à découvrir la justice elle-même. — Évidemment. — La justice, en effet, est telle; mais elle ne s'arrête point aux actions extérieures de l'homme, elle règle son intérieur, puisqu'elle ne permet pas qu'aucune des parties de son âme fasse autre chose que ce qui lui est propre, leur défendant d'empiéter sur leurs fonctions réciproques. Elle veut que l'homme, après avoir bien déterminé à chacune les fonctions qui lui sont propres, après s'être rendu maître de lui-même, avoir établi l'ordre et la correspondance entre ces trois parties, mis entre elles un accord parfait, comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie, l'octave, la basse et la quinte, et les autres tons intermédiaires, s'il en existe, après avoir lié ensemble tous les éléments qui le composent, de sorte que de leur assemblage il résulte un tout bien réglé et bien concerté; elle veut, dis-je, qu'alors l'homme commence à agir, soit qu'il se propose d'amasser des richesses, ou de prendre soin de son corps, ou de mener une vie privée, ou de se mêler des affaires publiques; que dans toutes circonstances il donne le nom d'action juste et belle à toute action qui fait naître et qui entretient en lui ce bel ordre, et le nom de prudence à la science qui préside aux actions de cette nature; qu'au contraire, il appelle action injuste celle qui détruit en lui cet ordre, et ignorance l'opinion qui préside à de semblables actions. — Mon cher Socrate, rien de plus vrai que ce que tu dis.

— Ainsi, nous ne craindrons guère de nous tromper en assurant que nous avons trouvé ce que c'est qu'un homme juste, une société juste, et en quoi consiste la justice. — Nous n'aurons rien à craindre. — L'assurerons-nous? — Oui. — Soit. Il nous reste à présent, je pense, à examiner l'injustice. — Sans doute. — Peut-elle être autre chose qu'une sédition entre les trois parties de l'âme, qui se portent à ce qui n'est point de leur destination, en usurpant l'emploi d'autrui? qu'un soulèvement d'une partie contre le tout pour se donner une autorité qui ne lui appartient point, parce que, de sa nature, elle est faite pour obéir à ce qui est fait pour commander? C'est de là, dirons-nous, c'est de ce désordre et de ce trouble que naissent l'injustice et l'intempérance, la lâcheté et l'ignorance, en un mot, tous les vices. — Cela est certain. — Puisque nous connaissons la nature de la justice et de l'injustice, nous connaissons aussi la nature des actions justes et injustes. — Comment cela? — C'est qu'elles sont, à l'égard de l'âme, ce que les choses saines et malsaines sont par rapport au corps. — En quoi? — Les choses saines donnent la santé, les choses malsaines engendrent la maladie. — Oui. — De même les actions justes produisent la justice, les actions injustes, l'injustice. — Sans contredit. — Donner la santé, c'est établir entre les divers éléments de la constitution humaine l'équilibre naturel qui les soumet les uns aux autres; engendrer la maladie, c'est faire qu'un des éléments domine sur les autres, ou soit dominé par eux, contre les lois de la nature. — Cela est vrai. — Par la même raison, produire la justice, c'est établir entre les parties de l'âme la subordination que la nature a voulu y mettre; produire l'injustice, c'est donner à une partie sur les autres un empire qui est contre nature. — Fort bien.

— La vertu est donc, si je puis parler ainsi, la santé, la beauté, la bonne disposition de l'âme. Le vice, au contraire, en est la maladie, la difformité et la faiblesse. — Cela est ainsi. — Les actions honnêtes ne contribuent-elles pas à faire naître en nous la vertu, et les actions déshonnêtes à y produire le vice? — Sans doute. — Nous n'avons plus par conséquent qu'à examiner s'il est utile de faire des actions justes, de s'appliquer à ce qui est honnête, et d'être juste, qu'on soit ou non connu pour tel, ou de commettre des injustices et d'être injuste, quand même on n'aurait point

à craindre d'en être puni, et d'être forcé de devenir meilleur par la correction.— Mais, Socrate, il me paraît ridicule de s'arrêter désormais à un pareil examen. Car si, lorsque le tempérament est entièrement ruiné, la vie devient insupportable, la passât-on dans la bonne chère, dans le sein de l'opulence et des honneurs, à plus forte raison doit-elle nous être à charge lorsque l'âme, qui en est le principe, est altérée et corrompue; eût-on d'ailleurs le pouvoir de tout faire, excepté ce qui pourrait retirer l'âme de son injustice et de ses vices, et lui procurer l'acquisition de la justice et des vertus. Cela me paraît évident, surtout après le jugement que nous venons de porter sur la nature de l'injustice et de la justice. — Il serait en effet ridicule de s'arrêter à cet examen; mais puisque nous en sommes venus au point de pouvoir nous convaincre de cette vérité avec la dernière évidence, il n'en faut pas rester là.—Gardons-nous bien de perdre cœur. — Approche donc, et vois sous combien de formes le vice se présente. Fais bien attention, car ces formes sont dignes d'être observées. — Je te suis : montre-les-moi. — Autant que je puis découvrir de la hauteur où cet entretien nous a conduits, il me semble que la forme de la vertu est une, et que celles du vice sont sans nombre : on peut cependant les réduire à quatre dignes de nous occuper. — Que veux-tu dire ? — Je veux dire que l'âme a autant de différents caractères qu'il y a de différentes formes de gouvernements. — Combien en comptes-tu? — Cinq, de part et d'autre. — Nomme-les-moi. — Je dis d'abord que la forme de gouvernement que nous venons d'exposer est une, mais qu'on peut lui donner deux noms. Si un seul gouverne, on appellera le gouvernement monarchie, et si l'autorité est partagée entre plusieurs, on l'appellera aristocratie. — Fort bien. — Je dis qu'il n'y a ici qu'une seule forme de gouvernement; car, que le commandement soit entre les mains d'un seul ou entre les mains de plusieurs, on ne changera rien aux lois fondamentales de l'État tant que les principes d'éducation que nous avons donnés seront en usage. — Il n'y a pas d'apparence. »

LIVRE CINQUIÈME.

ARGUMENT.

Après avoir réglé l'éducation des hommes, Platon s'occupe de l'éducation des femmes : il veut que ces deux éducations soient identiques : les femmes apprendront le maniement des armes, elles iront à la guerre; bien plus, elles seront communes, elles appartiendront à tous, en sorte que les enfants ne connaîtront pas leurs pères, et que les pères ne connaîtront pas leurs enfants. En voulant détruire les priviléges de la naissance, le législateur détruit la famille : la tendresse conjugale et l'amour maternel sont bannis de sa république. Deux graves questions l'occupent ensuite, la question de l'esclavage et celle de la guerre; il s'agit de les établir selon la justice. Les républiques grecques sont toutes alliées et amies, elles appartiennent pour ainsi dire à la même nation. Or, l'homme parfaitement juste ne réduira point à la servitude son allié ou son ami, donc les Grecs ne prendront point leurs esclaves chez les Grecs, ils ne les prendront que chez les barbares. Le droit et l'humanité apparaissent ici pour la première fois, et il est beau d'assister à leur naissance. De la question de l'esclavage, Platon passe à la question de la guerre, et, encore ici, il trouve le moyen d'introduire l'humanité au moins entre les Grecs. Il n'ose dire qu'une lutte des peuples libres et amis serait un crime, mais il ne veut pas que cette lutte s'appelle guerre. Il change son nom pour en adoucir les horreurs. Ce sera une discorde; et dans la discorde, les Grecs se battront, mais ils ne ravageront pas, ils ne brûleront pas, ils n'écraseront pas comme des ennemis tous les habitants d'un État; enfin, ils ne frapperont que le petit nombre de ceux qui auront suscité la discorde, le plus grand nombre se composant d'amis. Ici encore le droit et l'humanité apparaissent pour la première fois; ici encore le cercle est étroit, mais l'idée est produite; le flambeau est allumé, il ne peut plus s'éteindre, il doit comme le soleil éclairer le genre humain.

« Je donne donc au gouvernement dont je viens de parler, le nom d'un gouvernement bien réglé et parfait, et j'appelle bon un homme tel. J'ajoute que, si cette forme de

gouvernement est bonne, toutes les autres sont mauvaises et défectueuses, soit dans un État, soit dans un individu. On peut les réduire à quatre. — Quelles sont-elles ? » dit Glaucon.

J'allais faire le dénombrement de ces gouvernements, dans l'ordre où ils paraissent se former les uns des autres, lorsque Polémarque, qui était assis à quelque distance d'Adimante, étendant le bras, le tira par le manteau à l'endroit de l'épaule, et, se penchant vers lui, lui dit à l'oreille quelques mots, dont nous n'entendîmes que ceux-ci : « Le laisserons-nous passer outre ? — Point du tout, répondit Adimante d'une voix plus haute. — Quel est donc, repris-je, celui que vous ne voulez point laisser passer ? — Toi-même. — Pourquoi ? — Il nous paraît, dit Adimante, que tu perds courage, et que tu veux nous dérober une partie de cet entretien qui n'est pas la moins intéressante. Tu as cru peut-être nous échapper, en disant simplement qu'à l'égard des femmes et des enfants, il était évident que tout cela devait être commun entre les amis ? — N'ai-je pas eu raison de le dire, mon cher Adimante ? — Je n'en disconviens pas. Mais ce point, ainsi que les autres, a besoin d'explication. Cette communauté peut se pratiquer de plusieurs manières. Dis-nous donc quelle est celle dont tu veux parler. Il y a longtemps que nous attendons, espérant toujours que tu feras mention de tout ce qui a rapport à la procréation des enfants, de la manière de les élever; en un mot, de tout ce qui appartient à la communauté des femmes et des enfants, dont tu n'as jeté qu'un mot en passant. Nous sommes persuadés que le parti qu'on prendra à ce sujet est d'une grande importance, ou plutôt décide de tout pour la société. Maintenant donc que tu passes à une autre forme de gouvernement, avant que d'avoir suffisamment développé ce point, nous avons résolu, comme tu viens de l'entendre, de ne pas te laisser aller plus loin, que tu n'aies expliqué cet article, comme tu as fait pour les autres. — Je me joins à Polémarque et à Adimante, dit Glaucon. — Socrate, c'est un parti pris par tous ceux qui sont ici, dit à son tour Thrasymaque.

— Qu'avez-vous fait, repris-je, en m'obligeant à revenir sur mes pas ? Dans quelle discussion m'allez-vous jeter de nouveau ! Je me félicitais d'être sorti d'un mauvais pas, trop heureux qu'on voulût bien s'en tenir à ce que j'ai dit alors. Quand vous me forcez de reprendre ce sujet, vous ne savez pas quel essaim de nouvelles disputes vous allez réveiller. J'ai prévu les troubles qu'elles nous causeraient, et c'était pour les éviter que je n'en ai pas dit davantage. — Crois-tu que nous soyons venus ici pour fondre l'or [1], et non pour entendre des raisonnements ? — A la bonne heure : mais encore faut-il garder quelque mesure. — Pour des hommes sages, dit Glaucon, ce n'est pas trop de toute la vie pour s'entretenir de matières si importantes. Ainsi, crois-moi ; laisse-nous le soin de ce qui nous regarde, et songe à nous dire ta pensée sur la manière dont se fera cette communauté des femmes et des enfants entre nos guerriers ; et sur la manière dont on élèvera les enfants du moment où ils verront le jour, jusqu'à celui où ils seront capables d'une éducation sérieuse et raisonnée, époque où ils exigent les soins les plus pénibles. Explique-nous donc, de grâce, comment il faudra s'y prendre.

— C'est ce qu'il n'est point aisé de faire, mon cher ami, et ce qui présentera encore plus de doute que ce qui a précédé. D'abord, on ne croira pas que la chose soit possible ; et quand même on en verrait la possibilité, on ne pourra se persuader qu'il n'y a rien de mieux à faire, et comment on y parviendra. Voilà ce qui m'empêche de dire librement ma pensée. Je crains, mon cher ami, qu'on ne la prenne pour un vain souhait. — Ne crains rien, je t'en prie, car tu parles à des gens qui ne sont ni déraisonnables, ni obstinés, ni mal disposés à ton égard. — Homme plein de bonté, n'est-ce pas dans le dessein de me rassurer que tu me parles de la sorte ? — Oui. — Hé bien, les paroles produisent sur moi un effet tout contraire. Si j'étais bien persuadé moi-même de la vérité de ce que je vais dire, tes exhortations seraient de saison ; car on peut parler en sûreté et avec confiance devant des auditeurs pleins de discernement et de bienveillance, lorsqu'on croit qu'on

[1] Expression proverbiale, pour dire : concevoir de grandes espérances et être forcé de les abandonner. Voyez l'origine de ce proverbe dans Suidas, t. III, p. 694 ; et dans Érasme, *Adag-Chil*, III, Centur. IV, 36, p. 588.

leur dira la vérité sur des sujets importants et qui les intéressent. Mais lorsqu'on parle comme je fais, en cherchant et en tâtonnant, il est dangereux, et on doit craindre, non de faire rire (cette crainte serait puérile), mais de s'écarter du vrai, et d'entraîner avec soi ses amis dans l'erreur sur des choses où il est funeste de se tromper. Je conjure donc Adrastée [1] de me pardonner ce que je vais dire ; car je regarde comme un moindre crime de tuer quelqu'un sans le vouloir, que de le tromper sur le beau, le bon, le juste et les lois. Encore vaudrait-il mieux en courir le danger à l'égard de ses amis que de ses ennemis. Aussi, Glaucon, je ne suis pas bien rassuré. — Socrate, reprit Glaucon en souriant, si tes discours nous jettent dans quelque erreur, nous nous désisterons de toute poursuite à ton égard, comme dans le cas d'homicide ; nous ne te regarderons pas comme un trompeur. Explique-toi donc sans crainte. — A la bonne heure : puisque dans le premier cas la loi vous déclare innocent, lorsqu'il y a désistement, il est assez probable qu'il en est de même dans le second cas. — C'est une raison de plus pour toi de ne rien appréhender.

— Je vais donc reprendre un sujet que j'aurais peut-être mieux fait de traiter de suite quand l'occasion s'en est présentée. Aussi bien ne sera-t-il pas hors de propos de mettre les femmes en scène, après y avoir mis les hommes, d'autant plus que tu m'invites à le faire. Pour donner à des hommes nés et élevés de la façon que nous avons dit, des règles sûres touchant la possession et l'usage des femmes et des enfants, nous n'avons, selon moi, rien de mieux à faire que de leur prescrire de suivre la route que nous avons tracée en commençant. Or, nous avons représenté les hommes comme les gardiens d'un troupeau. — Cela est vrai. — Suivons donc cette idée en donnant aux enfants une naissance et une éducation qui y répondent, et voyons si cela nous réussira ou non. — Comment nous y prendrons-nous ? — Le voici. Croyons-nous que les femelles des chiens doivent veiller comme eux à la garde des troupeaux, aller à la chasse avec eux et faire tout en commun, ou qu'elles doivent rester au logis; comme si, occupées à faire des petits et à les nourrir, elles étaient incapables d'autre chose, tandis que le travail et le soin des troupeaux seront le partage exclusif des mâles? — Nous voulons que tout soit commun. Seulement dans les services qu'on réclame, on a égard à la faiblesse des femelles et à la force des mâles. — Peut-on tirer d'un animal les services qu'on tire d'un autre, s'il n'a été nourri et dressé de la même manière ? — Non. — Par conséquent, si nous réclamons des femmes les mêmes services que des hommes, il faut leur donner la même éducation. — Sans doute. — N'avons-nous pas élevé les hommes dans la musique et la gymnastique ? — Oui. — Il faudra donc appliquer aussi les femmes à l'étude de ces deux arts, les former au métier de la guerre, et les traiter en tout de même que les hommes. — C'est une suite de ce que tu dis.

— Si l'on en venait à l'exécution, cela paraîtrait peut-être ridicule, parce que l'usage y est contraire. — Très-ridicule. — Mais que trouves-tu dans tout cela de plus ridicule ? Ce serait sans doute de voir des femmes nues s'exercer au gymnase avec des hommes; je ne dis pas seulement les jeunes femmes, mais les vieilles ; à l'exemple de ces vieillards qui se plaisent encore à ces exercices, quoique ridés et désagréables à voir. — Oui, car cela ser..it ridicule dans nos mœurs. — Mais, puisque nous avons une fois commencé, moquons-nous des railleurs qu'une innovation de cette nature mettra sans doute en belle humeur, et qui ne manqueront pas de rire en voyant des femmes s'appliquer à la musique, à la gymnastique, apprendre à manier les armes et à monter à cheval. — Tu as raison. — Suivons notre route, et allons tout d'abord à ce que cette institution paraît avoir de plus révoltant. Conjurons donc ces railleurs de quitter pour un moment leur caractère badin, et d'examiner sérieusement la chose. Rappelons-leur qu'il n'y a pas longtemps que les Grecs croyaient encore, comme le croient aujourd'hui la plupart des nations barbares, que la vue d'un homme nu est un spectacle honteux et ridicule ; et que, lorsque les gymnases furent ouverts pour la première fois en Crète, puis à Lacédémone, les plaisants de ce

[1] Adrastée ou Némésis, fille de Jupiter, punissait les meurtres même involontaires.

temps-là avaient quelque droit d'en faire des railleries. Qu'en penses-tu ? — Je le crois. — Mais depuis que l'usage a fait voir qu'il était mieux de s'exercer à nu que de cacher certaines parties du corps, la raison, en découvrant ce qui était plus convenable, a dissipé le ridicule que les yeux attachaient à la nudité ; elle a montré qu'il n'y a qu'un esprit superficiel qui puisse trouver du ridicule autre part que dans ce qui est mauvais en soi ; qui cherche à faire rire, en prenant pour objet de ses railleries autre chose que ce qui est déraisonnable et vicieux, et qui poursuit sérieusement un tout autre but que le bien. — Cela est vrai.

— Ne faut-il pas décider d'abord entre nous si ce que nous proposons est possible ou non, et donner à qui voudra, homme sérieux ou plaisant, la liberté d'examiner si les femmes sont capables des mêmes exercices que les hommes, ou si elles ne sont propres à aucun, ou enfin si elles sont capables des uns et incapables des autres? Après quoi, nous verrons dans laquelle de ces classes il faut ranger les exercices de la guerre. Si nous procédons ainsi dans cet examen, ne pouvons-nous pas nous flatter que cette matière sera parfaitement bien discutée ? — Oui. — Veux-tu que nous nous chargions de faire valoir les raisons de nos adversaires, afin que leur cause ne soit pas sans défense ? — Rien n'empêche. — Voici donc ce que je leur ferai dire : « *Socrate et Glaucon, nous n'avons pas besoin, pour vous attaquer, d'autres armes que celles que vous nous fournissez vous-mêmes. N'êtes-vous pas convenus, lors que vous jetiez les fondements de votre république, que chacun devait se borner à l'emploi le mieux assorti à sa nature ?* — Nous en sommes convenus, il est vrai. — *Mais se peut-il qu'il n'y ait une extrême différence entre la nature de l'homme et celle de la femme ?* — Comment ne seraient-elles pas différentes ? — *Il faut donc les appliquer l'un et l'autre à des emplois différents selon leur nature ?* — Sans contredit. — *Ainsi*, *c'est une absurdité et une contradiction manifeste de votre part de dire qu'il faut appliquer indifféremment aux mêmes emplois les hommes et les femmes, malgré la grande différence de leur nature.* » — Mon cher Glaucon, as-tu quelque chose à répondre à cela ? — Il n'est pas aisé d'y répondre sur-le-champ ; mais je te prie de le faire pour nous, et de nous défendre comme bon te semblera.

— Il y a longtemps, mon cher ami, que j'avais prévu cette difficulté et beaucoup d'autres semblables. Voilà ce qui me faisait appréhender d'entrer dans quelque détail sur la loi par rapport aux femmes, à la procréation et à l'éducation des enfants. — Ta crainte était bien fondée. Cette objection ne paraît point aisée à résoudre. — Vraiment non ; mais nous sommes dans le même cas qu'un homme qui est tombé dans l'eau. Que ce soit dans un étang ou dans la pleine mer, peu importe, il y périra s'il ne se met à nager. — Sans doute. — Faisons comme lui. Mettons-nous à la nage pour nous tirer de cette difficulté. Peut-être quelque dauphin viendra-t-il nous prêter son dos, ou recevrons-nous quelque autre secours imprévu. — Cela pourrait être. — Voyons donc si nous trouverons quelque moyen de salut. Nous sommes convenus qu'il faut appliquer les natures différentes à des emplois différents. Nous reconnaissons d'ailleurs que l'homme et la femme sont d'une nature différente, et néanmoins nous prétendons les appliquer l'un et l'autre aux mêmes emplois. N'est-ce pas là ce qu'on nous objecte ? — Oui.

— En vérité, mon cher Glaucon, l'art de la dispute a un merveilleux pouvoir ! — A quel propos dis-tu cela ? — Il me semble que l'on tombe souvent dans la dispute sans le vouloir, et que l'on croit discuter lorsqu'on ne fait que disputer ; cela vient de ce que, faute de distinguer les différents sens d'une proposition, on en tire des contradictions apparentes en les prenant au pied de la lettre, et de ce que l'on chicane au lieu de s'éclairer en s'interrogeant mutuellement. — C'est un travers auquel bien des gens sont sujets. Mais cela nous regarderait-il dans la question présente ? — Oui, et nous nous voyons entraînés dans la dispute malgré nous. — Comment cela ? — En vrais disputeurs, nous nous attachons à la lettre de cette proposition, *que les emplois doivent être différents selon la diversité des natures*, tandis que nous n'avons pas encore examiné en quoi consiste cette diversité, ni ce que nous avions en vue, quand nous avons décidé que les mêmes natures devaient avoir les mêmes emplois, et les natures différentes des emplois diffé-

rents. — Il est vrai que nous n'avons pas encore examiné ce point. — Il est donc encore temps de nous demander si les chauves et les chevelus sont de même nature ou de nature différente, et, après avoir répondu qu'ils sont de nature différente, si les chauves font le métier de cordonnier, nous l'interdirons aux chevelus, et réciproquement. — Mais une pareille défense serait ridicule. — Pourquoi? N'est-ce point parce que, dans l'assignation des divers emplois, nous ne considérions la différence et l'identité des natures que sous le rapport qu'elles ont avec ces emplois? Par exemple, n'est-ce pas ainsi que nous disions de même nature le médecin et l'homme propre à la médecine? — Oui. — Et de nature différente l'homme propre à la médecine et le charpentier? — Sans doute. — Si donc nous trouvons que la nature de l'homme diffère de celle de la femme par rapport à certains arts et à certains emplois, nous conclurons que ces emplois ne doivent pas être communs aux deux sexes; mais s'il n'y a entre eux d'autre différence, sinon que le mâle engendre et la femelle enfante, nous ne regarderons pas pour cela comme une chose démontrée que la femme diffère de l'homme dans le point dont il s'agit ici; et nous n'en persisterons pas moins à croire qu'il ne faut mettre aucune distinction pour les emplois entre nos guerriers et leurs femmes. — Nous aurons raison.

— Que notre contradicteur nous dise, à présent, quel est, dans la société, l'art ou l'emploi pour lequel les femmes n'aient pas reçu de la nature les mêmes dispositions que les hommes. — Cette demande est juste. — Peut-être nous répondra-t-il ce que tu disais tout à l'heure, qu'il n'est pas aisé de nous satisfaire sur-le-champ; mais qu'après quelques moments de réflexion, ce ne serait pas difficile. — Il pourrait bien nous faire cette réponse. — Prions-le, si tu veux, de nous écouter, tandis que nous tâcherons de lui montrer qu'il n'est dans la république aucun emploi propre uniquement aux femmes? — J'y consens. — Réponds, lui dirons-nous: la différence qu'il y a entre celui qui a du talent pour une chose et celui qui n'en a point ne consiste-t-elle pas, selon toi, en ce que le premier apprend aisément, le second avec peine; que l'un, avec une légère étude, porte ses découvertes bien au-delà de ce qu'on lui a enseigné, tandis que l'autre, avec beaucoup d'application et de soin, ne peut pas même retenir ce qu'il a appris; enfin, en ce que, dans l'un, les dispositions du corps secondent les opérations de l'esprit, et dans l'autre, elles les traversent? Distingues-tu par quelque autre endroit le naturel heureux, pour certaines choses, de celui qui ne l'est pas? — Tout le monde te dira que non. — Parmi les différents arts où les deux sexes s'appliquent en commun, en est-il un seul où les hommes n'aient une supériorité marquée sur les femmes? Sera-t-il besoin que nous nous arrêtions à quelques exceptions, telles que les ouvrages de laine, la manière de faire des gâteaux et d'apprêter les viandes, travaux où les femmes l'emportent sur nous, et où l'infériorité serait une honte pour elles? — Tu as raison de dire qu'en général les femmes nous sont très-inférieures en tout. Ce n'est pas que beaucoup de femmes ne l'emportent sur bien des hommes en plusieurs points; mais en général, la chose est comme tu dis.

— Tu vois donc, mon cher ami, qu'il n'est point proprement dans un État de profession affectée à l'homme ou à la femme, à raison de leur sexe; mais que la nature ayant partagé les mêmes facultés entre les deux sexes, tous les emplois appartiennent en commun à tous les deux; seulement, dans tous ces emplois, la femme est inférieure à l'homme. — Cela est certain. — Les laisserons-nous donc tous aux hommes, et n'en réserverons-nous aucun pour les femmes? — Quelle raison y aurait-il à cela? — N'est-il pas, dirons-nous plutôt, des femmes qui ont de l'aptitude pour la médecine et pour la musique, et d'autres qui n'en ont point? — Sans doute. — N'en voit-on point parmi elles qui ont des dispositions pour les exercices gymnastiques et militaires, et d'autres qui n'en ont aucune? — Je le pense. — N'en est-il pas enfin de philosophes et de courageuses, et d'autres qui ne le sont point? — Cela est vrai. — Il y a donc des femmes propres à veiller à la garde de l'État, et d'autres qui ne le sont point; car la philosophie et le courage ne sont-ils pas les deux qualités que nous avons exigées dans les gardiens de notre État? — Oui. — La nature de la femme est

donc aussi propre à la garde d'un État que celle de l'homme; il n'y a de différence en cela que du plus au moins. — Je le crois. — Voilà les femmes que nos guerriers doivent choisir pour compagnes, et pour partager avec elles le soin de veiller sur l'État, parce qu'elles en sont capables et qu'elles ont reçu de la nature les mêmes dispositions. — Sans contredit. — Et par conséquent, ne faut-il pas appliquer les mêmes emplois aux mêmes aptitudes? — Cela est évident.

— Nous voici donc enfin après une longue marche revenus au point d'où nous sommes partis, et nous avouons de nouveau qu'il n'est pas contre la nature d'appeler les femmes à la musique et à la gymnastique. — Oui vraiment. — La loi que nous établissons, étant conforme à la nature, n'est donc ni une chimère ni un vain souhait. C'est bien plutôt, je crois, l'usage opposé qu'on suit aujourd'hui qui choque la nature. — Il y a apparence. — Ne nous étions-nous pas proposé d'examiner si cette nouvelle institution était possible et en même temps avantageuse? — Oui. — Or, nous venons de voir qu'elle est possible. — Oui. — Ainsi il nous reste à nous convaincre qu'elle est avantageuse. — Sans doute. — En outre, pour que les femmes soient propres à la garde de l'État, n'est-il pas vrai que la même éducation, qui a servi à former nos guerriers, devra servir aussi à former leurs femmes, puisqu'elle travaillera sur le même fond? — Cela n'est pas douteux. — Quel est ton sentiment sur ceci? — Sur quoi? — Crois-tu que les hommes soient inégaux en mérite, ou qu'il n'y ait entre eux aucune différence sur ce point? — Je les crois inégaux en mérite. — Dans l'État dont nous traçons le plan, penses-tu que le guerrier qui aura reçu l'éducation dont nous avons parlé vaudra mieux que le cordonnier élevé d'une manière convenable à sa profession? — Ce que tu demandes est ridicule. — J'entends. Mais quoi? les guerriers ne sont-ils pas la meilleure classe de l'État? — Sans comparaison. — Leurs femmes n'auront-elles pas la même supériorité sur les autres femmes? — Sans doute. — Mais est-il rien de plus avantageux à un État que d'avoir beaucoup d'excellents citoyens de l'un et de l'autre sexe? — Non. — Ne parviendront-ils pas à ce degré d'excellence en cultivant la musique et la gymnastique ainsi que nous l'avons dit? — Oui. — Notre système n'est donc pas seulement possible, il est de plus avantageux à l'État? — Oui.

— Ainsi, les femmes de nos guerriers devront quitter leurs vêtements, puisque leur vertu leur en tiendra lieu. Elles partageront avec leurs maris les travaux de la guerre et tous les soins qui se rapportent à la garde de l'État, sans s'occuper d'autre chose. Seulement, on aura égard à la faiblesse de leur sexe dans les fardeaux qu'on leur imposera. Quant à celui qui plaisante à la vue des femmes nues qui exercent leurs corps pour une bonne fin, *il cueille hors de saison les fruits de sa sagesse*[1]; il ne sait ni ce qu'il fait ni de quoi il rit; car on a, et on aura toujours raison de dire que l'utile est honnête, et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible. — Tu as raison. — Disons donc que le règlement que nous venons de faire, au sujet des femmes, peut être comparé à un gouffre auquel nous venons d'échapper à la nage, et que, loin d'avoir été submergés, en établissant que tous les emplois doivent être communs entre nos guerriers et leurs femmes, nous croyons avoir prouvé que ce règlement est à la fois possible et avantageux. — Certes que tu as échappé à un grand abîme! — Ce n'est rien en comparaison de ce qui suit. — Voyons, parle, que je voie.

— La loi que je vais proposer a, ce me semble, une liaison essentielle avec la précédente et avec les autres. — Quelle est-elle? — C'est que les femmes de nos guerriers soient communes toutes à tous; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux; les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants, ni ceux-ci leurs parents. — Tu auras beaucoup plus de peine à faire passer cette loi que celle qui précède, et à montrer qu'elle ne prescrit rien que de possible et d'utile. — Je ne crois pas qu'on me conteste les avantages que la société retirerait de la communauté des femmes et des enfants, si l'exécution de ce système était possible. Mais je pense qu'on m'en contestera la possibilité. — On pourra très-bien

[1] Paroles de Pindare. Voy. Stobée, *Sermones*, CCXI.

contester l'un et l'autre. — C'est-à-dire que voilà deux difficultés qui se réunissent contre moi. J'espérais me sauver d'une des deux; que tu conviendrais de l'utilité de ce système, et qu'il ne me resterait qu'à en discuter la possibilité. — Tu ne m'échapperas pas par cette défaite; tu repondras à ces deux difficultés.

— Je vois bien qu'il en faudra passer par là : accorde-moi seulement une grâce. Souffre que je me donne carrière, comme ces esprits oisifs qui ont coutume de se repaître de leurs rêveries lorsqu'on les abandonne à eux-mêmes. Tu sais que toutes ces sortes de personnes, quand elles ont en tête quelque projet, avant d'examiner par quels moyens elles pourront en venir à bout, et dans la crainte de se fatiguer en discutant si la chose est possible ou impossible, la supposant faite au gré de leurs désirs, élèvent sur ce fondement le reste de l'édifice, se réjouissent par avance des avantages qui leur reviendront de l'exécution, et augmentent par là l'indolence naturelle à leur âme. Effrayé comme eux des difficultés qui s'offrent à mon esprit, je désire remettre à un autre temps l'examen de la possibilité de ce que je propose. Je la suppose démontrée, et je vais voir quels arrangements prendront nos magistrats pour l'exécution. Je tâcherai de te faire convenir que rien ne serait plus utile à l'État et aux guerriers. Après quoi, nous en montrerons la possibilité, si tu le juges à propos. — Fais ce qu'il te plaira; je te le permets.

— Tu m'accorderas d'abord sans peine que nos magistrats et nos guerriers, s'ils sont dignes du nom qu'ils portent, seront dans la disposition, ceux-ci de faire ce qu'on leur commandera, ceux-là de ne rien ordonner que ce qui est prescrit par la loi, et d'en suivre l'esprit dans les règlements que nous abandonnons à leur prudence. — Cela doit être. — Toi donc, en qualité de législateur, après avoir choisi parmi les femmes comme tu as fait parmi les hommes, tu les assortiras le plus possible selon leurs humeurs et leurs caractères. Pour eux, comme ils ne possèdent rien en propre, que tout est commun entre eux, maisons et salles à manger, ils seront toujours ensemble. Or, se trouvant ainsi ensemble au gymnase et partout ailleurs, l'inclination naturelle d'un sexe vers l'autre les portera sans doute à former des unions : n'est-ce pas une nécessité que cela arrive? — Oui vraiment; ce n'est pas une nécessité géométrique, mais une nécessité fondée sur l'amour, dont les raisons ont bien plus de force pour persuader et entraîner la plupart des hommes, que les démonstrations des géomètres. — Tu dis vrai. Mais quoi! mon cher Glaucon, nos magistrats souffriront-ils qu'il n'y ait dans ces unions ni ordre ni bienséance? Ce désordre peut-il être permis dans une république dont tous les citoyens doivent être heureux? — Rien ne serait plus contraire à la justice. — Il est donc évident qu'après cela nous ferons des mariages aussi saints qu'il nous sera possible, et les plus avantageux à l'État seront les plus saints. — Cela est évident. — Mais comment seront-ils les plus avantageux? C'est à toi, Glaucon, de me le dire. Je vois que tu élèves chez toi des chiens de chasse et des oiseaux de proie en grand nombre. As-tu pris garde à ce qu'on fait quand on veut les accoupler et en avoir des petits? — Que fait-on? — Parmi ces animaux, quoique tous de bonne race, n'en est-il pas toujours quelques-uns qui l'emportent sur les autres? — Oui. — T'est-il indifférent d'avoir des petits de tous également, ou aimes-tu mieux en avoir de ceux qui l'emportent sur les autres? — J'aime mieux en avoir de ceux-ci. — Des plus jeunes, des plus vieux, ou de ceux qui sont dans la force de l'âge? — De ces derniers. — Si on n'apportait toutes ces précautions, n'es-tu pas persuadé que la race de tes chiens et de tes oiseaux dégénérerait bientôt? — Oui. — Crois-tu qu'il n'en soit pas de même à l'égard des chevaux et des autres animaux? — Ce serait une absurdité de ne pas le croire.

— S'il en est de même à l'égard de l'espèce humaine, grands dieux! mon cher Glaucon, de quelle habileté n'auront pas besoin nos magistrats? — Il en est de même à l'égard de notre espèce; mais pourquoi demandes-tu tant d'habileté à nos magistrats? — A cause du grand nombre de remèdes qu'ils seront obligés d'employer. Un médecin ordinaire, même le plus mauvais, suffit pour guérir un corps qui n'a besoin que d'un régime pour se rétablir; mais quand il en faut venir aux remèdes, le plus habile médecin ne l'est jamais trop. — J'en conviens; mais à quel propos dis-tu cela?

— Le voici. Il me semble que nos magistrats seront souvent obligés de recourir au mensonge et à la tromperie pour le bien des citoyens; et nous avons dit quelque part que le mensonge était utile lorsqu'on s'en sert comme d'un remède. — Avec raison. — S'il y a une occasion où le mensonge puisse être utile à la société, c'est surtout en ce qui regarde les mariages et la propagation de l'espèce. — Comment cela? — Il faut, selon nos principes, que les rapports des sujets d'élite de l'un et de l'autre sexe soient très-fréquents, et ceux des sujets inférieurs très-rares. De plus, il faut élever les enfants des premiers, et non ceux des seconds, si on veut que le troupeau ne dégénère point. D'un autre côté, toutes ces mesures ne doivent être connues que des seuls magistrats; autrement, ce serait exposer le troupeau à des discordes. — Fort bien.

— Il sera donc à propos d'instituer des fêtes, où nous rassemblerons les époux futurs. Ces fêtes seront accompagnées de sacrifices et d'hymnes convenables. Nous laisserons aux magistrats le soin de régler le nombre des mariages, afin qu'ils maintiennent le même nombre de citoyens, en remplaçant ceux que la guerre, les maladies et les autres accidents peuvent enlever, et que notre État, autant que possible, ne soit ni trop grand ni trop petit. — Bien. — On fera ensuite tirer les époux au sort, en ménageant les choses si adroitement que les sujets inférieurs se prennent à la fortune, et non aux magistrats, de ce qui leur est échu. — J'entends. — Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre ou ailleurs, entre autres récompenses, on leur accordera la permission de voir plus souvent les femmes: ce sera un prétexte légitime pour que l'État soit en grande partie peuplé par eux. — Tout cela est fort bien imaginé.

— Les enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou d'hommes et de femmes réunis, et qui auront été chargés du soin de les élever; car les fonctions publiques doivent être communes à l'un et à l'autre sexe. — Oui. — Ils porteront au bercail commun les enfants des sujets d'élite, et les confieront à des gouvernantes qui habiteront dans un quartier séparé du reste de la ville. Pour les enfants des sujets inférieurs, et même pour ceux des autres qui auraient quelque difformité, on les cachera, comme il convient, dans quelque endroit secret qu'il sera interdit de révéler et qu'il sera défendu de découvrir. — C'est le moyen de conserver dans toute sa pureté la race de nos guerriers. — Ces mêmes personnes se chargeront de la nourriture des enfants, conduiront les mères au bercail à l'époque de l'éruption du lait, et feront en sorte qu'aucune d'elles ne puisse reconnaître son enfant. Si les mères ne suffisent point pour les allaiter, il les feront aider par d'autres; pour celles qui ont suffisamment de lait, ils auront soin qu'elles n'allaitent pas trop longtemps. Quant aux veilles et aux autres menus soins, ils en chargeront les nourrices mercenaires et les gouvernantes. — Tu fais une condition bien douce aux femmes de nos guerriers; tu ne leur laisses pas d'autre peine que celle de l'enfantement. — Rien de plus juste; mais poursuivons ce que nous avons commencé.

Nous avons dit que l'État n'avouerait que les enfants nés de parents dans la force de l'âge. — Oui. — La durée de la vertu prolifique n'est-elle pas de vingt ans pour les filles, et de trente pour les garçons? — Mais quel point de départ fixes-tu? — Les femmes donneront des enfants à l'État depuis vingt jusqu'à quarante, et les hommes depuis que le grand feu de la jeunesse sera passé jusqu'à cinquante-cinq. — C'est, en effet, le temps de la vie où les corps et l'esprit sont dans la plus grande vigueur. — S'il arrive donc à quelqu'un, soit au-dessus, soit au-dessous de cet âge, d'engendrer des sujets à la république, nous le déclarons coupable d'injustice et de sacrilége, pour avoir engendré un enfant dont la naissance est un ouvrage de ténèbres et de libertinage, et qui n'aura été précédée ni des sacrifices, ni des prières que les prêtres et les prêtresses, et toute la ville, adresseront aux dieux pour la prospérité des mariages, en leur demandant que, des citoyens vertueux et utiles à la patrie, il naisse une postérité plus vertueuse et plus utile encore. — Bien. — Cette loi regarde aussi ceux qui, ayant encore l'âge d'engendrer, fréquenteraient des femmes qui l'auraient aussi, sans l'aveu des magistrats. Le fruit de ce commerce sera réputé illégitime, né d'un concubi-

nage et sans les auspices religieux. — Fort bien. — Mais lorsque l'un et l'autre sexe aura passé l'âge fixé par les lois pour donner des enfants à la patrie, nous laisserons aux hommes la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils jugeront à propos, hormis leurs aïeules, leurs mères, leurs filles et leurs petites-filles. Les femmes auront la même liberté par rapport aux hommes, hormis leurs aïeux, leurs pères, leurs fils et leurs petits-fils. Mais on ne le leur permettra qu'après leur avoir enjoint expressément de ne mettre au jour aucun fruit conçu dans un tel commerce; et de l'exposer si, malgré leurs précautions, il en naissait un, parce que l'État ne se charge point de le nourrir. — Rien de plus raisonnable que cette défense. Mais comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles et les autres parents dont tu viens de parler? — Ils ne les distingueront pas. Mais, du moment que quelqu'un sera marié, à compter depuis ce jour jusqu'au septième et au dixième mois, il regardera tous ceux qui naîtront dans l'un ou l'autre de ces termes, les mâles comme ses fils, les femelles comme ses filles, et ces enfants l'appelleront du nom de père. Les enfants de ceux-ci seront ses petits-enfants, et le regarderont comme leur aïeul; et tous ceux qui seront nés dans l'intervalle où leurs pères et mères donnaient des enfants à l'État se traiteront de frères et de sœurs, et pourront s'unir, selon que le sort et l'oracle d'Apollon en décideront. Entre les autres degrés, toute alliance est défendue.—Fort bien.

— Telle est, mon cher Glaucon, la communauté des femmes et des enfants qu'il faut établir entre les gardiens de notre État. Il reste à faire voir que cette institution serait très-avantageuse, et qu'elle s'accorde parfaitement avec les autres lois que nous avons posées. N'est-ce pas là ce que j'ai à montrer? — Oui. — Pour nous en convaincre, demandons-nous à nous-mêmes quel est le plus grand bien d'un État, celui que le législateur doit se proposer comme la fin de ses lois, et quel en est le plus grand mal. Examinons ensuite si cette communauté, que je viens d'expliquer, nous conduit à ce grand bien, et nous éloigne de ce grand mal. — Tu t'y prends très-bien. — Le plus grand mal d'un État, n'est-ce pas ce qui le divise, et d'un seul en fait plusieurs? Et son plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie toutes les parties et le rend un? — Sans contredit. — Or, quoi de plus propre à former cette union que la communauté des plaisirs et des peines entre tous les citoyens? — Assurément. — Et ce qui divise un État, n'est-ce pas, au contraire, lorsque la joie et la douleur y sont personnelles, et que ce qui arrive, tant à l'État qu'aux particuliers, fait du plaisir à l'un et de la peine à l'autre? — Cela est certain. — D'où vient cette opposition de sentiment, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas en même temps des mêmes choses, *ceci m'intéresse, ceci ne m'intéresse pas, ceci m'est étranger?* — Sans doute. — Otez cette distinction, et supposez-les tous également touchés des mêmes choses, l'État ne jouira-t-il point alors d'une parfaite harmonie? — On n'en peut douter. — Pourquoi? Parce que tous ses membres ne feront, si je puis parler ainsi, qu'un seul homme. Lorsque nous avons reçu quelque blessure au doigt, aussitôt l'âme, en vertu de l'union intime établie entre elle et le corps, en est avertie, et tout l'homme est affligé du mal d'une de ses parties : aussi dit-on d'un homme, qu'il a mal au doigt. On dit la même chose à l'égard des autres sentiments de joie et de douleur que nous éprouvons à l'occasion du bien ou du mal qui arrive à une des parties de nous-mêmes.—Tu as raison, et, comme tu disais, voilà l'image d'un État bien gouverné. — Qu'il arrive à un particulier du bien ou du mal, tout l'État y prendra part comme s'il le ressentait lui-même; il s'en réjouira ou s'en affligera avec lui. — Cela doit être dans tout État bien gouverné.

— Il est temps à présent de revenir au nôtre, et de voir si tout ce que nous venons de dire lui convient mieux qu'à tout autre. — Voyons donc. — Dans les autres États, comme dans le nôtre, n'y a-t-il pas des magistrats et des sujets? — Oui. — Qui se donnent tous entre eux le nom de citoyens? — Sans doute. — Mais, outre ce nom commun, quel titre particulier le peuple donne-t-il, dans les autres États, à ceux qui le gouvernent? — — Dans la plupart, il les appelle *maîtres*, et dans les gouvernements démocratiques, *archontes*. — Chez nous, quel nom le peuple ajoutera-t-il à la qualité de citoyens qu'il donne

à ses magistrats? — Celui de sauveurs et de défenseurs. — Ceux-ci, à leur tour, comment appelleront-ils le peuple? — L'auteur de leur salaire et de leur nourriture. — Dans les autres États, comment les chefs traitent-ils les peuples? — D'esclaves. — Entre eux, comment se traitent-ils? — De collègues dans l'autorité. — Et chez nous? — De gardiens du même troupeau. — Pourrais-tu me dire si dans les autres États les magistrats en usent les uns avec les autres, en partie comme avec des amis, en partie comme avec des étrangers? — Rien n'est plus ordinaire. — Ainsi, ils pensent et disent que les intérêts des uns les touchent, et que ceux des autres ne les touchent pas. — Oui. — Parmi les gardiens de notre État, en est-il un seul qui puisse dire ou penser que quelqu'un de ceux qui veillent comme lui à la sûreté de la patrie lui soit étranger? — Point du tout, puisque chacun d'eux croira voir dans les autres un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque parent dans le degré ascendant ou descendant. — Très-bien. Mais, dis-moi de plus, te borneras-tu à leur prescrire de se traiter comme parents de bouche seulement? N'exigeras-tu pas en outre que les actions répondent aux paroles, et que les citoyens aient pour ceux à qui ils donnent le nom de père tout le respect, toutes les attentions, toute la soumission que la loi prescrit aux enfants envers leurs parents? Ne déclareras-tu pas que manquer à ces devoirs, c'est se rendre coupable d'injustice et d'impiété, et, par conséquent, mériter la haine des hommes et des dieux? Tous les citoyens feront-ils retentir aux oreilles de leurs enfants d'autres maximes touchant la conduite qu'ils doivent tenir envers ceux qu'on leur désignera comme leurs pères ou leurs proches? — Non, sans doute; et il serait ridicule qu'ils eussent sans cesse à la bouche les noms qui expriment la parenté, sans en remplir les devoirs.

— Il régnera par conséquent entre nos citoyens un accord inconnu à ceux des autres États. Et comme nous disions tout à l'heure, lorsqu'il arrivera du bien ou du mal à quelqu'un, tous diront ensemble : Mes affaires vont bien, ou mes affaires vont mal. — Cela est très-vrai. — N'avons-nous pas ajouté qu'en conséquence de cette persuasion et de cette manière de parler, il y aurait entre eux communauté de plaisirs et de peines? — Nous avons eu raison. — Nos citoyens participeront donc tous en commun aux intérêts de chaque particulier, qu'ils regarderont comme leur étant personnels; et en vertu de cette union, ils se réjouiront et s'affligeront tous des mêmes choses. — Oui. — A quoi attribuer tant d'admirables effets, si ce n'est à la constitution de notre État, et particulièrement à la communauté des femmes et des enfants entre les guerriers? — On ne peut les attribuer à aucune autre cause. — Mais nous sommes convenus de ce que c'était que le plus grand bien de la société, et nous avons comparé en ce point une république bien gouvernée au corps dont tous les membres ressentent en commun le plaisir et la douleur d'un seul membre. — C'est avec raison que nous en sommes convenus. — Donc la communauté des femmes et des enfants entre les guerriers est la cause du plus grand bien pour notre État. — Cette conclusion est juste.

— Ajoute que cela s'accorde avec ce que nous avons établi plus haut. Car nous avons dit que nos guerriers ne devraient avoir en propre ni maisons, ni terres, ni possessions; mais qu'il fallait qu'ils reçussent des autres leur nourriture, comme la juste récompense de leurs services, et qu'ils vécussent en commun, s'ils voulaient être de véritables gardiens. — Fort bien. — Or, peut-on douter que ce que nous avons déjà réglé et ce que nous venons de régler à leur égard ne soit très-propre à les rendre de plus en plus de vrais gardiens, et ne les empêche de diviser l'État, ce qui arriverait si chacun ne disait pas des mêmes choses, qu'elles sont à lui; mais que celui-ci le dit d'une chose, celui-là d'une autre; si l'un tirait à soi tout ce qu'il pourrait acquérir, sans en partager la possession avec personne; si l'autre en faisait autant de son côté, et qu'ils eussent chacun à part leurs femmes et leurs enfants, qui seraient par conséquent pour eux une source de plaisirs et de peines que personne ne ressentirait avec eux? Au lieu que chacun ayant pour maxime que l'intérêt d'autrui n'est pas différent du sien, ils tendront tous au même but de tout leur pouvoir, et éprouveront une joie et une douleur communes. — Cela est incontestable. — Quelle entrée après cela la chicane et les procès

trouveront-ils dans un État où personne n'aura rien à soi que son corps, et où tout le reste sera commun? Les citoyens y seront donc inaccessibles aux dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants? — Ils seront exempts de tous ces maux.—Ils ne connaîtront pas non plus les actions intentées pour sévices et violences; car nous leur dirons qu'il est juste et honnête que les personnes du même âge se défendent les unes les autres, et nous leur ferons un devoir de pourvoir à leur sûreté mutuelle. — Fort bien. — Cette loi aura cela de bon, que si quelqu'un dans un premier mouvement de colère en maltraite un autre, ce différend n'aura pas de grandes suites. — Sans doute. — Parce que nous donnerons au plus âgé autorité sur le plus jeune, avec le droit de le punir. — Cela est évident.

— Il n'est pas moins évident, je pense, que les jeunes gens n'oseront, sans un ordre exprès des magistrats, ni porter la main sur les vieillards, ni leur faire aucune sorte de violence, ni les outrager en aucune rencontre. Deux puissantes barrières, le respect et la crainte, les arrêteront : le respect, en leur montrant un père dans celui qu'ils veulent frapper; la crainte, en leur faisant appréhender que les autres ne prennent la défense de l'offensé, ceux-ci en qualité de fils, ceux-là en qualité de frères ou de pères. — Il n'est pas possible que la chose arrive autrement. — Nos guerriers jouiront donc entre eux d'une paix inaltérable en vertu des lois. — Oui. — Mais si la concorde règne entre eux, il n'est point à craindre que la discorde se mette entre eux et les autres classes de citoyens, ou qu'elle divise ces dernières. — Non. — J'ai peine à me résoudre d'entrer dans le détail des moindres maux dont ils seront exempts. Les pauvres n'y seront pas forcés de faire leur cour aux riches. On n'y éprouvera ni les embarras ni les chagrins qu'entraînent l'éducation des enfants et le soin d'amasser du bien, en nous forçant d'entretenir un grand nombre d'esclaves; et pour cela, tantôt de faire de gros emprunts, quelquefois de nier la dette, presque toujours d'acquérir de l'argent par toutes sortes de voies, pour en laisser ensuite la disposition à des femmes et à des esclaves. Que de bassesses en tout cela, mon cher ami! que d'indignités n'aurait-on pas à essuyer! — Il faudrait être aveugle pour ne le pas voir. — A l'abri de toutes ces misères, ils mèneront une vie mille fois plus heureuse que celle des athlètes couronnés aux jeux olympiques. — En quoi donc? — En ce que ceux-ci n'ont qu'une petite partie des avantages dont jouissent nos guerriers. La victoire que remportent ces derniers est infiniment plus glorieuse, puisque le salut de la république y est attaché. En retour, la patrie fournit à leur entretien et à celui de leurs enfants pendant leur vie, et après leur mort leur fait des funérailles dignes de leur mérite et de sa reconnaissance. — Ces distinctions sont en effet très-flatteuses.

— Te rappelles-tu le reproche qu'on nous faisait plus haut [1], de ne pas penser assez au bonheur de nos guerriers, qui, pouvant avoir tout ce que possédaient les autres citoyens, n'avaient rien en propre? Nous avons répondu, ce me semble, que nous examinerions la vérité de ce reproche si l'occasion s'en présentait; que notre but, pour le présent, était de former de vrais gardiens, de rendre la république entière le plus heureuse qu'il nous serait possible, et non de travailler uniquement pour le bonheur de l'un des ordres qui la composent. — Je m'en souviens. — Te semble-t-il à présent que la condition du cordonnier, du laboureur, ou de tout autre artisan, doive entrer en comparaison avec celle de nos guerriers, qui vient de nous paraître plus honorable et plus heureuse que celle des athlètes qui ont remporté le prix? — Je suis bien éloigné de le penser. — Au reste, il est à propos que je répète ici ce que je disais alors : si le guerrier cherche son bonheur aux dépens du caractère de son emploi; si, mécontent des avantages modestes, mais certains, que son état lui procure, il se laisse séduire par des idées puériles et chimériques de félicité, au point de faire servir le pouvoir dont nous l'avons armé, à se rendre maître de tout dans la république, il connaîtra avec combien de raison Hésiode a dit que *la moitié est plus que le tout* [2]. — S'il veut me croire, il s'en tiendra à sa condition. — Tu approuves donc que tout soit commun entre les hommes et les femmes, de la manière que je

[1] Liv. IV au commencement.

[2] *Oper. et Dies*, v. 40.

viens de l'expliquer, en ce qui concerne l'éducation, les enfants et la garde de l'État; de sorte qu'elles restent avec eux dans la ville, qu'elles aillent à la guerre avec eux, qu'elles partagent, comme font les femelles des chiens, les fatigues des veilles et de la chasse; en un mot, qu'elles soient de moitié, autant qu'il sera possible, dans tout ce que feront les guerriers? Conviens-tu en outre qu'une telle institution est très-avantageuse au public, et qu'elle n'est point contraire à la nature de l'homme et de la femme, puisqu'ils sont faits pour vivre en commun? — J'en conviens.

— Ainsi, il ne reste plus qu'à examiner s'il est possible d'établir entre les hommes cette communauté que la nature a établie entre les autres animaux, et par quels moyens on peut en venir à bout. — Tu m'as prévenu. J'allais t'en parler. — Car pour ce qui est de la guerre, il n'est pas besoin que je m'y arrête : on voit assez comment ils la feront. — Comment, s'il te plaît? — Il est évident qu'ils la feront en commun, et qu'ils y conduiront ceux de leurs enfants qui seront assez forts pour en supporter les fatigues; afin que ces enfants, à l'exemple de ceux des artisans, voient de bonne heure ce qu'il leur faudra faire un jour, et que de plus ils puissent aider leurs pères et leurs mères, et leur rendre, en tout ce qui regarde la guerre, les services qui seront à leur portée. As-tu remarqué ce qui se pratique à l'égard des autres métiers? Combien de temps, par exemple, le fils du potier aide à son père et le regarde travailler, avant de toucher lui-même à la roue? — Je l'ai remarqué. — Nos guerriers doivent-ils donner moins de soins et de temps à former leurs enfants au métier de la guerre? — Ce serait une extravagance de le dire. — N'est-il pas vrai aussi que tout animal combat avec plus de courage, lorsque ses petits sont présents? — Oui. Mais il est à craindre, Socrate, que, s'ils viennent à être vaincus, comme il peut fort bien arriver, ils ne périssent dans le combat, eux et leurs enfants, et que l'État ne puisse se relever d'une telle perte. — J'en conviens; mais crois-tu d'abord que notre premier soin doive être de ne les exposer jamais à aucun risque? — Non. — Et s'il est quelquefois à propos de le faire, n'est-ce pas lorsqu'ils deviendront meilleurs en réussissant? — Cela est évident. — Or, penses-tu que ce soit un avantage médiocre, et qui ne mérite pas qu'on coure aucun risque, que des enfants qui doivent un jour porter les armes, assistent à un combat et soient témoins de ce qui s'y passe? — Je pense, au contraire, que c'est un grand avantage sous ce point de vue. — On rendra donc les enfants spectateurs des combats, en pourvoyant d'ailleurs à leur sûreté par des moyens convenables, et tout ira bien, n'est-ce pas? — Oui. — D'abord, leurs pères sauront prévoir, autant qu'il est possible à l'homme, quelles sont les occasions périlleuses et celles qui ne le sont pas. — Sans doute. — Ils conduiront leurs enfants aux unes, et ne les exposeront point aux autres. — Fort bien. — Ils leur donneront pour chefs et pour conducteurs, non des hommes indignes, mais des hommes d'un âge mûr et d'une expérience consommée. — Cela doit être. — Mais, dira-t-on, il arrive tous les jours mille accidents auxquels on ne s'attend point. — Oui. — Eh bien! mon ami, pour préserver les enfants de tout malheur, il faut de bonne heure leur donner des ailes, afin qu'ils puissent échapper au danger en s'envolant. — Qu'entends-tu par là? — Je veux dire que, dès leurs premiers ans, il faut leur apprendre à monter à cheval; et après cela les conduire à la mêlée comme spectateurs, non sur des chevaux ardents et belliqueux, mais sur des chevaux très-dociles et très-légers à la course. De cette manière, ils verront très-bien ce qu'ils ont à voir; et si le danger presse, ils se sauveront plus aisément avec leurs vieux gouverneurs. — Cet expédient me semble bien trouvé.

— Maintenant, quelle discipline établirons-nous entre nos guerriers, et comment en useront-ils avec l'ennemi? Vois si je pense juste ou non sur ces deux points. — Explique-toi. — Ne convient-il pas que celui qui, par lâcheté, aura quitté son rang, jeté ses armes, ou fait quelque autre action indigne d'un homme de cœur, soit dégradé, et relégué parmi les artisans ou les laboureurs? — Oui. — Et qu'on abandonne à l'ennemi, pour en faire ce qu'il voudra, celui qui sera tombé vif entre ses mains? — Sans doute. — Quant à celui qui sera signalé par sa bravoure, ne juges-tu point à propos que, sur le champ de bataille, les jeunes guerriers et les enfants lui mettent tour à tour

une couronne sur la tête? — Oui. — Qu'ils lui donnent la main. — Encore. — Tu ne consentiras pas, je pense, à ce que je vais ajouter. — Quoi? — Que chacun d'eux l'embrasse et en soit embrassé. —J'y consens de tout mon cœur. J'ajoute même à ce règlement que, tant que la campagne durera, il ne soit permis à personne de se refuser à ses embrassements. Ce sera pour tous ceux qui aimeront quelqu'un de l'un ou de l'autre sexe, un motif pour s'efforcer plus ardemment de mériter le prix de la valeur. — Fort bien ; cela s'accorde avec ce que nous avons déjà dit ailleurs, qu'il fallait laisser aux citoyens d'élite la liberté de s'approcher des femmes plus souvent que les autres, et de choisir celles qui leur ressemblent, afin que leur race devienne aussi nombreuse qu'il se pourra. — Je m'en souviens. — Homère veut encore qu'on honore d'une autre manière les jeunes guerriers qui se distinguent par leur bravoure. Ce poëte dit qu'après un combat où Ajax s'était signalé, on lui servit par honneur [1] une récompense convenable à l'égard d'un jeune et vaillant guerrier, puisque c'était tout à la fois une distinction et un moyen d'augmenter ses forces. — Fort bien.—Nous suivrons donc en ce point l'autorité d'Homère. Dans les sacrifices et dans les fêtes, on célébrera par des chants les exploits des guerriers, on leur donnera la place d'honneur, on leur servira des viandes et du vin en plus grande quantité qu'aux autres [2], ces distinctions étant également propres à les flatter et à les rendre plus robustes. Ce que j'ai dit des hommes doit s'entendre aussi des femmes. — J'approuve tous ces règlements. — A l'égard de ceux qui seront morts généreusement les armes à la main, ne dirons-nous pas d'abord qu'ils sont de la race d'or? — Sans doute. — Et n'entrerons-nous pas dans les sentiments d'Hésiode, qui assure qu'à leur mort ceux de cette race deviennent

Des génies purs, dont le séjour est sur la terre; génies bienfaisants, qui détournent les maux de dessus les hommes et veillent à leur conservation ?

— Oui. — Ainsi, nous consulterons l'oracle sur le culte qu'il faut rendre à ces hommes supérieurs et divins, et nous en réglerons les cérémonies sur ce qu'il aura répondu. — Sans contredit. — Nous les honorerons dès lors comme des génies tutélaires, et nous leur adresserons des vœux sur leur tombe. On décernera les mêmes honneurs à ceux qui seront morts de vieillesse ou de maladie, après avoir passé leur vie dans l'exercice de la plus pure vertu. — C'est moins un honneur qu'une justice que nous leur rendrons.

— Mais comment nos guerriers en useront-ils à l'égard des ennemis ?—En quoi ?—Premièrement, en ce qui regarde l'esclavage, te semble-t-il juste que des Grecs réduisent en servitude des villes grecques ? Ne devraient-ils pas plutôt le défendre aux autres autant que possible, et poser en principe d'épargner la nation grecque, de peur qu'elle ne tombât dans l'esclavage de la part des Barbares ?—Il est certes du plus grand intérêt de l'épargner. —Et par conséquent de n'avoir aucun esclave grec, et de conseiller à tous les autres Grecs de suivre cet exemple ?—Sans doute. Par là, au lieu de s'entre-détruire, ils tourneraient toutes leurs forces contre les Barbares.—Trouves-tu bon qu'ils dépouillent les morts, et qu'ils ôtent à leurs ennemis vaincus autre chose que leurs armes? N'est-ce pas pour les lâches un prétexte de ne point attaquer ceux qui se défendent encore, comme s'ils faisaient leur devoir en restant penchés sur des cadavres ? D'ailleurs, cette avidité pour le butin a déjà été funeste à plus d'une armée.—Cela est vrai. —N'est-ce pas une bassesse et une ignoble cupidité que de dépouiller un mort? N'est-ce pas une petitesse d'esprit, qui se pardonnerait à peine à une femme, de traiter en ennemi le cadavre de son adversaire, après que l'ennemi s'est envolé, et qu'il ne reste plus que l'instrument dont il se servait pour combattre ? Agir de la sorte, n'est-ce pas imiter les chiens qui mordent la pierre qui les a frappés, sans faire aucun mal à la main qui l'a jetée ? — C'est faire la même chose.—Que nos guerriers s'abstiennent donc de dépouiller les morts, et qu'ils ne refusent pas à l'ennemi la permission de les enlever.—J'y consens.—Nous ne porterons pas non plus dans les temples des dieux les armes des vaincus, surtout des Grecs, comme pour en faire une offrande, pour peu que nous soyons jaloux de la bienveillance des autres Grecs. Nous craindrons plutôt de

[1] *Iliade* VII, v. 321.
[2] *Iliade*. VIII, v. 162.

souiller les temples, en les ornant ainsi des dépouilles de nos proches : à moins toutefois que l'oracle n'ordonne le contraire.—Fort bien.

—Que penses-tu de la dévastation du territoire grec et de l'incendie des maisons ?—Je serais bien aise de savoir ton sentiment là-dessus.—Mon avis est qu'on ne doit ni dévaster ni brûler, mais se contenter d'enlever les grains et les fruits de l'année. Veux-tu en savoir la raison ?—Très-volontiers.—Il me semble que, comme la guerre et la discorde ont deux noms différents, ce sont aussi deux choses différentes, qui ont rapport à deux objets différents. L'un de ces objets est ce qui nous est uni par les liens du sang ou de l'amitié ; l'autre, ce qui nous est étranger. L'inimitié entre alliés s'appelle discorde, entre étrangers, guerre.—Ce que tu dis est très-raisonnable.—Vois si ce que j'ajoute l'est moins. Je dis que les Grecs sont amis et alliés entre eux, et étrangers à l'égard des Barbares.—Cela est vrai.—Ainsi, lorsque les Grecs et les Barbares auront ensemble quelque différend, et qu'ils en viendront aux armes, ce différend sera, selon nous, une véritable guerre; mais, lorsqu'il surviendra quelque chose de semblable entre les Grecs, nous dirons qu'ils sont amis par nature ; que c'est une maladie, une division intestine qui trouble la Grèce, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde.—Je suis tout à fait de ton sentiment. —Dès lors, si, toutes les fois que la discorde s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les terres et brûlaient les maisons les uns des autres, vois, je te prie, combien elle serait funeste, et combien chaque parti se montrerait peu sensible aux intérêts de la patrie. S'ils la regardaient comme leur mère et leur nourrice, se porteraient-ils contre elle à de tels excès ? Les vainqueurs ne croiraient-ils pas assez faire de mal aux vaincus, en leur enlevant la récolte de l'année ? Ne les traiteraient-ils pas comme des amis à qui ils ne feront pas toujours la guerre, et avec qui ils doivent se réconcilier un jour ?—Cette façon d'agir est beaucoup plus conforme à l'humanité que la première.

—Mais quoi ? n'est-ce pas un État grec que tu prétends fonder ?—Sans doute.—Les citoyens n'en seront-ils pas humains et vertueux ?—Oui.—Ne seront-ils pas aussi amis des Grecs ? ne regarderont-ils pas la Grèce comme leur commune patrie ? n'auront-ils pas la même religion ?—Sans contredit.—Ils traiteront donc de discorde leurs différends avec les autres Grecs, et ne leur donneront pas le nom de guerre.—Non.—Et dans ces différends, ils se comporteront comme devant un jour se raccommoder avec leurs adversaires.—Oui.—Ils les réduiront doucement à la raison, sans vouloir, pour les châtier, ni les rendre esclaves, ni les ruiner. Ils les corrigeront en amis pour les rendre sages, et non en ennemis.—Tu as raison.—Puisqu'ils sont Grecs, ils ne porteront le ravage dans aucun endroit de la Grèce, ne brûleront pas les maisons, ne regarderont pas comme des adversaires tous les habitants d'un État, hommes, femmes et enfants, sans exception, mais seulement les auteurs du différend : en conséquence, épargnant les terres et les maisons des habitants parce que le plus grand nombre se compose d'amis, ils n'useront de violence qu'autant qu'elle sera nécessaire pour contraindre les innocents à tirer eux-mêmes vengeance des coupables.—Je reconnais avec toi que les citoyens de notre État doivent garder ces ménagements dans leurs querelles avec les autres Grecs, et en user avec les Barbares comme les Grecs font à présent entre eux.—Ainsi, défendons à nos guerriers, par une loi expresse, les ravages et les incendies.—Je le veux bien ; j'approuve fort cette loi et celles qui précèdent. Mais, Socrate, il me semble que si on te laisse poursuivre, tu ne viendras jamais au point essentiel dont tu as différé plus haut l'explication pour entrer dans tous ces développements : ce point est de voir si un pareil État est possible, et comment il l'est. Je conviens que tous les biens dont tu as fait mention se trouveraient dans notre État, s'il pouvait exister. J'ajoute même d'autres avantages que tu omets ; par exemple, que ces guerriers seraient d'autant plus courageux que, se connaissant tous, et se donnant dans la mêlée les noms de frères, de pères, de fils, ils voleraient au secours les uns des autres. Je sais aussi que la présence des femmes les rendrait invincibles, soit qu'elles combattissent avec eux dans les mêmes rangs, soit qu'on les mît derrière le corps de bataille, pour faire peur à

l'ennemi, et pour s'en servir dans une extrémité. Je vois aussi qu'ils goûteraient pendant la paix mille autres biens dont tu n'as rien dit. Je t'accorde tout cela, et mille autres choses encore, si l'exécution répond au projet. Ainsi, laisse ce détail qui est superflu; montre-nous plutôt que ton projet n'est point une chimère, et comment on peut l'exécuter; je te tiens quitte du reste.

—Quelle irruption tu fais tout à coup sur mon discours, sans me laisser respirer après tant d'attaques! Peut-être ne sais-tu pas qu'après avoir échappé, non sans peine, à deux vagues furieuses, tu m'exposes à une troisième vague beaucoup plus grosse et plus terrible: quand tu l'auras vue, et que tu en auras entendu le bruit, tu excuseras ma frayeur, et tous les détours que j'ai pris avant de hasarder une proposition aussi étrange.—Plus tu apporteras de prétextes, plus nous te presserons de nous expliquer comment il est possible de réaliser la cité: parle donc, et ne nous tiens pas plus longtemps en suspens.—Soit. Il est bon d'abord de vous rappeler que ce qui nous a conduits jusqu'ici, c'est la recherche de la nature de la justice et de l'injustice.—Sans doute; mais que fait cela?—Rien; mais quand nous aurons découvert la nature de la justice, exigerons-nous de l'homme juste qu'il ne s'écarte en rien de la justice, et qu'il ait une parfaite conformité avec elle? ou bien, nous suffira-t-il qu'il lui ressemble autant qu'il est possible, et qu'il en reproduise plus de traits que le reste des hommes?—Cela nous suffira.—Qu'avons-nous donc prétendu en cherchant quelle est l'essence de la justice, et quel serait l'homme juste, supposé qu'il existât? J'en dis autant de l'injustice et de l'homme injuste. Rien de plus, je pense, que de trouver deux modèles accomplis, de porter ensuite nos regards sur l'un et sur l'autre, pour juger du bonheur ou du malheur attaché à chacun d'eux, et de nous obliger à conclure, par rapport à nous-mêmes, que nous serons plus ou moins heureux, selon que nous ressemblerons davantage à l'un ou à l'autre; mais notre dessein n'a jamais été de prouver que ces modèles pussent exister.—Tu dis vrai.—Crois-tu qu'un peintre en fût moins habile, si, après avoir peint le plus beau modèle d'homme qui se puisse voir, et donné à chaque trait la dernière perfection, il était incapable de prouver que la nature peut produire un homme semblable?—Non.—Mais nous-mêmes, qu'avons-nous fait dans cet entretien, sinon de tracer le modèle d'un État parfait?—Rien autre chose.—Ce que nous en avons dit sera-t-il moins bien dit, quand nous serions hors d'état de montrer qu'on peut former un Etat sur ce modèle?—Point du tout.

—La vérité est donc telle que je viens de dire; mais si tu veux que je te fasse voir comment et jusqu'à quel point un semblable État peut se réaliser, je le ferai pour t'obliger, pourvu que tu m'accordes une chose qui m'est nécessaire.—Laquelle?—Est-il possible d'exécuter une chose précisément comme on la décrit? N'est-il pas, au contraire, dans la nature des choses que l'exécution approche moins du vrai que le discours? D'autres ne pensent peut-être pas de même; mais toi, qu'en penses-tu?—Je suis de ton sentiment.—N'exige donc pas de moi que je réalise avec la dernière précision le plan que j'ai tracé; mais, si je puis trouver comment un État peut être gouverné d'une manière très-approchante de celle que j'ai dite, reconnais alors que j'aurai prouvé, comme tu l'exiges de moi, que notre État n'est point une chimère: ne seras-tu point content, si j'en viens à bout? Pour moi, je le serais.—Et moi aussi.—Tâchons, à présent, de découvrir pourquoi les Etats actuels sont mal gouvernés, et quel changement il serait possible d'y introduire pour que leur gouvernement devînt semblable au nôtre; n'y changeons, s'il se peut, qu'un point, sinon deux; ou autrement un très-petit nombre, et des moins considérables par leurs effets.—Fort bien.—Or, je trouve qu'en y changeant un seul point, je suis en état de montrer que les républiques changeraient tout à fait de face. Il est vrai que ce point n'est ni de peu d'importance, ni aisé à changer; mais enfin le changement est possible.—Quel est ce point?

—Me voici arrivé à ce que j'ai comparé à la troisième vague; mais, dussé-je être accablé et comme submergé sous le ridicule, je vais parler; écoute-moi.—Dis.—A moins que les philosophes ne gouvernent les États, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois

et souverains ne soient véritablement et sérieusement philosophes, de sorte que l'autorité publique et la philosophie se rencontrent ensemble dans le même sujet, et qu'on exclue absolument du gouvernement tant de personnes qui aspirent aujourd'hui à l'un de ces deux termes, à l'exclusion de l'autre ; à moins de cela, mon cher Glaucon, il n'est point de remède aux maux qui désolent les États, ni même à ceux du genre humain ; et jamais cet État parfait, dont nous avons fait le plan, ne paraîtra sur la terre et ne verra la lumière du jour. Voilà ce que, depuis si longtemps, j'hésitais à dire ; je prévoyais combien un tel discours révolterait l'opinion commune : en effet, il est difficile de concevoir que le bonheur public et particulier soit attaché à cette condition. — Tu as dû t'attendre, mon cher Socrate, en proférant un semblable discours, à voir beaucoup de gens, même d'un grand mérite, se dépouiller, pour ainsi dire, de leurs habits ; et, après s'être armés de tout ce qui se trouverait sous leur main, venir fondre sur toi de toutes leurs forces, et dans la disposition de faire des merveilles. Si tu ne les repousses avec les armes de la raison, tu vas être accablé de railleries, et tu porteras la peine de ta témérité. — C'est aussi toi qui en es la cause. — Je ne m'en repens pas ; mais je te promets de ne pas t'abandonner, et de te seconder de tout mon pouvoir, c'est-à-dire en t'encourageant et en m'intéressant à tes succès. Peut-être encore répondrai-je à tes questions plus à propos que tout autre ; avec un tel secours, essaye de combattre tes adversaires, et de les convaincre que la raison est de ton côté.

— Je l'essayerai avec confiance, puisque tu m'offres un secours sur lequel je compte beaucoup. Si nous voulons nous sauver des mains de ceux qui nous attaquent, il semble nécessaire de leur expliquer quels sont les philosophes à qui nous osons dire qu'il faut déférer le gouvernement des États. Après avoir développé ce point, nous pourrons plus aisément nous défendre, et montrer qu'il n'appartient qu'à de tels hommes d'être philosophes et magistrats ; et que tous les autres ne doivent ni philosopher, ni se mêler du gouvernement. — Il est temps d'expliquer ta pensée à ce sujet. — C'est ce que je vais faire. Suis-moi, et vois si je te conduis bien. — Je te suis. — Est-il besoin que je te rappelle à l'esprit que, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, si l'on parle juste, l'on n'entend point par là qu'il en aime une partie et non l'autre, mais qu'il l'aime tout entière ?
— Tu feras bien de me le rappeler, car je ne comprends pas ce que tu veux dire. — En vérité, Glaucon, je pardonnerais à tout autre de parler comme tu fais ; mais un homme expert, comme tu l'es, dans les matières d'amour, devrait savoir que tout ce qui est jeune fait impression sur un cœur aimant, et lui semble digne de ses soins et de sa tendresse. N'est-ce pas ainsi que vous faites, vous autres, à l'égard des beaux garçons ? Ne dites-vous pas du nez camus, qu'il est joli ; de l'aquilin, que c'est le nez royal ; de celui qui tient le milieu, qu'il est parfaitement bien proportionné ? que les bruns ont un air martial, que les blancs sont les enfants des dieux ? Et quel autre qu'un amant aurait inventé l'expression par laquelle on compare à la couleur du miel la pâleur de ceux qui sont dans la fleur de l'âge ? En un mot, il n'est point de moyens que vous n'employiez, point de prétextes que vous ne saisissiez pour comprendre dans vos hommages tous ceux qui sont dans leur première jeunesse. — Si tu veux prendre exemple sur moi de ce que les autres font en ce genre, je te l'accorde, pour ne point arrêter le cours de cet entretien. — Ne vois-tu pas que ceux qui sont abandonnés au vin tiennent la même conduite, et qu'ils font l'éloge de toutes les sortes de vins ? — Cela est vrai. — Ne vois-tu pas aussi que les ambitieux, lorsqu'ils ne peuvent commander toute une tribu, en commandent un tiers, et que lorsqu'ils ne peuvent être honorés des grands, ils se contentent des honneurs que leur rendent les petits, parce qu'ils sont avides des distinctions quelles qu'elles soient ? — J'en conviens.

— A présent, réponds-moi : quand on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, veut-on dire qu'il ne l'aime qu'en partie, ou plutôt qu'il l'aime tout entière ? — On veut dire qu'il l'aime tout entière. — Ainsi, nous dirons du philosophe qu'il aime la sagesse non en partie, mais tout entière. — Sans doute. — Nous ne

dirons pas de quelqu'un qui fait le difficile en matière de sciences, surtout s'il est jeune, et n'est pas en état de rendre raison de ce qui est utile ou ne l'est pas, qu'il est philosophe et avide de connaissances : de même qu'on ne dit pas d'un homme qui mange avec répugnance, qu'il a faim, ni qu'il aime à manger ; mais qu'il est dégoûté. — On a raison. — Mais celui qui se porte vers toutes les sciences avec une égale ardeur, qui voudrait les embrasser toutes, et qui est insatiable d'apprendre, ne mérite-t-il pas le nom de philosophe ? Qu'en penses-tu ? — Il y aurait, à ton compte, des philosophes en bien grand nombre, et d'un caractère bien étrange ; car il faudrait comprendre sous ce nom tous ceux qui sont curieux de voir et d'apprendre quelque chose de nouveau ; et il serait assez plaisant de ranger parmi les philosophes ces gens avides d'entendre, qui certainement n'assisteraient pas volontiers à un entretien tel que le nôtre, mais qui semblent avoir loué leurs oreilles pour entendre tous les chœurs, courent à toutes les fêtes de Bacchus, ssns en manquer une seule, soit à la ville, soit à la campagne. Appellerons-nous philosophes ceux qui ne montrent d'ardeur que pour apprendre de semblables choses, ou qui s'appliquent à la connaissance des arts les plus infimes ? — Ce ne sont pas là les vrais philosophes : ils n'en ont que l'apparence. — Qui sont donc, selon toi, les vrais philosophes ? — Ceux qui aiment à contempler la vérité. — Tu as raison, sans doute ; mais, explique-moi ce que tu entends par-là. — Cela ne serait point aisé vis-à-vis de tout autre ; mais je crois que tu m'accorderas ceci. — Quoi ? — Que le beau étant opposé au laid, ce sont deux choses distinctes. — Sans doute. — Chacune d'elles est une, par conséquent. — Oui. — Il en est de même à l'égard du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, et de toutes les autres idées : chacune d'elles, prise en elle-même, est une ; mais, considérées dans les relations qu'elles ont avec nos actions, avec les corps, et entre elles, elles revêtent mille formes qui semblent les multiplier. — Tu dis vrai. — Voici donc par où je distingue ces gens qui sont avides de voir, ont la manie des arts, et se bornent à la pratique, des contemplateurs de la vérité, à qui seuls convient le nom de philosophes. — Par où, je te prie ? — Les premiers, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, de belles figures, et tous les ouvrages de l'art ou de la nature où il entre quelque chose de beau ; mais leur âme est incapable de s'élever jusqu'à l'essence du beau, de la connaître et de s'y attacher. — La chose est comme tu dis. — Ne sont-ils pas rares ceux qui peuvent s'élever jusqu'au vrai beau, et le contempler en lui-même ? — Très-rares. — Qu'est-ce que la vie d'un homme qui, à la vérité, connaît de belles choses, mais qui n'a aucune idée de la beauté en elle-même, et qui n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient la lui faire connaître ? Est-ce un rêve, est-ce une réalité ? Prends garde : qu'est-ce que rêver ? N'est-ce pas, soit qu'on dorme, soit qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose même ? — Oui, c'est là ce que j'appellerais rêver.

— Celui au contraire qui peut contempler le beau, soit en lui-même, soit en ce qui participe à son essence ; qui ne confond point le beau et les choses belles, et qui ne prend jamais les choses belles pour le beau, vit-il en rêve ou en réalité ? — Il vit en réalité. — Les connaissances de celui-ci, qui sont fondées sur une vue claire des objets, sont donc une vraie science ; et celles de celui-là, qui ne reposent que sur l'apparence, ne méritent que le nom d'opinions. — Oui. — Mais si ce dernier, qui, selon nous, juge sur l'apparence et ne connaît pas, s'emportait contre nous, et soutenait que nous ne disons pas la vérité, n'aurons-nous rien à lui dire pour le calmer, et lui persuader doucement qu'il se trompe, en lui cachant néanmoins la maladie de son âme ? — Si fait. — Voyons ce que nous lui dirons ; ou plutôt veux-tu que nous l'interrogions, l'assurant que, loin de porter envie à ses connaissances, s'il en a, nous serions charmés d'entendre quelqu'un sachant quelque chose ? Mais, lui demanderais-je, dis-moi : celui qui connaît, connaît-il quelque chose, ou rien ? Glaucon, réponds-moi pour lui. — Je réponds qu'il connaît quelque chose. — Qui est, ou qui n'est pas ? — Qui est ; car comment connaîtrait-on ce qui n'est pas ?

— Ainsi, sans pousser nos recherches plus

loin, nous savons, à n'en pouvoir douter, que ce qui est en toute manière, peut être connu de même, et que ce qui n'est nullement, ne peut être nullement connu. — Nous en sommes certains. — Mais s'il y avait quelque chose qui tînt à la fois de l'être et du non-être, ne tiendrait-elle pas le milieu entre ce qui est tout à fait et ce qui n'est point du tout? — Oui. — Si donc la science a pour objet l'être, et l'ignorance le non-être, il faut chercher, pour ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, une manière de connaître qui soit intermédiaire entre la science et l'ignorance, supposé qu'il y en ait une. — Sans doute. — Est-ce quelque chose que l'opinion? — Oui. — Est-ce une faculté distincte ou non de la science? — Elle en est distincte. — Ainsi, l'opinion a son objet à part, la science de même a le sien; chacune d'elles se manifestant toujours comme une faculté distincte. — Oui. — La science n'a-t-elle pas pour objet de connaître ce qui est en tant qu'il est? Ou plutôt, avant d'aller plus loin, il me paraît nécessaire d'expliquer une chose. — Quoi? — Je dis que les facultés sont une espèce d'êtres qui nous rendent capables, nous et tous les autres agents, des opérations qui nous sont propres. Par exemple, j'appelle faculté la puissance de voir, d'entendre. Tu comprends ce que je veux dire par ce nom générique. — Je comprends. — Écoute quelle est ma pensée à ce sujet. Je ne vois dans chaque faculté, ni couleur, ni figure, ni rien de semblable à ce qui se trouve en mille autres choses, sur quoi je puisse porter les yeux pour m'aider à la distinguer d'une autre faculté. Je ne considère, en chacune d'elles, que sa destination et ses effets : c'est par là que je les distingue; j'appelle facultés identiques celles qui ont le même objet et qui opèrent les mêmes effets, et facultés différentes celles qui ont des objets et des effets différents. Et toi, comment les distingues-tu? — De la même manière.

— Maintenant reprenons. Mets-tu la science au nombre des facultés, ou dans une autre espèce d'êtres? — Je la regarde comme la plus puissante de toutes les facultés. — L'opinion est-elle aussi une faculté, ou bien quelque autre espèce d'être? — Nullement. L'opinion n'est autre chose que la faculté qui est en nous de juger sur l'apparence. — Mais tu es convenu un peu plus haut que la science différait de l'opinion? — Sans doute : et comment un homme sensé pourrait-il confondre ce qui est infaillible avec ce qui ne l'est pas? — Fort bien. Ainsi, nous reconnaissons que la science et l'opinion sont deux facultés distinctes. — Oui. — Chacune d'elles a donc une vertu et un objet différent. — Il le faut bien. — La science n'a-t-elle pas pour objet de connaître ce qui est précisément tel qu'il est? — Oui. — Mais l'opinion n'est autre chose, disons-nous, que la faculté de juger sur l'apparence. — Sans contredit. — A-t-elle le même objet que la science, de sorte que la même chose puisse tomber à la fois sous la connaissance et sous l'opinion? Ou plutôt, cela n'est-il pas impossible? — De notre aveu, cela est impossible. Car si les facultés différentes ont des objets différents, si d'ailleurs la science et l'opinion sont deux facultés différentes, il s'ensuit que l'objet de la science ne peut être celui de l'opinion. — Si donc l'être est l'objet de la science, celui de l'opinion sera autre chose que l'être. — Oui. — Serait-ce le non-être? ou est-il impossible que le non-être soit l'objet de l'opinion? Vois avec moi. Celui qui a une opinion ne l'a-t-il pas sur quelque chose? Peut-on avoir une opinion et ne l'avoir sur rien? — Cela ne se peut. — Ainsi, celui qui a une opinion l'a sur quelque chose. — Oui. — Mais le non-être est-il quelque chose? N'est-ce pas plutôt une négation de chose? — Cela est certain. — C'est pour cette raison que nous avons assigné à la science l'être pour objet, et le non-être à l'ignorance. — Nous avons bien fait. — L'objet de l'opinion n'est donc ni l'être ni le non-être. — Non. — Par conséquent, l'opinion diffère également de la science et de l'ignorance. — Oui.

— Est-elle au delà de l'une ou de l'autre, de manière qu'elle soit plus lumineuse que la science ou plus obscure que l'ignorance? — Non. — C'est donc le contraire : c'est-à-dire qu'elle a moins de clarté que la science, et moins d'obscurité que l'ignorance. Se trouve-t-elle entre l'une et l'autre? — Oui. — Ainsi, l'opinion est quelque chose d'intermédiaire entre l'une et l'autre? — Oui. — N'avons-nous pas dit plus haut que, si nous trouvions

quelque chose qui fût et ne fût pas en même temps, cette chose tiendrait le milieu entre le pur être et le pur néant, et qu'elle ne serait l'objet ni de la science ni de l'ignorance, mais de quelque faculté que nous jugerions intermédiaire entre l'une et l'autre ?—Cela est vrai.—Ne venons-nous pas de trouver que cette faculté intermédiaire est ce qu'on nomme opinion ? — Oui. — Il nous reste donc à trouver quelle est cette chose qui tient de l'être et du non-être, et qui n'est proprement ni l'un ni l'autre : si nous découvrons qu'elle est l'objet de l'opinion, nous assignerons alors à chacune de ces trois facultés leurs objets : les extrêmes aux extrêmes, et l'objet intermédiaire à la faculté intermédiaire. N'est-ce pas ? — Sans doute.— Cela posé, qu'il me réponde cet homme qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi, ni que l'idée du beau soit immuable, et qui ne reconnaît que des choses belles ; cet amateur de spectacles qui ne peut souffrir qu'on lui parle du beau, du juste absolu : réponds-moi, lui dirai-je : ces mêmes choses que tu juges belles, justes, saintes, ne te semble-t-il pas, sous d'autres rapports, qu'elles ne sont ni belles, ni justes, ni saintes ? — Oui, répondra-t-il : les mêmes choses envisagées diversement paraissent belles et laides, et ainsi du reste. — Les quantités doubles paraissent-elles pouvoir être plutôt doubles que moitiés ? — Non. — J'en dis autant des choses qu'on appelle grandes ou petites, pesantes ou légères : chacune de ces qualifications leur convient-elle plutôt que la qualification contraire ? — Non : elles tiennent toujours de l'une et de l'autre. — Ces choses sont-elles plutôt qu'elles ne sont pas ce qu'on les dit être ? — Elles ressemblent à ces propos à double sens qu'on tient à table, et à l'énigme des enfants sur la manière dont l'eunuque frappa la chauve-souris[1] : les mots y ont deux sens contraires : on ne peut dire avec certitude ni oui ni non, ni l'un ni l'autre, ni s'empêcher de dire l'un ou l'autre.

— Que faire de ces sortes de choses, et où les placer mieux qu'entre l'être et le néant ? Car elles n'ont certainement pas moins d'existence que le néant, ni plus de réalité que l'être. — Cela est certain. — Nous avons donc trouvé que cette multitude de choses auxquelles la foule attribue la beauté et les autres qualités semblables roulent, pour ainsi dire, dans cet espace qui sépare l'être du néant. — Nous l'avons trouvé, à n'en pouvoir douter. — Mais nous sommes convenus d'avance que nous dirions de ces choses qui flottent entre l'être et le néant, qu'elles sont l'objet, non de la science, mais de la faculté intermédiaire, l'opinion. — Oui. — Ainsi donc, à l'égard de ceux qui voient la multitude des choses belles, mais qui ne distinguent pas le beau essentiel, et ne peuvent suivre ceux qui veulent les mettre à portée de le percevoir, qui voient la multitude des choses justes, mais non la justice même, et ainsi du reste, nous dirons que tous leurs jugements sont des opinions, et non des connaissances. — Sans contredit. — Au contraire, ceux qui contemplent l'essence immuable des choses ont des connaissances, et non des opinions. — Cela est indubitable. — Les uns et les autres n'aiment-ils pas et n'embrassent-ils pas, ceux-ci, les choses qui sont l'objet de la science, ceux-là, les choses qui sont l'objet de l'opinion ? Ne te rappelles-tu pas ce que nous disions de ces derniers, qu'ils se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, mais qu'ils ne peuvent souffrir qu'on leur parle du beau absolu comme d'une chose réelle ? — Je m'en souviens. — Nous ne leur ferons donc aucune injustice en les appelant *amis de l'opinion* plutôt qu'*amis de la sagesse*[1] ? Crois-tu qu'ils se fâchent contre nous, si nous les traitons de la sorte ? — S'ils m'en veulent croire, ils n'en feront rien ; car il n'est jamais permis de s'offenser de la vérité. — Il faudra, par conséquent, appeler du nom de philosophes ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation des choses unes, simples et immuables ? — Sans doute. »

[1] Voici l'énigme entière. Un homme qui ne l'est point, qui voit et ne voit point, a frappé et n'a point frappé d'une pierre qui n'est pas pierre, un oiseau qui n'est point oiseau, sur un arbre qui n'est point arbre. C'est-à-dire, un eunuque borgne a atteint d'une pierre-ponce une chauve-souris sur un sureau.

[1] *Philodoxes* plutôt que *Philosophes*.

LIVRE SIXIÈME.

ARGUMENT.

Il s'agit de prouver que le vrai philosophe est seul en état de commander aux hommes. Platon va justifier cette proposition célèbre établie dans le livre précédent, que les gouvernements ne seront parfaits que lorsque les philosophes consentiront à devenir rois, ou lorsque les rois seront devenus philosophes. Or, quelles sont les qualités du vrai philosophe, et quelle doit être sa science? Il doit connaître ce qui est. Mais connaître ce qui est, ce n'est pas connaître la figure du monde incertaine et chancelante, c'est s'élever jusqu'à l'essence des choses; c'est se placer en face du beau et du bon, qui est Dieu. Ainsi, le sage peut arriver à la vérité, en la cherchant, hors de ce monde, à sa source céleste. Il peut réfléchir des vertus dont le type idéal ne se trouve nulle part ici-bas, il peut enfin former en lui ce divin exemplaire de l'homme parfait qu'Homère appelle si poétiquement une image de la divinité. Le résultat de ce beau livre est donc de conduire le philosophe à la connaissance de Dieu, et de faire de cette connaissance le dernier terme des sciences humaines, la lumière qui les éclaire toutes. Platon le termine par un tableau magnifique des deux mondes, du monde visible et du monde invisible. Le monde visible, c'est le monde qui passe : qui s'attache à celui-là, vit d'illusions et de mensonges. Le monde invisible est le seul réel, c'est le monde des idées pures au moyen desquelles l'âme, sans le secours d'aucune image, remonte jusqu'au principe éternel. On remarquera avec quelle crainte Platon aborde cette idée sublime de l'existence d'un seul Dieu ; idée qui devait civiliser le monde, mais que le monde n'était point encore en état de comprendre, et qui venait de coûter la vie à Socrate.

« Enfin, après bien de la peine et un assez long circuit de paroles, nous avons fixé, mon cher Glaucon, la différence des vrais philosophes d'avec ceux qui ne le sont pas. — Peut-être n'était-il pas aisé d'en venir à bout autrement. — Je ne le crois pas. Nous aurions, ce me semble, porté encore plus loin l'évidence à cet égard, si nous n'avions eu que ce point à traiter, et s'il ne fallait pas parcourir bien d'autres questions pour voir en quoi la condition de l'homme juste diffère de celle du méchant. — Que nous reste-t-il à considérer après cela? — Ce qui suit immédiatement. Puisque les vrais philosophes sont ceux dont l'esprit peut atteindre à la connaissance de ce qui existe toujours d'une manière immuable, et que les autres, qui errent sans cesse autour de mille objets toujours changeants, ne sont rien moins que philosophes, il faut voir qui nous choisirons pour gouverner notre État. — Quel est le parti le plus sage que nous ayons à prendre? — C'est d'établir magistrats ceux qui nous paraîtront les plus propres à maintenir les lois et les institutions dans toute leur vigueur. — Fort bien. — Il n'est pas difficile de décider si un bon gardien doit être aveugle et clairvoyant. — Non, sans doute. — Or, quelle différence mets-tu entre les aveugles et ceux qui, privés de la connaissance de ce qui existe d'une manière simple et immuable, et n'ayant dans leur âme aucune idée claire et distincte, ne peuvent, à l'imitation des peintres, porter leurs regards sur l'exemplaire éternel de la vérité, et, après l'avoir contemplé avec toute l'attention possible, transporter aux choses d'ici-bas ce qu'ils y ont remarqué, et s'en servir comme d'une règle sûre pour fixer par des lois ce qui est honnête, bon, juste dans les actions humaines, et pour conserver ces lois après les avoir établies? — Je ne mets aucune différence entre eux et des aveugles. — Est-ce eux que nous choisirons pour gardiens? Ou plutôt ceux qui connaissent l'essence de chaque chose, et de plus ne cèdent aux autres ni en expérience ni en aucun autre genre de mérite? — Ce serait une folie d'en choisir d'autres, si d'ailleurs ils

n'étaient en rien inférieurs aux premiers, puisqu'ils ont sur eux l'avantage qui importe le plus.

— C'est à nous d'expliquer à présent par quels moyens ils pourront joindre l'expérience à la spéculation. — Oui. — Il faut, comme nous disions au commencement de cet entretien, commencer par bien connaître le caractère qui leur est propre. Je suis persuadé qu'après l'avoir bien approfondi, nous ne balancerons pas un moment à reconnaître qu'ils peuvent réunir en eux l'expérience et la spéculation, et qu'on ne doit leur préférer personne pour le gouvernement. — Comment cela? — Convenons d'abord que la première marque de l'esprit philosophique est d'aimer avec passion toutes les sciences qui peuvent nous conduire à la connaissance de cette essence immuable, et inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption. — J'en conviens. — Qu'il en est de lui comme des amants et des ambitieux par rapport à l'objet de leur ambition et de leur amour : qu'il aime tout ce qui tient à cette essence, sans en négliger aucune partie, grande ou petite, plus ou moins imparfaite. — Tu as raison. — Examine ensuite si ce n'est pas une nécessité que ceux qui doivent être tels que nous avons dit aient encore cet autre caractère. — Lequel? — L'aversion, l'horreur du mensonge, auquel ils fermeront toute entrée dans leur âme, avec un amour égal pour la vérité. — Il y a apparence. — Non-seulement il y a apparence, mon cher ami, mais il est absolument nécessaire que celui qui aime quelqu'un aime tout ce qui le touche, tout ce qui a rapport à lui. — Cela est vrai. — Mais y a-t-il rien qui soit plus étroitement lié avec la science que la vérité? — Non. — Est-il possible que le même homme soit amateur de la sagesse et du mensonge? — Non. — Par conséquent, l'esprit véritablement avide de science doit, dès la première jeunesse, aimer et rechercher toute vérité. — D'accord. — Mais tu sais que, quand les désirs se portent avec violence vers un objet, ils ont moins de vivacité pour tout le reste, et qu'ils sont semblables à ces faibles ruisseaux qu'on a détournés du lit d'un torrent. — Sans doute. — Ainsi, celui dont les désirs se portent vers les sciences n'a de goût que pour les plaisirs purs, qui appartiennent à l'âme. Pour ce qui est des plaisirs du corps, il les dédaigne, s'il n'est point philosophe de nom, mais d'effet. — La chose ne peut être autrement. — Un homme pareil est donc tempérant et entièrement exempt de cupidité. Car les raisons qui engagent les autres à courir avec tant d'ardeur après les richesses n'ont aucun pouvoir sur lui. — Oui.

— Pour discerner le vrai philosophe de celui qui ne l'est pas, il est encore bon de faire attention à une chose. — A quoi? — A ce qu'il n'a rien de bas et de rampant : la petitesse étant absolument incompatible avec une âme qui doit embrasser dans ses recherches toutes les choses divines et humaines. — Rien de plus vrai. — Mais penses-tu qu'une âme grande, qui porte sa pensée sur tous les temps et sur tous les êtres, regarde la vie de l'homme comme quelque chose d'important? — Cela est impossible. — Une âme de cette trempe ne craindra donc pas la mort? — Non. — Ainsi, une âme lâche et basse n'aura jamais le moindre commerce avec la vraie philosophie. — Je ne le crois pas. — Mais quoi! un homme modéré dans ses désirs, exempt de cupidité, de bassesse, d'arrogance, de lâcheté, peut-il être injuste ou d'un commerce difficile? — Nullement. — Lors donc qu'il s'agira de discerner quelle est l'âme née pour la philosophie, tu prendras garde si, dès les premières années, elle montre de l'équité et de la douceur, ou si elle est farouche et intraitable. — Oui. — Tu n'oublieras pas, je pense, de faire attention à cet autre point. — Lequel? — Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre. Peux-tu espérer de qui que ce soit qu'il prenne du goût pour ce qu'il fait avec beaucoup de peine et peu de succès? — J'aurais tort de l'espérer. — Mais s'il ne retient rien de ce qu'il apprend, s'il oublie tout, est-il possible qu'il acquière de la science? — Comment cela pourrait-il être? — Voyant qu'il travaille sans fruit, ne sera-t-il pas forcé à la fin de se haïr lui-même et tout genre d'étude? — Sans doute. — Nous ne mettrons donc pas au rang des âmes qui sont propres à la philosophie une âme qui oublie tout. Nous voulons qu'elle soit douée d'une mémoire excellente. — Nous avons raison. — Mais une âme sans harmonie et sans grâce, n'incline-t-elle pas naturellement à manquer de mesure? — Oui. —

La vérité est-elle amie de la mesure, ou du contraire? — Elle est amie de la mesure. — Cherchons donc encore dans le philosophe un esprit ami de la grâce et de la mesure, et que sa pente naturelle porte à la contemplation de l'essence des choses. — Sans doute. — Toutes les qualités dont nous venons de faire le dénombrement ne se tiennent-elles pas entre elles, et ne sont-elles pas toutes nécessaires à une âme qui doit s'élever à la plus parfaite connaissance de l'être? — Elles lui sont toutes nécessaires. — Peut-on blâmer par quelque endroit une profession dont on ne peut se rendre capable, si on n'est doué de mémoire, de pénétration, de grandeur d'âme, d'affabilité; si l'on n'est ami et, pour ainsi dire, allié de la vérité, de la justice, de la force et de la tempérance? — Momus même n'y trouverait rien à reprendre[1]. — C'est donc à de tels naturels perfectionnés par l'éducation et par l'expérience, et à eux seuls que tu confieras le gouvernement de l'État. »

Adimante, prenant ici la parole, me dit : « Socrate, personne ne peut te contester la vérité de ce que tu viens de dire. Mais voici une chose qui arrive d'ordinaire à ceux qui s'entretiennent avec toi. Ils s'imaginent que, faute d'être versés dans l'art d'interroger et de répondre, ils sont conduits peu à peu dans l'erreur, par une suite de questions dont ils ne voient pas d'abord les conséquences, mais qui, rapprochées les unes des autres, finissent par les faire tomber dans une erreur toute contraire à ce qu'ils avaient cru d'abord. Et comme au trictrac les joueurs malhabiles sont tellement embarrassés par les habiles joueurs, qu'ils finissent par ne savoir plus quel dé amener, de même ton habileté à manier, non les dés, mais le discours, finit par mettre les interlocuteurs dans l'impossibilité de savoir que dire, sans que pour cela il y ait plus de vérité dans tes paroles; et je ne parle de la sorte qu'en conséquence de ce que je viens d'entendre. En effet, on pourrait te dire qu'à la vérité il est impossible de rien opposer à chacune de tes questions en particulier, mais que, si l'on examine la chose en soi, on voit que ceux qui s'appliquent à la philosophie, non-seulement pendant la jeunesse, pour compléter leur éducation, mais qui vieillissent dans cette étude, sont pour la plupart d'un caractère bizarre et incommode, pour ne rien dire de plus fort, et que les plus supportables d'entre eux deviennent inutiles à la société, pour avoir embrassé cette étude à laquelle tu donnes tant d'éloges.

— Adimante, repris-je, crois-tu que ceux qui parlent de la sorte ne disent pas la vérité? — Je n'en sais rien. Mais tu me ferais plaisir de me dire ton sentiment. — Eh bien! mon sentiment est qu'ils disent vrai. — Si cela est, sur quel fondement as-tu pu dire tantôt qu'il n'est point de remède aux maux qui désolent les États, jusqu'à ce qu'ils soient gouvernés par ces mêmes philosophes, que tu reconnais leur être inutiles? — Tu me fais là une demande à laquelle je ne puis répondre que par une comparaison. — Ce n'est pourtant pas ta coutume, ce me semble, d'employer la comparaison dans tes discours? — Fort bien. Tu me railles après m'avoir engagé dans une discussion aussi difficile. Écoute donc la comparaison dont je vais me servir, et tu connaîtras encore mieux mon peu de talent en ce genre. Le traitement qu'on fait aux sages dans les États où ils vivent a quelque chose de si étrange et de si particulier, que personne n'a jamais éprouvé rien qui en approche; de sorte que je suis obligé de former de plusieurs parties, qui n'ont ensemble aucun rapport, le tableau qui doit servir à leur justification, et d'imiter les peintres lorsqu'ils nous représentent des hircocerfs[1], ou d'autres assemblages monstrueux :

Figure-toi donc le patron d'un ou de plusieurs vaisseaux, tel que je vais le dépeindre : plus grand et plus robuste que tout le reste de l'équipage, mais un peu sourd, ayant la vue basse, et peu versé dans l'art de la navigation. Les matelots se disputent entre eux le gouvernail; chacun d'eux prétend être pilote, sans avoir aucune connaissance du pilotage, et sans pouvoir dire sous quel maître et dans quel temps il l'a appris. De plus, ils sont assez extravagants pour dire que ce n'est pas une science qui puisse s'apprendre, et tout prêts à mettre en pièces quiconque oserait soutenir le

[1] Locution proverbiale. Voy. Érasme, *Chetiad.*, I, 5, 75.

[1] Moitié boucs et moitié cerfs.

contraire. Imagine-les ensuite à l'entour du patron, l'obsédant, le conjurant, le pressant de leur confier le gouvernail. Ceux qui sont exclus tuent ou jettent dans la mer ceux qu'on leur a préférés. Après quoi, ils enivrent le patron, ou l'assoupissent en lui faisant boire de la mandragore, ou ils s'en délivrent de toute autre manière. Alors ils s'emparent du vaisseau, se jettent sur les provisions, boivent et mangent avec excès, et conduisent le vaisseau comme de pareilles gens peuvent le conduire. En outre, ils regardent comme un homme entendu, un habile marin, quiconque peut les aider à obtenir par la persuasion ou la violence la conduite du vaisseau ; ils méprisent comme inutile celui qui ne sait pas flatter en cela leurs désirs : ils ignorent d'ailleurs ce que c'est qu'un vieux pilote, et que pour être tel, il faut avoir une exacte connaissance des temps, des saisons, du ciel, des astres, des vents et de tout ce qui appartient à cet art ; et quant à la science de gouverner un vaisseau, qu'il y ait ou non opposition de la part de l'équipage, ils croient qu'il est impossible de la joindre à la science du pilotage. Dans des vaisseaux où se passent de pareilles choses, quelle idée veux-tu qu'on ait du vrai pilote? Les matelots, dans la disposition d'esprit où je les suppose, ne le traiteront-ils pas d'homme inutile, de vain discoureur, qui perd son temps à contempler les astres?— Cela est vrai. — Je ne crois pas qu'il soit besoin de te montrer que ce tableau est l'image fidèle du traitement qu'on fait aux vrais philosophes dans les divers États. Tu comprends sans doute ma pensée? — Oui. — Présente donc cette comparaison à celui qui s'étonne de voir les philosophes traités dans les États d'une manière si peu honorable ; tâche de lui faire concevoir que ce serait une merveille bien plus grande s'ils étaient honorés. — Je la lui présenterai. — Dis-lui qu'il a raison de regarder les plus sages d'entre les philosophes comme des gens inutiles à l'État ; que néanmoins ce n'est point à eux qu'il faut se prendre de leur inutilité, mais à ceux qui ne daignent pas les employer, parce qu'il n'est pas selon l'ordre ni que le pilote prie l'équipage de lui abandonner la conduite du vaisseau, ni que les sages aillent de porte en porte faire aux riches une semblable prière. Celui qui a osé l'avancer s'est bien trompé. Mais la vérité est que c'est au malade, riche ou pauvre, de recourir au médecin ; à celui qui a besoin des lumières d'autrui pour se conduire, de faire les premières démarches, et non à ceux qui peuvent être de quelque utilité aux autres, de les conjurer de profiter de leurs lumières. Ainsi tu ne te tromperas point en comparant aux matelots dont je viens de parler les politiques qui sont aujourd'hui à la tête des affaires ; et ceux qu'ils traitent de gens inutiles, perdus dans la contemplation des astres, aux vrais pilotes. — Fort bien. — Il suit de là qu'il est malaisé que la meilleure profession soit en honneur auprès de ceux qui suivent une route absolument opposée. Mais les plus grandes et les plus fortes calomnies que la philosophie ait à essuyer lui viennent à l'occasion de ceux qui se disent philosophes sans l'être. Ce sont eux qui font dire aux ennemis de la philosophie que la plupart de ses sectateurs sont des hommes pervers, et que les meilleurs d'entre eux sont tout au moins inutiles, accusation que j'ai reconnue fondée avec toi. Dis, n'est-ce pas cela? — Oui. — Veux-tu que nous cherchions à présent la cause inévitable de la perversité des prétendus philosophes, et que nous nous efforcions de montrer, s'il est possible, que ce n'est point sur la philosophie qu'il en faut rejeter la faute?— J'y consens.

— Commençons par nous rappeler ce qui a donné occasion à cette digression, c'est-à-dire quelles sont les qualités nécessaires pour devenir un vrai sage. La première est, s'il t'en souvient, l'amour de la vérité, qu'on doit rechercher en tout et partout, la vraie philosophie étant absolument incompatible avec l'esprit de mensonge. — C'est ce que tu disais. — La plupart des hommes ne sont-ils pas sur ce point d'un sentiment bien différent du nôtre? — Assurément. — Aurons-nous tort, à ton avis, de répondre que celui qui a un véritable désir d'apprendre, ne s'arrête point aux choses qui ne sont qu'en apparence, mais que, né pour ce qui est réellement, il y tend avec une ardeur et des efforts que rien ne peut retenir ni surmonter, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à s'y unir par la partie la plus intime de son âme qui s'y rapporte le plus intimement, jusqu'à ce qu'enfin cette union, cet accouplement divin ait fait

naître en lui l'intelligence et la vérité, qu'il ait de l'être une vue claire et distincte, et qu'il y vive d'une véritable vie; que jusqu'à ce moment son âme sera en proie aux douleurs de l'enfantement? — On ne peut mieux répondre. — Peut-il aimer le mensonge? N'en a-t-il pas au contraire une horreur infinie? — Il le déteste. — Nous ne dirons pas non plus que la vérité puisse mener à sa suite le cortége des vices. — Non, sans doute. — Mais qu'elle se trouve toujours avec des mœurs pures et réglées, et que la tempérance est sa compagne. — Oui. — Qu'est-il besoin de faire une seconde fois l'énumération des qualités inséparables du naturel philosophe? Tu t'en souviens, nous sommes tombés d'accord, Glaucon et moi, que la force, la grandeur d'âme, la facilité à apprendre et la mémoire lui étaient essentielles: qu'alors tu nous as interrompus peur dire qu'à la vérité il était impossible de ne pas se rendre à nos raisons, mais que si, laissant les discours, on jetait les yeux sur la conduite des philosophes, on ne pourrait s'empêcher de reconnaître que les uns sont inutiles, et que les autres, en bien plus grand nombre, sont entièrement pervers. Après nous être mis à chercher la cause de cette accusation, nous en sommes venus à examiner pourquoi la plupart de ceux qui se donnent pour philosophes sont pervers. Et c'est ce qui nous a obligés à tracer de nouveau le caractère du vrai philosophe. — Cela est vrai.

— Il faut à présent examiner comment un si beau naturel se corrompt et se pervertit, de sorte qu'il n'en échappe que très-peu à la corruption générale; et ce sont ceux qu'on traite, non pas de méchants, mais de gens inutiles. Ensuite nous considérerons quel est le caractère de ces faux philosophes, qui, usurpant une profession dont ils sont indignes et qui est au-dessus de leur portée, donnent dans mille écarts, et occasionnent le décri universel où se trouve, selon toi, la philosophie. — Quelles sont les causes de corruption pour le vrai philosophe? — Je vais te les développer, si j'en suis capable. D'abord, tout le monde conviendra avec moi qu'il paraît rarement sur la terre de ces naturels heureux qui réunissent en eux toutes les qualités que nous demandons dans un philosophe accompli: qu'en penses-tu? — Je crois qu'ils sont en très-petit nombre. — Or, vois combien de causes puissantes travaillent à la perte de ce petit nombre. — Quelles sont-elles? — Ce qui te paraîtra de plus étrange, c'est que ces mêmes qualités, qui rendent ces naturels si précieux, corrompent quelquefois l'âme qui les possède, et l'arrachent à la philosophie; je dis la force, la tempérance et les autres qualités dont nous avons fait mention. — Cela est bien étrange en effet. — Outre cela, tout ce qu'on regarde parmi les hommes comme des biens, la beauté, les richesses, la force du corps, les grandes alliances, et tous les autres avantages de cette nature, ne contribuent pas moins à pervertir l'âme, et à la dégoûter de l'étude de la sagesse. Tu dois comprendre de quoi je veux parler. — Oui; mais je voudrais que tu m'expliquasses tout ceci plus au long.

— Saisis bien ce principe général, et tout ce que je viens de dire, loin de te paraître étrange, sera pour toi de la dernière évidence. — Quel est ce principe? — Chacun sait que toute plante, tout animal qui naît sous un climat peu favorable, qui n'a d'ailleurs ni la nourriture ni la saison qu'il lui faut, exige d'autant plus de culture et de soins que sa nature est plus forte et plus robuste, parce que le mal est plus contraire à ce qui est bon qu'à ce qui n'est ni bon ni mauvais. Cela est certain. — Il est donc vrai qu'un mauvais régime nuit plus à ce qui est excellent de sa nature qu'à ce qui n'est que médiocre. — Oui. — Nous pouvons également assurer, mon cher Adimante, que les âmes les mieux nées deviennent les plus mauvaises par une mauvaise éducation. Crois-tu, en effet, que les grands crimes et la méchanceté consommée partent d'une âme ordinaire, et non plutôt d'une forte nature que l'éducation a gâtée? Pour les âmes vulgaires, on peut dire qu'elles ne feront jamais ni beaucoup de bien ni beaucoup de mal. — J'en conviens. — Par conséquent, de deux choses l'une: si le naturel philosophique est cultivé par les sciences qui lui sont propres, c'est une nécessité qu'il parvienne de degré en degré jusqu'à la plus sublime vertu; si au contraire il est semé et croît dans un sol étranger, il n'est pas de vice qu'il ne produise un jour, à moins que quelque dieu ne veille d'une façon spéciale à sa conservation.

Penses-tu, comme la plupart se l'imaginent, que ceux qui perdent la jeunesse soient quelques sophistes? Le plus grand mal ne vient pas d'eux. Ceux qui l'attribuent aux sophistes sont eux-mêmes des sophistes bien plus dangereux, qui par leurs maximes savent former et tourner à leur gré l'esprit des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux. — En quelle occasion? — Lorsque, dans les assemblées publiques, au barreau, au théâtre, au camp, ou dans quelque autre lieu où la multitude se rassemble, ils blâment ou approuvent certaines paroles et certaines actions, avec un grand fracas, de grands cris et des battements de mains redoublés par les voûtes et les échos du lieu. En présence de semblables scènes, quelle contenance veux-tu que fasse un jeune homme? Quelque excellente que soit l'éducation qu'il a reçue en particulier, ne fera-t-elle pas naufrage au milieu de ces flots de louanges et de critiques? pourra-t-elle résister au courant qui l'entraînera? Ne conformera-t-il pas ses jugements à ceux de la multitude sur ce qui est beau ou honteux? Ne s'attachera-t-il pas aux mêmes choses qu'elle? Ne s'étudiera-t-il pas à lui ressembler? — Mon cher Socrate, comment pourrait-il faire autrement?

— Je n'ai cependant point encore parlé de la plus violente épreuve à laquelle on soumet sa vertu. — Quelle est-elle? — C'est quand ces habiles maîtres et ces grands sophistes, ne pouvant rien par les discours, ajoutent les actions aux paroles. Ne sais-tu pas qu'ils punissent par la perte des biens, de la réputation, de la vie même, ceux qui refusent de se rendre à leurs raisons? — Je le sais. — Quel autre sophiste, quelle instruction particulière pourrait prévaloir contre de pareilles leçons? — Il n'en est point. — Non, sans doute; et ce serait une folie de le tenter. Il n'y a point, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'âme vraiment vertueuse, lorsque son éducation sera contre-balancée par les leçons de tels maîtres. Ceci doit s'entendre humainement parlant, et en mettant à part toute protection immédiate des dieux. Car, si dans un État gouverné selon ces maximes, il se trouve quelqu'un qui échappe au naufrage commun, et qui soit ce qu'il doit être, on peut assurer, sans crainte de se tromper, qu'il est redevable aux dieux de son salut. —Je suis de ton avis.—Alors, tu peux en être encore pour ce qui suit. — De quoi s'agit-il? — Tous ces simples particuliers, ces docteurs mercenaires, que le peuple appelle sophistes, et dont il croit que les leçons sont opposées à ce qu'il enseigne lui-même, ne font autre chose que répéter à la jeunesse les maximes qu'il professe dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent enseigner la sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il pousse en chaque occasion, et quel ton de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir appris tout cela avec le temps et l'expérience, en formerait une science qu'il se mettrait à enseigner, sans avoir d'ailleurs aucune règle sûre pour discerner parmi ces habitudes et ces appétits ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste; se conformant dans ses jugements à l'instinct de l'animal, appelant bien tout ce qui le flatte et lui fait plaisir, mal, tout ce qui le courrouce; juste et beau, tout ce qui satisfait les nécessités de la nature, sans faire d'autre distinction, parce qu'il ne sait pas quelle différence essentielle il y a entre ce qui est bon en soi et ce qui est bon relativement; qu'il ne l'a jamais connue, et qu'il est hors d'état de la faire connaître aux autres; certes, un tel maître ne te semblerait-il pas bien étrange? — Oui.

— N'est-ce pas là, trait pour trait, l'image de ceux qui font consister la sagesse à connaître ce que désire la multitude assemblée, ce qui la flatte, soit en peinture, soit en musique, soit en politique? N'est-il pas évident que, si quelqu'un produit devant ces assemblées quelque ouvrage de poésie ou d'art, ou quelque projet d'utilité publique, et qu'il s'en rapporte au jugement de la foule, c'est pour lui une véritable nécessité de se conformer en tout à ce qu'elle approuvera? Or, as-tu jamais entendu un seul de ceux qui la composent prouver, autrement que par des raisons ridicules et pitoyables, que ce qu'il estime bon et honnête est tel en effet? — Je n'en ai entendu aucun, et je crois que je n'en entendrai jamais. — A toutes ces réflexions, joins encore celle-ci. Est-il possible que la multitude entende volon-

tiers et regarde comme vrai ce principe : que le beau est un, et distinct de la foule des choses belles qui frappent les sens ; que toute essence est simple et indivisible ? — Cela n'est pas possible. — Il est par conséquent impossible que le peuple soit philosophe. — Oui. — C'est aussi une nécessité qu'il méprise ceux qui s'adonnent à la philosophie. — Sans contredit. — Et que ces sophistes particuliers, qui sont livrés au peuple et qui s'appliquent à lui plaire en tout, les méprisent à son exemple. — Cela est évident.

— Maintenant, quel asile vois-tu où le naturel philosophique puisse se retirer, persévérer dans la profession qu'il a embrassée, et parvenir au point de perfection où il aspire ? Jugesen par ce que nous venons de dire. Nous sommes convenus que le vrai philosophe doit avoir reçu de la nature la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme. — Il est vrai. — Dès l'enfance, il sera le premier entre tous ses égaux, surtout si les perfections du corps répondent à celles de l'âme. — Sans doute. — Lorsqu'il sera parvenu à l'âge mûr, ses parents et ses concitoyens s'empresseront de faire usage de ses talents, et de lui confier leurs intérêts particuliers et ceux de l'État. — Oui. — Ils l'accableront de respects et de prières, prévoyant de loin le crédit qu'il aura un jour dans sa patrie, et lui faisant déjà leur cour pour s'assurer de lui par avance. — Cela arrive d'ordinaire. — Que veux-tu qu'il fasse au milieu de tant de flatteurs, surtout s'il est né dans un État puissant, s'il est riche, de haute naissance, beau de visage, et d'une taille avantageuse[1] ? Ne se laissera-t-il pas aller aux plus folles espérances, jusqu'à s'imaginer qu'il a assez de talents pour gouverner les Grecs et les Barbares ? Rempli de ces folles idées, ne sera-t-il pas bouffi d'orgueil et d'arrogance ? et la raison ne perdra-t-elle pas tout empire sur lui ? — Oui.

— Si, tandis qu'il est dans cette disposition d'esprit, quelqu'un, s'approchant doucement de lui, osait lui faire entendre la vérité, et lui dire qu'il est dépourvu de raison, qu'il en a néanmoins grand besoin pour se conduire, mais que la raison ne s'acquiert qu'au prix des plus grands efforts, crois-tu qu'obsédé de tant d'illusions funestes, il prêtât volontiers l'oreille à de pareils discours ? — Il s'en faut bien. — Si pourtant, à cause de son heureuse nature, et des rapports qui existent entre ces discours et les facultés de son âme, il les écoutait, et se laissait convaincre et entraîner vers la philosophie, que penses-tu que fassent alors ses flatteurs, persuadés que ce changement va leur faire perdre ses bonnes grâces, et tous les avantages qu'ils s'en promettaient ? Discours, actions, ne mettront-ils pas tout en œuvre pour le dissuader, en même temps qu'ils tourneront tous leurs efforts contre cet importun donneur d'avis, pour le perdre, soit en lui dressant des pièges secrets, soit en le traduisant devant les juges ? — Cela ne peut manquer d'arriver. — Eh bien ! espères-tu encore qu'il s'adonne à la philosophie ? — Pas trop. — Tu vois donc que j'avais raison de dire que les qualités qui constituent le philosophe, si elles sont perverties par une mauvaise éducation, contribuent en quelque sorte à le détourner de sa destinée naturelle, aussi bien que les richesses et les autres prétendus avantages de cette espèce ? — Oui ; je reconnais que tu avais raison.

— Telle est, mon cher ami, la manière dont se corrompent et se perdent ces naturels heureux, si bien faits pour la meilleure des professions; naturels qui sont d'ailleurs très-rares, comme nous avons dit. Ce sont ces hommes, ainsi pervertis, qui causent les plus grands maux à l'État et aux particuliers ; et qui, au contraire, leur font le plus de bien lorsqu'ils se tournent du bon côté. Un naturel médiocre n'est capable de rien de grand, soit en bien, soit en mal, comme particulier ou comme homme public. — Rien n'est plus vrai. — Ces mêmes hommes, après avoir abandonné ainsi la profession pour laquelle ils étaient nés, et avoir laissé la philosophie solitaire et négligée, mènent une vie qui est étrangère à leur nature et à la vérité. Cependant la philosophie, ainsi délaissée par ses propres enfants, les voit remplacés par des enfants supposés qui la déshonorent et lui attirent tous ces reproches dont tu parlais ; et de tous ceux qui la cultivent, les uns ne sont bons à rien, et la plupart sont des misérables. — Ces reproches ne sont, il est

[1] Il est clair que Socrate veut désigner ici Alcibiade. Tous les traits lui conviennent. Ce sage, qui lui donne des conseils salutaires, c'est Socrate lui-même.

vrai, que trop ordinaires. — Et ils ne sont pas sans fondement. Des hommes de néant, voyant la place vide, et éblouis par les noms distingués et les titres qui la décorent, quittent volontiers une profession obscure, où leurs petits talents avaient brillé peut-être avec quelque éclat, et se jettent entre les bras de la philosophie : semblables à ces criminels échappés de leur prison, qui vont se réfugier dans les temples. Car la philosophie, malgré l'état d'abandon où elle est réduite, conserve encore sur les autres arts un ascendant, une supériorité, qui la font rechercher par ces naturels qui n'étaient point faits pour elle, par ces vils artisans, dont un travail servile a déformé le corps, et dont il a en même temps dégradé l'âme. Cela peut-il être autrement? — Non. — A les voir, ne dirais-tu pas un esclave chauve et de petite taille, sorti depuis peu de la forge et des entraves, qui a amassé quelque argent, et qui, après s'être nettoyé au bain, et revêtu d'un habit neuf, va épouser la fille de son maître, que la pauvreté et l'abandon où elle est, réduisent à cette cruelle extrémité? — La comparaison est juste. — Quels enfants naîtront d'un pareil mariage? Sans doute des enfants contrefaits et abâtardis. — Cela doit être. — De même, quelles productions sortiront du commerce de ces âmes basses et sans culture avec la philosophie? Des pensées frivoles, des sophismes, des opinions dépourvues de vérité, de bon sens et de solidité. — Rien autre chose.

— Il reste donc, mon cher Adimante, un bien petit nombre de vrais philosophes : c'est quelque esprit élevé, que l'éducation a perfectionné, et qui, retiré dans la solitude, doit sa persévérance dans l'étude de la sagesse au soin qu'il a pris de s'éloigner des corrupteurs; ou bien, quelque grande âme qui, née dans un petit État, se consacre à la philosophie, par le mépris qu'elle fait avec raison des charges publiques et de toute autre profession. D'autres enfin sont arrêtés par le même frein qui retient notre ami Théagès. Tout ce qui peut détourner de la philosophie semble s'être réuni contre lui; mais ses maladies continuelles l'empêchent de se mêler des affaires et l'obligent à philosopher. Pour ma part, il ne convient guère de parler de ce démon qui m'accompagne et m'avertit sans cesse. A peine en trouverait-on un autre exemple dans le passé. Or, parmi ce nombre d'hommes, celui qui goûte et qui a goûté la douceur et le bonheur qu'on trouve dans la sagesse, voyant la folie du reste des hommes, et le désordre introduit dans les États par ceux qui se mêlent de les gouverner; n'apercevant d'ailleurs autour de lui personne qui voulût le seconder dans les efforts qu'il ferait pour tirer la justice de l'oppression, de sorte qu'il n'eût rien à craindre pour lui-même; se regardant comme étant au milieu d'une multitude de bêtes féroces, dont il ne veut point partager les injustices, et à la rage desquelles il essayerait en vain de s'opposer; sûr de se rendre inutile à lui-même et aux autres, et de périr avant que d'avoir pu rendre quelque service à la patrie et à ses amis; plein de ces réflexions, il se tient en repos, uniquement occupé de ses propres affaires; et comme un voyageur, assailli d'un violent orage, s'estime heureux de rencontrer un mur pour se mettre à l'abri de la pluie et des vents; de même, voyant que l'injustice règne partout impunément, il met le comble du bonheur à pouvoir conserver dans la retraite son cœur exempt d'iniquité et de crimes, passer ses jours dans l'innocence, et sortir de cette vie avec une conscience tranquille et remplie des plus belles espérances. — Ce n'est pas peu de chose de sortir de ce monde après avoir vécu de la sorte. — J'en conviens; mais il n'a pas rempli ce qu'il y avait de plus grand dans la destinée, faute d'avoir trouvé une forme de gouvernement qui lui convînt. Dans un pareil gouvernement, le philosophe se fût encore plus développé, et se serait rendu utile à l'État et aux particuliers. Nous avons, ce me semble, suffisamment montré la cause et l'injustice des reproches qu'on fait à la philosophie. Aurais-tu encore quelque difficulté à m'opposer? — Je n'ai plus rien à objecter à ce sujet. Mais, dis-moi, de tous les gouvernements actuels, quel est celui qui conviendrait au philosophe? — Aucun; et je me plains précisément de ce qu'il n'y ait pas une seule forme de gouvernement qui convienne au philosophe. Aussi, le voyons-nous s'altérer, se corrompre. Et, de même qu'une graine semée dans une terre étrangère dégénère et prend la qualité du sol où on l'a transportée, ainsi, le naturel philosophique

perd la vertu qui lui est propre et change de nature. Si, au contraire, il rencontre un gouvernement dont la perfection réponde à la sienne, alors on verra qu'il renferme véritablement en lui quelque chose de divin ; que tous les autres caractères et les autres professions n'ont rien que d'humain. Tu vas me demander, sans doute, de quelle forme de gouvernement je veux parler ? — Point du tout. Mais je voudrais savoir si l'État dont nous avons tracé le plan est celui que tu as en vue, ou si c'en est un autre. — C'est celui-là même, à un point près qui lui manque encore. Nous avons déjà dit, à la vérité, qu'il fallait trouver le moyen de conserver dans notre État le même esprit qui l'avait éclairé et dirigé dans l'établissement des lois. — Nous l'avons dit. — Mais nous n'avons pas développé ce point suffisamment, parce que nous avons craint les objections mêmes que vous avez faites, et dont la solution est si longue et si difficile, comme vous l'avez montré, d'autant plus que ce qui nous reste à dire n'est point aisé à expliquer. — De quoi s'agit-il ? — Des mesures qu'il faut prendre pour conserver la philosophie dans notre État ; car les grandes entreprises sont hasardeuses, et, comme l'on dit, les *belles choses sont difficiles*. — Ne te rebute pas ; développe-nous ce point, qui manque à ton système pour le rendre complet.

— Ce ne sera point faute de bonne volonté, mais bien de pouvoir, si je ne parviens pas à faire ma démonstration. Je te fais juge de mon empressement à te satisfaire. Vois d'abord avec quel courage, ou plutôt, avec quelle audace j'avance qu'il faut pour cela tenir une conduite toute contraire à celle qu'on suit aujourd'hui à l'égard de la philosophie. — Comment donc ? — On y applique trop tôt les enfants, encore partage-t-on leur temps entre cette étude et celle de l'économie et du commerce. Les plus habiles y renoncent, lorsqu'ils sont près d'entrer dans ce qu'elle a de plus difficile, je veux dire la dialectique. Dans la suite, ils croient faire beaucoup d'assister à des entretiens philosophiques, lorsqu'ils en sont priés ; ils s'en font moins une occupation qu'un passe-temps. La vieillesse est-elle venue, à l'exception d'un petit nombre, leur ardeur pour cette science s'éteint plus que le soleil d'Héraclite[1], puisqu'elle ne se rallume plus. — Et comment faut-il faire ? — Tout le contraire. Il faut que les enfants et les jeunes gens s'appliquent aux études de leur âge[2], et que, dans cette saison de la vie où le corps croît et se fortifie, on en prenne un soin particulier, afin qu'un jour il puisse mieux seconder l'esprit dans ses travaux philosophiques. Avec le temps, et à mesure que l'esprit se forme et se mûrit, on renforcera le genre d'exercices qu'on lui donne. Enfin, lorsque leurs forces usées ne permettront plus d'aller à la guerre, ni de s'occuper des affaires de l'État, alors on sera libre de se livrer en entier à la philosophie, et de ne faire nulle autre chose, si ce n'est en passant, afin de pouvoir mener ici-bas une vie heureuse, et d'obtenir après la mort un sort qui réponde à la félicité dont on aura joui sur la terre.

— Socrate, on ne peut parler sur ce sujet avec plus d'ardeur. Je crois cependant que la plupart de ceux qui t'écoutent, à commencer par Thrasymaque, en mettront encore plus à te résister, et à ne pas se rendre à tes raisons. — Ne va pas, je te prie, me mettre mal avec Thrasymaque. Depuis peu, nous sommes amis, et jamais nous n'avons été ennemis. Au reste, il n'est pas d'efforts que je ne fasse pour le convaincre, lui et les autres. Du moins, ce que je dirai leur servira dans une autre vie, lorsque, recommençant une nouvelle carrière, ils se trouveront à de semblables entretiens. — A la bonne heure : l'ajournement est bien court. — Dis plutôt que ce n'est rien en comparaison de la durée des siècles. Après tout, il n'est pas surprenant que de pareils discours ne trouvent point de croyance dans la plupart des esprits. On n'a point encore vu s'exécuter ce que nous disons. Loin de là, on n'entend ordinairement sur ces matières que des discours étudiés, où l'on a principalement égard à ce que les membres de chaque phrase se répondent dans une juste proportion ; et non des discours naturels et sans art, tels que les nôtres. Mais ce qu'on n'a point vu surtout, c'est un homme formé sur le modèle de la vertu, aussi exactement que

[1] On peut conclure de ce passage, que l'opinion d'Héraclite, touchant le soleil, était que cet astre s'éteint chaque soir et se rallume chaque matin.

[2] La musique et la gymnastique.

la faiblesse humaine le permet, et à la tête d'un État aussi parfait que lui. Qu'en penses-tu? — Je ne le crois pas. — On n'a point assisté non plus à des entretiens d'hommes vraiment libres et vertueux, où l'on cherche la vérité avec ardeur par toutes les voies possibles, dans la seule vue de la connaître; où l'on rejette bien loin tout ce qui sent les vains ornements et la fausse subtilité; où l'on ne parle ni par esprit de contention, ni pour montrer son éloquence, comme on fait au barreau et dans les conversations particulières. — Cela est encore vrai.

— Ce sont toutes ces raisons qui m'arrêtaient tantôt et m'empêchaient de m'expliquer librement; cependant la vérité l'a emporté, et j'ai dit qu'il ne fallait point s'attendre à voir sur la terre d'État, de gouvernement, ni même d'homme parfait, à moins qu'une heureuse nécessité ne contraignît bon gré mal gré ce petit nombre de philosophes, qu'on n'accuse pas d'être méchants, mais d'être inutiles, à se charger du gouvernement, et l'État lui-même à les écouter; ou bien à moins que les dieux n'inspirent un amour sincère pour la vraie philosophie à ceux qui gouvernent aujourd'hui les monarchies et les autres États, ou à leurs successeurs. Dire que l'une ou l'autre de ces deux choses, ou toutes les deux, sont impossibles, c'est avancer un propos dénué de toute raison. Autrement, nous serions bien ridicules de nous amuser ici à former de vains souhaits. N'est-ce pas? — Oui. — Si donc il est arrivé, dans l'espace des siècles déjà écoulés, qu'un vrai philosophe se soit trouvé dans la nécessité de prendre en main le gouvernement de l'État, ou si la chose arrive à présent dans quelque contrée barbare, placée à une distance qui la dérobe à nos yeux, ou si elle doit arriver un jour, nous sommes prêts à soutenir qu'il y a eu, qu'il y a, ou qu'il y aura un État tel que le nôtre, lorsque cette Muse[1] y possédera la suprême autorité. Il n'y a rien d'impossible et de chimérique dans notre projet. Que l'exécution en soit difficile, nous sommes les premiers à en convenir. — Je suis de ton avis.

— Mais le commun des hommes ne pense pas de même, me diras-tu. — Aurais-je tort de le dire? — O mon cher Adimante, n'aie pas trop mauvaise opinion de la multitude. Quelle que soit sa façon de penser, homme, au lieu de disputer avec elle, tâche de la réconcilier avec la philosophie en détruisant les mauvaises impressions qu'on lui en a données. Montre-lui les philosophes dont tu veux parler; définis, comme nous venons de le faire, leur caractère et celui de leur profession, de peur qu'elle ne s'imagine que tu lui parles des philosophes tels qu'elle les conçoit. Diras-tu que, quand même elle les envisagerait sous leur vrai jour, elle s'en formerait toujours la même idée, différente de la vôtre, et répondrait toujours comme par le passé? Crois-tu que des cœurs exempts de fiel et d'envie s'emporteront contre qui ne s'emporte pas, et voudront du mal à qui n'en veut à personne? Je préviens ton objection, et je te déclare qu'un caractère aussi intraitable n'est pas celui de la multitude, mais celui du très-petit nombre. — J'en conviens. — Hé bien! sois également persuadé que ce qui indispose tant de gens contre la philosophie, ce sont ces faux sages, toujours déchaînés contre les gens, qu'ils accablent d'injures, et dont les discours sont une satire perpétuelle du genre humain. Ils font en cela un personnage tout à fait messéant à la philosophie. — Cela est vrai. — Car, mon cher Adimante, celui qui fait son unique étude de la contemplation de la vérité, n'a pas le temps d'abaisser ses regards sur la conduite des hommes pour la censurer, et se remplir contre eux de haine et d'aigreur. Mais, ayant l'esprit sans cesse fixé sur des objets qui gardent entre eux un ordre constant et immuable; qui, sans jamais se nuire les uns aux autres, conservent toujours les mêmes arrangements et les mêmes rapports, c'est à imiter et à exprimer en soi cet ordre invariable, qu'il met toute son application. Est-il possible, en effet, qu'on admire la beauté d'un objet, et qu'on aime à s'en approcher continuellement, sans s'efforcer de lui ressembler? — Cela ne peut être. — Ainsi, le philosophe, grâce au commerce qu'il a avec les objets divins, entre lesquels règne un ordre immuable, devient un homme divin et réglé dans toutes ses actions, autant du moins que la faiblesse humaine le permet, car il n'est rien ici-bas où on ne trouve quelque chose à reprendre. — Tu as raison.

[1] C'est-à-dire la philosophie.

— Si quelque motif puissant l'obligeait à ne point borner ses soins à sa propre perfection, mais à faire passer dans le gouvernement et dans les mœurs de ses semblables l'ordre qu'il a admiré dans l'essence des choses, crois-tu que ce fût un mauvais maître en ce qui concerne la tempérance, la justice et les autres vertus civiles? — Non certes. — Mais si le peuple parvient à sentir une fois la vérité de ce que nous disons sur les philosophes, leur voudra-t-il tant de mal, et refusera-t-il de croire avec nous qu'un État ne saurait être heureux à moins que le plan n'en soit tracé par ces artistes, d'après le divin modèle qu'ils ont sans cesse devant les yeux? — Il cessera, sans doute, de leur vouloir du mal, dès qu'il connaîtra la vérité. Mais de quelle manière s'y prendront les philosophes pour tracer ce plan? — Ils regarderont l'État et l'âme de chaque citoyen comme une toile qu'il faut commencer par rendre nette, ce qui n'est point aisé. Car tu penses bien qu'il y aura cette différence entre eux et les législateurs ordinaires, qu'ils ne voudront s'occuper d'un État ou d'un individu, pour lui tracer des lois, qu'ils ne l'aient reçu pur et net, ou qu'il ne soit devenu tel par leurs soins. — Ils ont raison en cela. — Ils travailleront ensuite sur cette toile, en jetant souvent les yeux, tantôt sur l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus, tantôt sur ce que l'homme peut comporter de cet idéal, et, par le mélange et la combinaison de ces deux éléments, ils formeront l'homme véritable, d'après cet exemplaire qu'Homère appelle divin et semblable aux dieux, lorsqu'il le rencontre dans un homme. — Fort bien. — Tu juges bien qu'il faudra souvent effacer, puis ajouter de nouveaux traits, jusqu'à ce que l'âme de l'homme approche le plus qu'il est possible de cet état de perfection qui la rend agréable aux dieux. — Après un travail si exact, il ne peut sortir de leurs mains qu'une peinture parfaite.

— Que t'en semble maintenant? Avons-nous suffisamment prouvé à ceux que tu me représentais tantôt[1] marchant en ordre de bataille pour nous attaquer, que le seul qui puisse dessiner le plan d'une république, c'est ce même philosophe auquel ils trouvaient mauvais que nous donnassions les États à gouverner? Ce qu'ils viennent d'entendre ne contribuera-t-il pas à les adoucir? — Beaucoup, s'ils veulent écouter la raison. — Que pourraient-ils encore nous objecter? Que les philosophes ne sont point amateurs de l'être et de la vérité? — Cela serait absurde. — Que leur naturel, tel que nous l'avons dépeint, n'approche pas de ce qu'il y a de meilleur? — Non. — Ou qu'un semblable naturel, secondé par une bonne éducation, n'a pas plus de disposition que tout autre à acquérir la vertu et la sagesse? Leur préféreront-ils ceux que nous avons rejetés du nombre des philosophes? — Ils n'en feront rien. — S'effaroucheront-ils encore quand ils nous entendront dire qu'il n'est point de remède aux maux publics et particuliers, et que le projet d'un État, tel que nous l'avons imaginé, ne se réalisera jamais que les philosophes ne possèdent toute l'autorité? — Peut-être s'adouciront-ils. — Veux-tu que nous laissions ce *peut-être*, et que nous disions que nous les avons entièrement adoucis et persuadés, quand même la honte seule les obligerait d'en convenir? — Je le veux bien. — Tenons-les donc pour convaincus à cet égard. A présent, qui peut douter que des enfants de rois ou de chefs de gouvernement puissent naître avec des dispositions naturelles à la philosophie? — Personne.

— Et voudrait-on dire que quand même ils apporteraient en naissant de pareilles dispositions, c'est une nécessité inévitable qu'ils se pervertissent? Nous convenons qu'il leur est difficile de se sauver de la corruption générale; mais que, dans toute la suite des temps, pas un seul ne se sauve, c'est ce que personne n'oserait dire. — Cela est vrai. — Or, il suffit qu'il s'en sauve un seul, et qu'il trouve ses sujets disposés à lui obéir, pour exécuter ce qui passe aujourd'hui pour impossible. — Un seul suffit. — S'il arrive que le chef d'un État fasse les lois et les réglements dont nous avons parlé, il n'est pas impossible que ses sujets consentent à s'y soumettre. — Non, sans doute. — Mais est-ce une chose étrange et qui répugne, que ce qui nous est venu à la pensée vienne un jour à la pensée de quelque autre? — Je ne le

[1] Ce n'est pas Adimante, mais Glaucon qui a dit cela dans le cinquième livre.

crois pas. — Nous avons, ce me semble, assez bien démontré que notre système, une fois supposé possible, est très-avantageux? — Oui. — Concluons donc que si notre plan de législation peut avoir lieu, il est excellent; et que si l'exécution en est difficile, du moins elle n'est pas impossible. — Cette conclusion est juste.

— Puisqu'après bien des efforts, nous sommes enfin venus à bout de ce que nous prétendions, voyons ce qui suit, c'est-à-dire comment, à l'aide de quelles sciences et de quels exercices nous formerons des hommes capables de maintenir la constitution politique en son entier, et à quel âge il faudra les y appliquer. — Voyons. — En vain ai-je voulu précédemment user d'adresse pour éviter de parler du mariage, de la procréation des enfants et du choix des magistrats, sachant combien cette matière était délicate, et quelle serait la difficulté de l'exécution; car, maintenant, je ne me trouve pas moins forcé d'en parler. Il est vrai que j'ai traité de ce qui regarde les femmes et les enfants, mais il faut reprendre entièrement ce qui regarde les magistrats. Nous avons dit, s'il t'en souvient, qu'ils devaient montrer un grand zèle pour le bien public, et qu'il fallait éprouver ce zèle par les plaisirs ou par la douleur; de telle sorte que ni les travaux, ni la crainte, ni aucune autre situation critique ne leur fit perdre de vue cette maxime; qu'il fallait rejeter celui qui aurait succombé à ces épreuves, choisir pour magistrat celui qui en serait sorti aussi pur que l'or qui a passé par le feu, et le combler de distinctions et d'honneurs pendant sa vie et après sa mort[1]. Je n'en ai pas dit davantage pour lors, déguisant et enveloppant ma pensée, dans la crainte de nous engager dans la discussion où nous sommes à présent. — Tu dis vrai; je m'en souviens. — Je craignais alors, mon cher ami, de dire ce que j'ai pris enfin le parti de déclarer : maintenant que le pas est franchi, disons que les meilleurs gardiens de l'État doivent être autant de philosophes. — Disons-le hardiment.

— Remarque, je te prie, combien le nombre en sera petit; car il arrive rarement que les qualités qui doivent, selon nous, entrer dans leur caractère, se trouvent rassemblées en un seul homme; pour l'ordinaire, elles sont partagées entre plusieurs. — Comment l'entends-tu? — Tu n'ignores pas que ceux qui ont de la facilité à apprendre et à retenir, et qui sont d'un esprit vif et pétillant, ne joignent pas communément à la chaleur des sentiments et à l'élévation des idées l'ordre, le calme et la constance; mais que, se laissant aller où la vivacité les emporte, ils n'ont en eux rien de stable ni d'assuré. — Tu as raison. — Au contraire, les hommes d'un caractère solide, incapable de changement, sur lequel on peut compter, et qui à la guerre demeurent presque impassibles devant les plus grands dangers, ont, à cause de cela même, peu de dispositions pour les sciences; ils ont l'esprit pesant, peu souple, engourdi, pour ainsi dire; ils bâillent et s'endorment, dès qu'ils veulent s'appliquer à quelque étude sérieuse. — Cela est vrai. — Nous avons dit cependant que nos magistrats devaient avoir l'esprit vif et le caractère ferme; que sans cela il ne fallait ni prendre tant de soins pour leur éducation, ni les élever aux honneurs et aux premières dignités. — Nous étions bien fondés à le dire. — Conçois-tu à présent combien de telles natures doivent être rares? — Sans doute.

— Disons donc maintenant ce que nous avons omis tantôt, qu'outre l'épreuve des travaux, des dangers et des plaisirs, par laquelle on les fera passer, il faudra les exercer dans un grand nombre de sciences, afin de voir si leur esprit est capable de soutenir les plus profondes études, ou s'ils perdront cœur, comme il arrive aux âmes lâches dans d'autres exercices. — Il est à propos de les soumettre à cette épreuve; mais quelles sont ces études profondes dont tu parles? — Tu te souviens sans doute qu'après avoir distingué trois parties dans l'âme, cette distinction nous a servi à expliquer la nature de la justice, de la tempérance, du courage et de la prudence. — Si je ne m'en souvenais pas, je ne mériterais pas d'entendre ce qui te reste à dire. — Te rappelles-tu aussi ce que nous avons dit auparavant? — Quoi? — [1] Qu'on pouvait avoir de ces vertus une connaissance plus exacte, mais qu'il

[1] Livre III.

[1] Livre IV.

fallait faire un plus long circuit pour y parvenir; mais que nous pouvions aussi les connaître par une voie qui nous écarterait moins du chemin que nous avions déjà fait. Vous parûtes vous en contenter; en conséquence, je traitai cette matière fort imparfaitement, ce me semble; c'est à vous de dire si vous avez été satisfaits. — Pour moi, je l'ai été, et il m'a semblé que les autres l'étaient aussi.—Mon cher ami, dans des sujets de cette importance, toute démonstration à laquelle il manque quelque chose n'est pas suffisante, parce que rien d'imparfait n'est la juste mesure de quoi que ce soit; cependant il est assez ordinaire à quelques personnes de croire qu'il y en a bientôt assez, et qu'il n'est pas besoin de pousser plus loin les recherches. — C'est un défaut commun à bien des gens : il a sa source dans la paresse de leur esprit. — Mais aussi, s'il est quelqu'un qui doive s'en garder, c'est le gardien de l'État et des lois. — Sans doute.

— Il faut donc qu'il fasse ce grand circuit dont nous venons de parler, et qu'il s'exerce l'esprit autant que le corps, ou jamais il ne parviendra au plus haut degré de cette science sublime, qui lui convient plus qu'à tout autre. — Quoi donc? Y a-t-il quelque connaissance plus sublime que celle de la justice, et des autres vertus dont nous avons parlé? — Sans doute : j'ajoute même qu'à l'égard de ces vertus, l'esquisse que nous en avons tracée ne lui suffit pas, et qu'il en doit vouloir le tableau le plus achevé. Ne serait-il pas ridicule qu'il mît tout en œuvre pour avoir la connaissance de choses peu importantes, et qu'il n'apportât pas les plus grands soins à connaître les choses les plus relevées? — Cette réflexion est très-sensée; mais crois-tu qu'on te laissera passer outre, sans te demander quelle est cette science supérieure à toutes les autres, et quel est son objet? — Je ne le crois pas; demande-le-moi donc; au surplus, tu m'as entendu plus d'une fois; ou maintenant, ou tu manques de mémoire, ou, ce qui me paraît plus vraisemblable, tu ne cherches qu'à m'embarrasser par de nouvelles objections. Tu m'as souvent entendu dire que l'idée du bien est l'objet de la plus sublime des connaissances, que la justice et les autres vertus empruntent de cette idée leur utilité et tous leurs avantages. Tu sais fort bien que c'est à peu près là ce que j'ai à te dire maintenant, en ajoutant que nous ne connaissons cette idée qu'imparfaitement, et que si nous ne la connaissons pas, il ne nous servira de rien de savoir tout le reste; de même que la possession de toute autre chose nous est inutile, sans la possession du bien. Crois-tu, en effet, qu'il soit avantageux de posséder quelque chose que ce soit, si elle n'est bonne, ou de connaître tout, à l'exception du beau et du bon? — Non, certes, je ne le crois pas. — Tu n'ignores pas non plus que la plupart font consister le bien dans le plaisir, et d'autres, moins grossiers, dans l'intelligence? — Je le sais. — Tu sais aussi, mon cher ami, que ceux qui sont de ce dernier sentiment sont embarrassés pour expliquer ce que c'est que l'intelligence, et qu'à la fin ils sont réduits à dire que c'est l'intelligence du bien. — Oui, et cela est fort plaisant. — Sans doute, c'est une chose plaisante de leur part de nous reprocher notre ignorance à l'égard du bien, et de nous en parler ensuite comme si nous le connaissions. Ils disent que c'est l'intelligence du bien, comme si nous devions les entendre, dès qu'ils auront prononcé le mot de *bien*. — Cela est très-vrai. — Mais ceux qui définissent l'idée du bien par celle du plaisir, sont-ils dans une moindre erreur que les autres? Ne sont-ils pas contraints d'avouer qu'il y a des plaisirs mauvais? — Oui. — Et par conséquent d'avouer que les mêmes choses sont bonnes et mauvaises? — Oui.

— Il est donc évident que cette matière est sujette à un grand nombre de graves difficultés. — J'en conviens. — Est-il moins évident qu'à l'égard du beau et de l'honnête, bien des gens s'en tiendront aux simples apparences, dans leurs paroles et dans leurs actions; mais que lorsqu'il s'agit du bien, les apparences ne satisfont personne, qu'on cherche quelque chose de réel, et qu'on se met peu en peine des apparences? — Cela est certain. — Or, ce bien, dont toute âme poursuit la jouissance, en vue duquel elle fait tout, qu'elle ne connaît que par conjecture, toujours dans l'incertitude et dans l'impuissance de définir au juste ce que c'est, et d'avoir une foi inébranlable à cet égard, comme elle fait à l'égard des autres choses, ce qui la prive des avantages qu'elle pourrait retirer de ces dernières; ce bien si grand et si

précieux, convient-il que la meilleure partie de l'État, celle à qui nous devons tout confier, ne le connaisse pas mieux que le commun des hommes? — Point du tout. — Je pense en effet que ce ne sera pas un sûr gardien de l'État celui qui possédera le juste et l'honnête, sans en savoir les rapports avec le bien, supposé qu'on puisse connaître le beau et le juste sans connaître préalablement le bien, ce que j'ose nier. — Et tu as raison. — Notre État sera donc bien gouverné, s'il a pour chef un homme qui joigne la connaissance du bien à celle du beau et du juste? — La chose doit être ainsi. Mais toi, Socrate, en quoi fais-tu consister le bien : dans la science, dans le plaisir, ou dans quelque autre chose? — Tu es charmant; je vois depuis longtemps que tu ne veux pas t'en tenir à ce qu'ont dit les autres là-dessus. — C'est qu'il ne me paraît pas raisonnable, mon cher Socrate, qu'un homme qui a réfléchi toute sa vie sur cette matière, dise quel est le sentiment des autres, et ne dise pas le sien. — Fort bien; mais te paraît-il plus raisonnable qu'un homme parle de ce qu'il ne sait pas, comme s'il le savait? — Non; mais il peut proposer comme une conjecture ce qu'il croit probable. — Hé quoi! ne sens-tu pas le ridicule de tous ces systèmes, qui ne sont fondés sur aucun principe certain? Les meilleurs ne sont-ils pas pleins d'obscurité? Et les hommes qui, par hasard, trouvent la vérité, mais sans en pouvoir rendre compte, ne ressemblent-ils pas à des aveugles qui suivent la droit chemin? — Oui. — Veux-tu donc entendre un système informe, obscur et mal fondé, tandis que tu peux en entendre un clair et magnifique?

—Au nom des dieux, Socrate, me dit alors Glaucon, n'en demeure pas là, comme si tu étais déjà arrivé au terme : nous serons contents si tu nous expliques la nature du bien comme tu as expliqué celle de la justice, de la tempérance et des autres vertus. — Et moi aussi j'en serais content; mais je crains bien que cela ne passe mes forces, et qu'en tâchant de vous satisfaire je ne m'y prenne assez mal pour m'attirer des railleries de votre part. Croyez-moi, mes chers amis, laissons pour cette fois la recherche du bien tel qu'il est en lui-même : cette recherche nous mènerait trop loin, et j'aurais peine à vous expliquer sa nature telle que je la conçois, en suivant la route que nous avons prise. Mais je veux vous entretenir, si vous le trouvez bon, de ce qui me paraît la production du bien, sa représentation exacte; sinon passons à d'autres choses. — Non, parle-nous du fils, tu nous entretiendras une autre fois du père : c'est une dette que nous réclamerons en son temps. — Je voudrais bien pouvoir m'en acquitter à votre entière satisfaction, au lieu de vous offrir le simple fruit[1] de la dette, tel que je vous l'offre aujourd'hui : toutefois, recevez ce fruit, cette production du bien; prenez garde cependant que je ne vous trompe sans le vouloir, en vous payant en fausse monnaie. — Nous y prendrons garde la plus que nous pourrons; ainsi, explique-toi avec confiance.

— Je ne le ferai qu'après vous avoir rappelé ce que nous avons dit précédemment et en plusieurs autres rencontres, et vous en avoir fait convenir. — De quoi s'agit-il? — Il y a plusieurs choses que nous appelons belles, et plusieurs choses que nous appelons bonnes; c'est ainsi que nous désignons chacune d'elles. — Cela est vrai. — De plus, il y a le beau, le bon idéal, c'est-à-dire que nous rapportons toutes ces beautés et toutes ces bontés particulières à une idée simple et unique. — Soit. — Et nous disons des choses belles ou bonnes, qu'elles sont l'objet des sens et de l'esprit; des idées du beau et du bon, qu'elles sont l'objet de l'esprit et non des sens. — J'en tombe d'accord. — Par quel sens apercevons-nous les objets visibles? — Par la vue. — Nous saisissons les sons par l'ouïe, et par les autres sens toutes les autres choses sensibles, n'est-ce pas? — Sans doute. — As-tu remarqué combien l'ouvrier de nos sens a fait plus de dépense pour l'organe de la vue que pour les autres sens? — Non. — Eh bien! remarque-le donc. L'ouïe et la voix ont-elles besoin d'une troisième chose, l'une pour entendre, l'autre pour être entendue; de sorte que, si cette chose vient à manquer, l'ouïe n'entendra point, la voix ne sera point entendue? — Nullement. — Je crois que la

[1] Il y a dans le grec une équivoque sur le mot τόκος, qui signifie également un enfant, une production, et l'intérêt, le fruit d'une dette.

plupart des autres sens, pour ne pas dire tous, n'ont besoin de rien de semblable. Vois-tu quelque exception? — Non. Mais à l'égard de la vue, ne conçois-tu pas qu'elle ne peut apercevoir l'objet visible sans le secours d'une troisième chose? — Que veux-tu dire? — Je veux dire qu'encore que les yeux soient bien disposés, qu'on les applique à leur usage, et que l'objet soit coloré, cependant, s'il n'intervient une troisième chose, destinée à concourir à la vision, les yeux ne verront rien, et les couleurs seront invisibles. — Quelle est cette chose? — C'est ce que tu appelles la lumière. — Tu as raison.

— Le sens de la vue a donc un grand avantage sur les autres, celui d'être uni à son objet par un lien d'un bien plus grand prix, à moins qu'on ne dise que la lumière est quelque chose de méprisable. — Il s'en faut de beaucoup qu'elle le soit. — De tous les dieux qui sont au ciel, quel est celui dont la lumière dispose mieux les yeux à voir et les objets à être vus? — Selon moi, comme selon toi et tout le monde, c'est le soleil. — Vois si le rapport de la vue à ce dieu n'est pas tel que je vais dire. — Comment? — La vue, non plus que la partie où elle se forme, et qu'on appelle l'œil, n'est pas le soleil. — Non. — Mais de tous les organes de nos sens, l'œil est, je crois, celui qui tient le plus du soleil. — Sans contredit. — La faculté qu'il a de voir, n'est-ce pas du soleil qu'il l'emprunte, et qu'elle découle, pour ainsi dire, jusqu'à lui? — Oui. — Et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est le principe, est aperçu par elle? — Cela est vrai.

— Sache donc que, quand je parle de la production du bien, c'est le soleil que je veux dire. Le fils a une parfaite analogie avec son père. L'un est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets, ce que l'autre est dans la sphère idéale, par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles. — Comment? Je te prie de m'expliquer ta pensée. — Tu sais que lorsqu'on tourne les yeux vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, on a peine à les discerner, qu'on est presque aveugle, et que la vue n'est pas nette. — La chose est ainsi. — Mais que, quand on regarde des objets éclairés par le soleil, on les voit distinctement, et que la vue est très-nette. — Sans doute. — Comprends que la même chose se passe à l'égard de l'âme. Quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et par l'être, elle les voit clairement, les connaît, et montre qu'elle est douée d'*intelligence*. Mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé de ténèbres, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble et s'obscurcit, et n'a plus que des opinions qui se changent à toute heure: en un mot, elle paraît tout à fait dénuée d'intelligence. — Cela est comme tu dis. — Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets des sciences la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du bien, et qu'elle est le principe de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont du domaine de l'intelligence. Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans crainte de te tromper, que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'il serait faux de dire qu'elles sont le soleil; de même, dans le monde intelligible, on peut regarder la science et la vérité comme des images du bien; mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le bien même, dont la nature est d'un prix infiniment plus relevé. — Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il est la source de la science et de la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles. Tu n'as garde, par conséquent, de dire que le bien soit le plaisir. — A Dieu ne plaise. Mais considère son image avec plus d'attention, et de cette manière. — Comment? — Tu penses sans doute comme moi que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même rien de tout cela. — Sans doute. — De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose bien au-dessus de l'essence, en dignité et en puissance.

— Grand Apollon, s'écria Glaucon en riant,

voilà du merveilleux ! — C'est toi, repris-je, qui en es cause. Pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet? — N'en demeure pas là, je te prie, mais achève la comparaison du bien avec le soleil, s'il y manque encore quelque chose. — Vraiment oui, il y manque encore bien des choses. — Encore un coup, je te conjure de ne rien omettre. — Je ferai tous mes efforts pour cela. Mais cela n'empêchera pas que bien des traits de ressemblance ne m'échappent malgré moi. — Fais comme tu dis. — Imagine-toi donc que le bien et le soleil sont deux rois, l'un du monde intelligible, l'autre du monde visible, je ne dis pas *du ciel*, de peur que tu ne croies qu'à l'occasion de ce mot je veux faire une équivoque [1]. Voilà, par conséquent, deux espèces d'êtres, les uns visibles, les autres intelligibles. — Fort bien. — Soit, par exemple, une ligne coupée en deux parties égales : coupe encore en deux chaque partie, c'est-à-dire le monde visible et le monde intelligible, et tu auras d'une part l'évidence, de l'autre l'obscurité. Une des sections de l'espèce visible te donnera les images : j'entends par images, premièrement, les ombres; ensuite, les fantômes représentés dans les eaux et sur la surface des corps denses, polis et brillants. Tu comprends ma pensée. — Oui. — L'autre section te donnera les objets que ces images représentent; je veux dire les animaux, les plantes, et tous les ouvrages de la nature et de l'art. — Je conçois cela. — Serais-tu d'avis qu'appliquant cette division au vrai et au faux, on fît cette proportion : ce que les apparences sont aux choses qu'elles représentent, l'opinion l'est à la connaissance. — J'y consens.

— Voyons à présent comment il faut diviser le monde intelligible. — Comment? De sorte qu'une partie de cette division renferme les images intellectuelles, qui obligent l'âme, lorsqu'elle s'en sert, de procéder dans ses recherches en partant de certaines suppositions, non pour remonter au principe, mais pour descendre aux conclusions les plus éloignées; et que l'autre partie nous donne les idées pures, au moyen desquelles l'âme, sans le concours d'aucune image, partant d'une supposition, remonte par le raisonnement jusqu'à un principe indépendant de toute supposition. — Je ne comprends pas bien ce que tu viens de dire. — Tu le comprendras tout à l'heure: tout ceci va s'éclaircir. Tu n'ignores pas, je pense, que les géomètres et les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles, et ainsi du reste, selon la démonstration qu'ils cherchent; qu'ils regardent ensuite ces suppositions comme autant de principes certains et évidents, dont ils ne rendent raison ni à eux-mêmes ni aux autres; qu'enfin ils partent de ces hypothèses, et, par une chaîne non interrompue, descendent de proposition en proposition jusqu'à celle qu'ils avaient dessein de démontrer. — Je sais cela. — Tu sais donc aussi qu'ils se servent pour cela de figures visibles, et qu'ils y appliquent leurs raisonnements, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à d'autres figures représentées par celles-là. Par exemple, ce n'est ni sur le carré ni sur la diagonale, telle qu'ils la tracent, que portent leurs raisonnements, mais sur le carré tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale. J'en dis autant des autres figures qu'ils représentent, soit en relief, soit par le dessin, et qui se reproduisent aussi, soit dans leur ombre, soit dans les eaux. Les géomètres les emploient comme autant d'images qui leur servent à connaître les vraies figures, qu'on ne peut connaître que par la pensée. — Tu dis vrai. — Voilà la première classe des choses intelligibles. L'âme, pour parvenir à les connaître, est contrainte de se servir de suppositions, non pour aller jusqu'à un premier principe, parce qu'elle ne peut remonter au delà des suppositions qu'elle a faites; mais, employant les images terrestres et sensibles, qu'elle ne connaît que par l'opinion, et supposant qu'elles sont claires et évidentes, elle s'en aide pour la connaissance des vraies figures. — Je conçois que la méthode dont tu parles est celle de la géométrie et des autres sciences de cette nature.

— Conçois à présent ce que j'entends par la seconde classe des choses intelligibles. Ce sont celles que l'âme saisit immédiatement par

[1] Ciel, en grec, se dit οὐρανός et visible, ὁρατόν. De là cette précaution de Platon.

la voie du raisonnement, en faisant quelques hypothèses qu'elle ne regarde pas comme des principes, mais comme de simples suppositions, et qui lui servent de degrés et de points d'appui, pour s'élever jusqu'à un premier principe indépendant de toute supposition. Elle saisit ce principe, et, s'attachant à toutes les conclusions qui en dépendent, elle descend de là jusqu'à la dernière conclusion, sans s'étayer de rien de sensible, et, s'appuyant toujours sur des idées pures, par lesquelles sa démonstration commence, procède et se termine. — Je comprends un peu, mais point encore suffisamment. Cette matière me paraît fort obscure. Il me semble néanmoins que ton but est de prouver que la connaissance qu'on acquiert par la dialectique des êtres purement intelligibles est plus claire que celle qu'on acquiert par le moyen des arts, auxquels certaines suppositions servent de principes. Il est vrai que ces arts sont obligés de se servir du raisonnement, et non des sens: mais comme ils sont fondés sur des suppositions, et ne montent point jusqu'à un principe, tu juges qu'ils n'ont point cette claire intelligence qu'ils auraient, s'ils remontaient à un principe; et tu appelles, ce me semble, connaissance raisonnée celle qu'on acquiert au moyen de la géométrie et des autres arts semblables, et tu la ranges entre l'opinion et la pure intelligence. — Tu as fort bien compris ma pensée. Applique maintenant à ces quatre classes d'objets sensibles et intelligibles quatre différentes opérations de l'âme, savoir, à la première classe, la pure intelligence; à la seconde, la connaissance raisonnée; à la troisième, la foi; à la quatrième, la conjecture; et donne à chacune de ces manières de connaître plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins de la vérité. — J'entends. Je suis d'accord avec toi, et j'adopte l'ordre que tu proposes. »

LIVRE SEPTIÈME.

ARGUMENT.

Platon suppose l'existence d'une *caverne* où, depuis leur enfance, une multitude d'hommes vivent enfermés; et ces hommes sont chargés de chaînes, en sorte qu'ils ne peuvent ni se lever, ni marcher, ni tourner la tête. Derrière eux brille la lumière dont ils n'ont que les reflets, et devant eux passent des ombres qu'ils prennent pour des êtres réels. La *caverne*, c'est le globe où nous vivons; les chaînes qui chargent les hommes, ce sont nos passions et nos préjugés; les ombres qui passent, c'est nous, c'est la figure du monde que nous prenons pour une réalité. En effet, l'homme emprisonné dans ses sens n'est qu'un vain fantôme, il est comme s'il n'existait pas. Celui-là seul existe, qui, après de longs et pénibles efforts, est parvenu à briser ses chaînes et à sortir de l'antre ténébreux. Là, en face de la lumière, son âme apparaît, il cesse d'être une ombre, il devient immortel en s'élevant jusqu'à Dieu. Telle est l'allégorie sublime qui a mérité l'admiration des siècles et qui méritera celle de la postérité. Non-seulement elle domine le septième livre, mais on la retrouve dans tout le reste de l'ouvrage. Elle se traduit ainsi : le monde visible ne peut s'expliquer que par la contemplation du monde invisible; rien n'est vrai sans Dieu. De cette pensée vous voyez sortir les types de Platon et son système d'éducation intellectuelle. Nul ne sera digne de commander aux hommes, s'il n'est sorti de la caverne, et s'il n'a pénétré dans le monde des essences et de la vérité. Nul ne conduira bien les affaires humaines, s'il n'a la contemplation des choses divines : la théorie du beau idéal devient la pratique des âmes d'élite. Ces principes posés, Platon trace en détail le plan d'étude des magistrats de la république, c'est-à-dire des philosophes. Ils doivent connaître la géométrie, l'astronomie, la physique, toutes les sciences humaines, non pas seulement pour en faire des applications à nos besoins matériels, mais pour en développer les théories les plus idéales. Il faut qu'en nous dévoilant l'ordre de l'univers, la géométrie nous élève jusqu'à la source de cet ordre. Ainsi le monde matériel sera la route du monde intellectuel. Ces études intellectuelles du magistrat, auxquelles se joignent des études pratiques, dureront jusqu'à l'âge de cinquante ans, époque de la vie où l'homme n'est pas assez vieux pour désirer le repos, mais où il n'est plus assez jeune pour être ambitieux. C'est seulement alors qu'on lui confiera le maniement des affaires, et il sera digne de commander, car il aura employé tout ce temps à s'élever jusqu'à la source du beau, du bon, du juste, qui est Dieu.

« Représente-toi à présent l'état de la nature humaine par rapport à la science et à l'ignorance, d'après le tableau que je vais faire. Imagine un antre souterrain, ayant dans toute sa longueur une ouverture qui donne une libre entrée à la lumière; et, dans cet antre, des hommes enchaînés depuis l'enfance, de sorte qu'ils ne puissent changer de place ni tourner la tête, à cause des chaînes qui leur assujettissent les jambes et le cou, mais seulement voir les objets qu'ils ont en face. Derrière eux, à une certaine distance et une certaine hauteur, est un feu dont la lueur les éclaire, et entre ce feu et les captifs est un chemin escarpé. Le long de ce chemin, imagine un mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, pour leur dérober le jeu et les ressorts secrets des merveilles qu'ils leur montrent. — Je me représente tout cela. — Figure-toi des hommes qui passent le long de ce mur, portant des objets de toute espèce, des figures d'hommes et d'animaux en bois ou en pierre, de sorte que tout cela paraisse au-dessus du mur. Parmi ceux qui les portent, les uns s'entretiennent ensemble, les autres passent sans rien dire.— Voilà un étrange tableau, et d'étranges prisonniers!

—Ils nous ressemblent de point en point. Et d'abord, crois-tu qu'ils verront autre chose d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés, que les ombres qui vont se peindre vis-à-vis d'eux dans le fond de la caverne? — Que pourraient-ils voir de plus, puisque, depuis leur naissance, ils sont contraints de tenir toujours

la tête immobile? — Verront-ils aussi autre chose que les ombres des objets qui passent derrière eux? — Non. — S'ils pouvaient converser ensemble, ne conviendraient-ils pas entre eux de donner aux ombres qu'ils voient les noms des choses mêmes? — Sans contredit. — Et s'il y avait au fond de leur prison un écho qui répétât les paroles des passants, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler les ombres mêmes qui passent devant leurs yeux? — Oui. — Enfin, ils ne croiraient pas qu'il y eût autre chose de réel que ces ombres. — Sans doute.

— Vois maintenant ce qui devra naturellement leur arriver, si on les délivre de leurs fers et qu'on les guérisse de leur erreur. Qu'on détache un de ces captifs; qu'on le force sur-le-champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder du côté de la lumière: il ne fera tout cela qu'avec des peines infinies; la lumière lui blessera les yeux, et l'éblouissement qu'elle lui causera l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondît à celui qui lui dirait que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes, qu'à présent il a devant les yeux des objets plus réels et plus approchants de la vérité? Si on lui montre ensuite au doigt les choses à mesure qu'elles se présenteront, et qu'on l'oblige à force de questions à dire ce que c'est, ne le jettera-t-on pas dans l'embarras, et ne se persuadera-t-il pas que ce qu'il voyait auparavant était plus réel que ce qu'on lui montre? — Sans doute. — Et si on le contraignait de regarder le feu, n'aurait-il pas mal aux yeux? N'en détournerait-il point ses regards pour les porter sur ces ombres qu'il fixe sans effort? Ne jugerait-il pas qu'elles ont quelque chose de plus net et de plus distinct que tout ce qu'on lui fait voir? — Assurément. — Si maintenant on l'arrache de la caverne, et qu'on le traîne, par le sentier rude et escarpé, jusqu'à la clarté du soleil, quel supplice pour lui d'être traîné de la sorte! dans quelle fureur il entrerait! et lorsqu'il serait arrivé au grand jour, les yeux tout éblouis de son éclat, pourrait-il rien voir de cette foule d'objets que nous appelons des êtres réels? — Il ne le pourrait pas d'abord. — Il lui faudrait du temps, sans doute, pour s'y accoutumer. Ce qu'il discernerait plus aisément, ce serait d'abord les ombres, ensuite les images des hommes et des autres objets, peintes dans les eaux; enfin, les objets mêmes. De là, il porterait ses regards vers le ciel, dont il soutiendrait plus facilement la vue de nuit à la lueur de la lune et des étoiles, qu'en plein jour à la lumière du soleil. — Sans doute. — A la fin, il serait en état non-seulement de voir l'image du soleil dans les eaux et partout où son image se réfléchit, mais de le fixer, de le contempler lui-même à sa véritable place. — Oui. — Après cela, se mettant à raisonner, il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte la cause de tout ce qui se voyait dans la caverne. — Il est évident qu'il en viendrait par degrés jusqu'à faire ces réflexions.

— S'il venait alors à se rappeler sa première demeure, l'idée qu'on y a de la sagesse, et ses compagnons d'esclavage, ne se réjouirait-il pas de son changement, et n'aurait-il pas compassion de leur malheur? — Assurément. — Crois-tu qu'il fût encore jaloux des honneurs, des louanges et des récompenses qu'on y donnait à celui qui saisissait le plus promptement les ombres à leur passage, qui se rappelait le plus sûrement celles qui allaient devant, après ou ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner leur apparition; ou qu'il portât envie à la condition de ceux qui, dans cette prison, étaient les plus puissants et les plus honorés? Ne préférerait-il pas, comme Achille dans Homère, de passer sa vie au service d'un pauvre laboureur, et de tout souffrir, plutôt que de reprendre son premier état et ses premières illusions? — Je ne doute pas qu'il ne fût disposé à souffrir tout, plutôt que de vivre de la sorte. — Fais encore attention à ceci. S'il retournait de nouveau dans sa prison pour y reprendre son ancienne place, dans ce passage subit du grand jour à l'obscurité, ne se trouverait-il pas comme aveuglé? — Oui. — Et si, tandis qu'il ne distingue encore rien, et avant que ses yeux soient bien remis, ce qui ne pourrait arriver qu'après un assez long temps, il lui fallait entrer en dispute avec les autres prisonniers sur ces ombres, n'apprêterait-il point à rire aux autres, qui diraient de lui que, pour être monté là haut, il a perdu la vue; ajoutant

que ce serait une folie à eux de vouloir sortir du lieu où ils sont, et que, si quelqu'un s'avisait de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faudrait s'en saisir et le tuer? — Sans contredit.

— Eh bien, mon cher Glaucon, c'est là précisément l'image de la condition humaine. L'autre souterrain, c'est ce monde visible; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil; ce captif qui monte à la région supérieure et qui la contemple, c'est l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux la savoir. Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Dans le lieu le plus élevé du monde intellectuel, est l'idée du bien qu'on n'aperçoit qu'avec beaucoup de peine et d'effort; mais qu'on ne peut connaître, sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers; que, dans ce monde visible, elle produit la lumière et l'astre qui y préside; que, dans le monde idéal, elle engendre la vérité et l'intelligence; qu'il faut par conséquent la connaître, si l'on veut se conduire sagement dans l'administration des affaires, tant publiques que particulières. — Je suis de ton avis autant que je puis comprendre ta pensée. — Admets donc aussi, et ne t'étonne plus que ceux qui sont parvenus à cette sublime contemplation dédaignent de prendre part aux affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à se fixer dans ce lieu élevé. La chose doit être ainsi, si elle est conforme à la peinture allégorique que j'en ai tracée. — Cela doit être.

— Est-il surprenant qu'un homme, passant de cette contemplation divine à celle des misérables objets qui nous occupent, soit troublé et paraisse ridicule lorsque, avant d'être familiarisé avec les ténèbres qui l'environnent, il est forcé d'entrer en dispute, devant les tribunaux ou ailleurs, sur des ombres et des fantômes de justice, et d'expliquer la manière dont il les conçoit devant des personnes qui n'ont jamais vu la justice elle-même? — Je ne vois en cela rien de surprenant. — Un homme sensé fera réflexion que la vue peut être troublée de deux manières et par deux causes opposées, par le passage de la lumière à l'obscurité, ou par celui de l'obscurité à la lumière; et, appliquant aux yeux de l'âme ce qui arrive aux yeux du corps, lorsqu'il la verra troublée et embarrassée pour discerner certains objets, au lieu de rire sans raison de son embarras, il examinera s'il lui vient de ce qu'elle descend d'un état plus lumineux, ou si c'est que, passant de l'ignorance à la lumière, elle est éblouie de son trop grand éclat. Dans le premier cas, il la félicitera de son embarras; dans le second, il plaindra son sort; ou, s'il veut rire à ses dépens, ses railleries seront moins ridicules que si elles s'adressaient à l'âme qui redescend du séjour de la lumière. — Ce que tu dis est très-raisonnable.

— Or, si tout cela est vrai, il faut en conclure que la science ne s'apprend pas de la manière dont certaines gens le prétendent. Ils se vantent de pouvoir la faire entrer dans une âme où elle n'est point, à peu près comme on rendrait la vue à des yeux aveugles. — Ils le disent hautement. — Mais le discours présent nous fait voir que chacun a dans son âme la faculté d'apprendre avec un organe destiné à cela; que tout le secret consiste à tourner cet organe, avec l'âme tout entière, de la vue de ce qui naît vers la contemplation de ce qui est, jusqu'à ce qu'il puisse fixer ses regards sur ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être, c'est-à-dire, selon nous, sur le bien; de même que, si l'œil n'avait pas de mouvement particulier, il faudrait de nécessité que tout le corps tournât avec lui dans le passage des ténèbres à la lumière; n'est-ce pas? — Oui. — Dans cette évolution qu'on fait faire à l'âme, tout l'art consiste donc à la tourner de la manière la plus aisée et la plus utile. Il ne s'agit pas de lui donner la faculté de voir: elle l'a déjà; mais son organe est dans une mauvaise direction, il ne regarde point où il faudrait: c'est ce qu'il faut corriger. — Il me semble qu'il n'y a pas d'autre secret.

— Il en est à peu près des autres qualités de l'âme comme de celles du corps. Quand on ne les a pas reçues de la nature, on les acquiert par l'éducation et la culture; mais à l'égard de la faculté de savoir, comme elle est d'une nature plus divine, jamais elle ne perd sa vertu; elle devient seulement utile ou inutile, avantageuse ou nuisible, selon la direction qu'on lui donne. N'as-tu point encore remarqué jusqu'où

va la sagacité de ces hommes à qui on donne le nom d'habiles coquins? Avec quelle pénétration leur petite âme discerne tout ce qui les intéresse? Sa vue n'est ni faible ni troublée; mais comme ils la contraignent de servir d'instrument à leur malice, ils sont d'autant plus malfaisants, qu'ils sont plus subtils et plus clairvoyants. — Cette remarque est juste. — Si dès l'enfance on avait coupé ces penchants criminels, qui, comme autant de poids de plomb, entraînent l'âme vers les plaisirs sensuels et grossiers, et la forcent de regarder toujours en bas; si, après l'avoir dégagée de ces poids, on eût tourné son regard vers la vérité, elle l'aurait distinguée avec la même sagacité. — Il y a apparence. — N'est-ce pas une conséquence vraisemblable, ou plutôt nécessaire, de tout ce que nous avons dit, que ni ceux qui n'ont reçu aucune éducation, et qui n'ont aucune connaissance de la vérité, ni ceux qu'on a laissés passer toute leur vie dans l'étude et la méditation, ne sont propres au gouvernement des États; les uns, parce qu'ils n'ont dans toute leur conduite aucun but fixe, auquel ils puissent rapporter tout ce qu'ils font dans la vie publique ou dans la vie privée? les autres, parce qu'ils ne consentiront jamais à se charger d'un pareil fardeau, se croyant déjà dès leur vivant dans les îles fortunées? — Tu as raison.

— C'est donc à nous, qui fondons une république, d'obliger les naturels excellents de s'appliquer à la plus sublime de toutes les sciences, de contempler le bien en lui-même, et de s'élever jusqu'à lui par ce chemin escarpé dont nous avons parlé; mais après qu'ils y seront parvenus, et qu'ils l'auront contemplé pendant un certain temps, gardons-nous de leur permettre ce qu'on leur permet aujourd'hui. — Quoi? — D'y fixer leur demeure, de ne plus vouloir redescendre vers ces malheureux captifs, pour prendre part à leurs travaux, à leurs honneurs même, quel que soit le cas qu'on doive en faire. — Eh quoi! serons-nous si durs à leur égard? Pourquoi les condamner à une vie misérable, tandis qu'ils peuvent jouir d'une condition plus heureuse? — Tu oublies encore une fois, mon cher ami, que le législateur ne doit point se proposer pour but la félicité d'un certain ordre de citoyens, à l'exclusion des autres, mais la félicité de tous; que, dans cette vue, il doit unir tous les citoyens d'intérêts, les engageant par la persuasion ou l'autorité à se faire part les uns aux autres des avantages qu'ils sont en état de rendre à la communauté; et qu'en formant avec soin de pareils citoyens, il ne prétend pas leur laisser la liberté de faire de leurs facultés tel usage qu'il leur plaira, mais se servir d'eux pour fortifier le lien de l'État. — Tu dis vrai: je l'avais oublié.

— Au reste, observe, mon cher Glaucon, que nous ne serons pas coupables d'injustice envers les philosophes qui se sont formés chez nous, et que nous aurons de bonnes raisons à leur alléguer, pour les obliger à se charger de la garde et de la conduite des autres. Dans les autres États, leur dirons-nous, les philosophes sont plus excusables de se soustraire à l'embarras des affaires publiques, parce qu'ils ne sont redevables qu'à eux-mêmes de leur sagesse, et qu'ils se sont formés malgré le gouvernement. Or, il est juste que ce qui ne doit qu'à soi sa naissance et son accroissement, ne soit tenu à aucune reconnaissance envers qui que ce soit. Mais vous, nous vous avons formés dans l'intérêt de l'État comme dans le vôtre, pour être dans notre république, comme dans celle des abeilles, nos chefs et nos rois; dans ce dessein, nous vous avons donné une éducation plus parfaite, qui vous rendît plus capables qu'aucun autre d'allier l'étude de la sagesse au maniement des affaires. Descendez donc chacun, autant qu'il est nécessaire, dans la demeure commune; accoutumez vos yeux aux ténèbres qui y règnent; lorsque vous vous serez familiarisés avec elles, vous jugerez infiniment mieux que les autres de la nature des choses qu'on y voit; vous discernerez mieux qu'eux les fantômes du beau, du juste et du bien, parce que vous avez vu ailleurs l'essence du beau, du juste et du bien. Ainsi, pour votre bonheur, autant que pour le bonheur public, le gouvernement de notre État sera une réalité et non un rêve, comme dans la plupart des autres États, où les chefs se battent pour des ombres vaines, et se disputent avec acharnement l'autorité, qu'ils regardent comme un grand bien. Mais la vérité est que dans tout État où ceux qui doivent commander ne font paraître aucun empresse-

ment pour leur élévation, c'est une nécessité qu'il soit bien gouverné, et que la concorde y règne; au lieu que partout où l'on brigue le commandement, le contraire ne peut manquer d'arriver. — Cela est vrai.

— Nos élèves résisteront-ils à la force de ces raisons? Refuseront-ils de porter tour à tour le poids du gouvernement, pour aller ensuite passer ensemble la plus grande partie de leur vie dans la région de la pure lumière? — Il est impossible qu'ils le refusent; car ils sont justes, et nos demandes le sont aussi : mais alors chacun d'eux, au contraire de ce qui se pratique ailleurs, se chargera du commandement comme d'un joug inévitable. — Il en est ainsi, mon cher ami. Si tu peux trouver, pour ceux qui doivent commander, une condition qu'ils préfèrent au commandement, tu pourras aussi trouver une république bien gouvernée, car dans cet État seul commanderont ceux qui sont vraiment riches, non en or, mais en sagesse et en vertu, les seules richesses des vrais heureux; mais partout où des hommes pauvres, des gens affamés de bien, et qui n'ont rien par eux-mêmes, aspireront au commandement, croyant rencontrer là le bonheur qu'ils cherchent, le gouvernement sera toujours mauvais. On se disputera, on s'arrachera l'autorité; et cette guerre domestique et intestine perdra enfin l'État avec ses chefs. — Rien de plus vrai. — Or, connais-tu une autre condition que celle du vrai philosophe, pour inspirer le mépris des dignités et des charges publiques? — Je n'en connais point d'autre. — De plus, il faut confier l'autorité à ceux qui ne sont pas jaloux de la posséder; autrement, la rivalité fera naître des disputes entre eux. — Sans doute. — Qui forceras-tu donc d'accepter le commandement, si ce n'est ceux qui, mieux instruits que personne dans la science de gouverner, ont une autre vie et d'autres honneurs qu'ils préfèrent à ceux que la vie civile leur offre? — Je ne m'adresserai point à d'autres.

— Veux-tu maintenant examiner ensemble de quelle manière nous formerons les hommes de ce caractère, et comment nous les ferons passer des ténèbres à la lumière, comme on dit que quelques-uns ont passé des enfers au séjour des dieux? — Faut-il demander si je le veux? — Il ne s'agit point ici d'un tour de palet, comme au jeu [1], mais d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être par la route, cette route que nous appellerons pour cela la véritable philosophie. — Fort bien. — Ainsi il est à propos de voir quelle est, parmi les sciences, celle qui est propre à produire cet effet. — Sans doute. — Hé bien, mon cher Glaucon, quelle est la science qui élève l'âme de ce qui naît vers ce qui est? Je fais en même temps réflexion à une autre chose. N'avons-nous pas dit qu'il fallait que nos philosophes s'exerçassent dans la jeunesse au métier des armes? — Oui. — Il faut donc que la science que nous cherchons, outre ce premier avantage, en ait encore un autre. — Lequel? — Celui de n'être point inutile à des gens de guerre. — Sans doute : il le faut, s'il est possible. — N'avons-nous pas déjà admis dans notre plan d'éducation la musique et la gymnastique? — Oui. — Mais la gymnastique a pour objet ce qui est sujet à la génération et à la corruption, son but étant d'examiner ce qui peut augmenter ou diminuer les forces du corps. — Cela est vrai. — Elle n'est donc pas la science que nous cherchons. — Non.

— Serait-ce la musique telle que nous l'avons expliquée plus haut? — Mais, s'il t'en souvient, elle répond à la gymnastique, quoique dans un genre opposé. Son but, disions-nous, est d'accorder, pour ainsi dire, l'âme des guerriers par le moyen de l'harmonie, et d'en régulariser les mouvements par le moyen du rhythme et de la mesure, mais non de lui communiquer une science. Elle emploie dans un but semblable les discours, soit vrais, soit fabuleux; mais je n'ai point vu qu'elle renfermât aucune des sciences que tu cherches, et qui sont propres à élever l'âme à la connaissance du bien. — Tu me rappelles exactement ce que nous avons dit : la musique, en effet, ne nous a paru contenir rien de semblable. Mais, mon cher Glaucon, où donc rencontrer cette science? ce ne sont point les arts mécaniques : de ton aveu, ils sont trop bas pour cela. — Sans contredit : cependant, si nous écartons la musique, la gymnastique, et les arts, quelle autre science peut-il rester encore?

[1] Voyez le Phèdre.

— Si nous ne trouvons plus rien hors de là, prenons quelque science universelle. — Laquelle? — Celle qui est si commune, dont tous les arts et toutes les sciences font usage, et qu'il est nécessaire d'apprendre des premières. — Quelle est-elle? — Celle qui apprend à connaître ce que c'est qu'un, deux, trois; science vulgaire et facile. Je l'appelle en général la science des nombres et du calcul : n'est-il pas vrai qu'aucun art, aucune science ne peut s'en passer? — J'en conviens. — Ni l'art militaire par conséquent. — Elle lui est absolument nécessaire.

— En vérité, Palamède, dans les tragédies, nous représente toujours Agamemnon comme un plaisant général. N'as-tu pas remarqué qu'il se vante d'avoir inventé les nombres, d'avoir donné le plan du camp devant Troie, et d'avoir fait le dénombrement des vaisseaux et de tout le reste, comme s'il eût été impossible avant lui de compter tout cela, et qu'Agamemnon ne sût pas même combien il avait de pieds, puisqu'à l'en croire, il ne savait pas compter? quelle idée voudrais-tu qu'on eût d'un pareil général? — Une idée très-désavantageuse, si la chose était vraie. — Est-il, à ton avis, une science plus nécessaire au guerrier que celle des nombres et du calcul? — Elle lui est indispensable, s'il veut entendre quelque chose à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut être homme. — Partages-tu la même idée que moi au sujet de cette science? — Quelle idée? — Il me semble qu'elle a l'avantage que nous cherchons, celui d'élever l'âme à la pure intelligence, et de l'amener à la contemplation de ce qui est; mais personne ne sait s'en servir comme il faut. — Je n'entends pas.

— Je vais tâcher de t'expliquer ce que je pense. A mesure que je vais distinguer les choses que je crois propres à élever l'âme de celles qui ne le sont pas, considère successivement le même objet que moi; puis accorde ou nie, selon que tu le jugeras à propos; nous verrons mieux par là si la chose est telle que je l'imagine. — Parle. — Vois s'il n'est pas vrai que, parmi les choses sensibles, les unes n'invitent nullement l'entendement à y porter son attention, parce que les sens en sont juges compétents; tandis que les autres obligent l'entendement à réfléchir, parce que les sens n'en sauraient porter un jugement sain. — Tu parles sans doute des objets aperçus dans le lointain et des esquisses? — Tu n'as pas bien compris ce que je veux dire. — De quoi veux-tu donc parler? — Par les objets qui n'invitent pas l'âme à la réflexion, j'entends ceux qui n'excitent point en même temps deux sensations contraires; et par objets qui invitent l'âme à réfléchir, j'entends ceux qui font naître deux sensations opposées, lorsque le rapport des sens ne dit pas plutôt que c'est telle chose que telle autre chose opposée, soit que l'objet frappe les sens de près ou de loin. Pour te faire mieux comprendre ma pensée, voilà trois doigts : le petit, le suivant et celui du milieu. — Fort bien. — Conçois que je les suppose vus de près; puis fais avec moi cette observation. — Quelle observation? — Chacun d'eux nous paraît également un doigt; peu importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou menu, et ainsi du reste. Rien de tout cela n'oblige l'âme à demander à l'entendement ce que c'est qu'un doigt; car jamais la vue n'a témoigné en même temps qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt. — Non, sans doute. — J'ai donc raison de dire qu'en ce cas rien n'excite ni ne réveille l'entendement. — Oui.

— Mais quoi! la vue juge-t-elle comme il faut de la grandeur ou de la petitesse de ces doigts? Lui est-il indifférent, pour en bien juger, que l'un d'eux soit au milieu ou à l'extrémité? J'en dis autant de la grosseur et de la finesse, de la mollesse et de la dureté au toucher. En général, le rapport des sens sur tous ces points est-il bien exact? N'est-ce pas ceci plutôt que fait chacun d'eux? Le sens destiné à juger de ce qui est dur, ne peut le faire qu'après avoir jugé de ce qui est mou, et il rapporte à l'âme que le corps qui l'affecte est en même temps dur et mou. — Cela est ainsi. — N'est-il pas inévitable alors que l'âme soit embarrassée de ce rapport du toucher qui lui dit que la même chose est dure et molle? La sensation de la pesanteur et de la légèreté ne jette-t-elle point aussi l'âme dans de pareilles incertitudes sur la nature de la pesanteur et de la légèreté, lorsque la même sensation lui dit que le même corps est pesant ou léger? — De pareils témoignages doivent sembler bien étranges à l'âme, et demandent

un sérieux examen de sa part. — Ce n'est donc pas sans raison que l'âme, appelant alors à son secours l'entendement et la réflexion, tâche d'examiner si chacun de ces témoignages porte sur une seule chose ou sur deux. — Non, sans doute. — Et si elle juge que ce sont deux choses, chacune d'elles lui paraîtra une et distincte de l'autre. — Oui. — Si donc chacune d'elles lui paraît une, et l'une et l'autre deux, elle les concevra toutes deux à part; car si elle les concevait comme n'étant pas séparées, ce ne serait plus la conception de deux choses, mais d'une seule. — Fort bien.

— La vue, disions-nous, aperçoit la grandeur et la petitesse, non comme des choses séparées, mais comme des choses confondues ensemble : n'est-ce pas? — Oui. — Et pour démêler cette sensation confuse, l'entendement, faisant le contraire de la vue, est contraint de considérer la grandeur et la petitesse, non plus confondues, mais distinctes l'une de l'autre. — Cela est vrai. — Ainsi, voilà ce qui nous fait naître la pensée de nous demander à nous-mêmes ce que c'est que grandeur et petitesse. — Oui. — C'est aussi pour cela que nous avons distingué quelque chose de visible, et quelque chose d'intelligible. — Fort bien. — Voilà ce que je voulais te faire entendre, lorsque je disais que, parmi les objets sensibles, les uns excitent l'âme à la réflexion, désignant par là ceux qui produisent à la fois deux sensations contraires; les autres n'invitent point l'esprit à réfléchir, parce qu'ils ne font naître qu'une sensation. — Je comprends à présent, et je pense comme toi.

— En laquelle de ces deux classes ranges-tu le nombre et l'unité? — Je n'en sais rien. — Juges-en par ce que nous venons de dire. Si nous obtenons une connaissance suffisante de l'unité par la vue ou par quelque autre sens, cette connaissance ne saurait nous diriger vers la contemplation de l'essence, comme nous disions tout à l'heure du doigt. Mais si la vue nous offre toujours dans l'unité quelque contradiction, de sorte qu'elle ne nous paraît pas plus une unité qu'un assemblage d'unités, il est alors besoin d'un juge qui décide; l'âme, embarrassée, réveille en elle l'entendement, et se trouve contrainte de faire des recherches, et de se demander à elle-même ce que c'est que l'unité. C'est dans ce cas que la connaissance de l'unité est une de celles qui élèvent l'âme, et la tournent vers la contemplation de l'être. — Mais la vue de l'unité produit en nous l'effet dont tu parles : car nous voyons en même temps la même chose une et multiple jusqu'à l'infini. — Ce qui arrive à l'unité n'arrive-t-il pas aussi à tout nombre, quel qu'il soit? — Sans doute. — Or, l'arithmétique et la science du calcul ont pour objet le nombre. — Oui. — Elles conduisent par conséquent l'une et l'autre à la connaissance de la vérité. — Parfaitement bien.

— Voilà donc déjà deux sciences que nous cherchons. En effet, elles sont nécessaires au guerrier pour bien disposer une armée; au philosophe, pour sortir de ce qui naît et meurt, et pour s'élever jusqu'à l'essence même des choses, car il n'y aurait jamais sans cela de vrai arithméticien. — Tu as raison. — Mais celui à qui nous confions la garde de notre État est tout à la fois guerrier et philosophe. — Oui. — Faisons donc une loi à ceux qui sont destinés chez nous à remplir les premières places, de s'appliquer à la science du calcul, de l'étudier, non pas superficiellement, mais jusqu'à ce que, par le moyen de la pure intelligence, ils soient parvenus à connaître l'essence des nombres, non pour faire servir cette science, comme les marchands et les négociants, aux ventes et aux achats, mais pour l'appliquer aux besoins de la guerre, et faciliter à l'âme la route qui doit la conduire de la sphère des choses périssables à la contemplation de la vérité et de l'être. — Fort bien.

— J'aperçois maintenant combien cette science du calcul est belle en soi, et combien elle est utile au dessein que nous nous proposons, lorsqu'on l'étudie pour elle-même, et non pour en faire un négoce. — Qu'admires-tu donc si fort en elle? — La vertu qu'elle a d'élever l'âme, ainsi que nous venons de le dire, en l'obligeant à raisonner sur les nombres tels qu'ils sont en eux-mêmes, sans jamais souffrir que ses calculs roulent sur des nombres visibles et palpables. Tu sais sans doute ce que font ceux qui sont versés dans cette science. Si tu essayes en leur présence de diviser l'unité proprement dite, ils se moquent de toi, et ne t'écoutent pas; mais si tu la divises, ils la mul-

tiplient d'autant, craignant que l'unité ne paraisse point ce qu'elle est, c'est-à-dire, une, mais un assemblage de parties. — Tu as raison. — Et si on leur demande : « De quel nombre parlez-vous? Où sont ces unités telles que vous les supposez, parfaitement égales entre elles, sans qu'il y ait la moindre différence, et qui ne sont point composées de parties? » Mon cher Glaucon, que crois-tu qu'ils répondent? — Je crois qu'ils répondraient qu'ils parlent de ces nombres qui ne tombent pas sous les sens, et qu'on ne peut saisir autrement que par la pensée. — Ainsi, tu vois, mon cher ami, que nous ne pouvons absolument nous passer de cette science, puisqu'il est évident qu'elle oblige l'âme à se servir de l'entendement pour connaître la vérité.— Il est certain qu'elle est merveilleusement propre à produire cet effet. — As-tu aussi observé que ceux qui sont nés calculateurs, ayant l'esprit de combinaison, ont beaucoup de facilité pour presque toutes les sciences, et que même les esprits pesants, lorsqu'ils se sont exercés et rompus au calcul, en retirent au moins cet avantage d'acquérir plus de facilité et de pénétration? — La chose est ainsi. — Au reste, il te serait difficile de trouver beaucoup de sciences qui coûtent plus à apprendre et à approfondir que celle-là. — Je le crois. — Ainsi, par toutes ces raisons, nous ne devons pas la négliger ; mais il faut y appliquer de bonne heure ceux qui seront nés avec un excellent naturel. — J'y consens.

— Nous l'adoptons donc. Voyons si cette autre science qui s'y rattache nous convient ou non. — Quelle est-elle? ne serait-ce point la géométrie? — Elle-même. — Il est évident qu'elle nous convient, du moins en tant qu'elle a rapport aux opérations de la guerre. Car, toutes choses égales, un géomètre s'entendra mieux qu'un autre à asseoir un camp, à prendre des places fortes, à resserrer ou à étendre une armée, et à lui faire faire toutes les évolutions qui sont d'usage dans une action, ou dans une marche. — A te dire le vrai, il n'est pas besoin pour cela de beaucoup de géométrie et de calcul. Il faut voir si la plus haute partie de cette science tend à rendre plus facile à l'esprit la contemplation de l'idée du bien. Car c'est là, disons-nous, le résultat des sciences, qui obligent l'âme à se tourner vers le lieu où est cet être le plus heureux de tous les êtres, que l'âme doit s'efforcer de contempler de toute manière. — Tu as raison. — Si donc la géométrie porte l'âme à contempler l'essence des choses, elle nous convient : si elle s'arrête à leurs accidents, elle ne nous convient pas. — Sans doute. — Or, aucun de ceux qui ont la moindre teinture de géométrie ne nous contestera que le but de cette science est directement contraire au langage que tiennent ceux qui la traitent. — Comment cela? — Leur langage est fort plaisant, quoiqu'ils ne puissent s'empêcher d'en user. Ils parlent de *carrer*, de *prolonger*, d'*ajouter*, et ainsi du reste, comme s'ils opéraient réellement, et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique ; tandis que cette science n'a tout entière d'autre objet que la connaissance. — Cela est vrai. — Conviens encore d'une chose. — De quoi? — Qu'elle a pour objet la connaissance de ce qui est toujours, et non de ce qui naît et périt. — Je n'ai pas de peine à en convenir ; car la géométrie a pour objet la connaissance de ce qui est toujours. — Par conséquent, elle attire l'âme vers la vérité, elle forme en elle l'esprit philosophique, en l'obligeant à porter en haut ses regards, au lieu de les abaisser, comme on le fait, sur les choses d'ici-bas. — Rien n'est plus certain. — Nous ordonnerons donc très-expressément aux citoyens de notre État de ne point négliger l'étude de la géométrie ; d'autant plus que, outre cet avantage principal, elle en a encore d'autres qui ne sont pas à mépriser. — Quels sont-ils? — D'abord ceux dont tu as parlé et qui regardent la guerre. De plus, elle donne à l'esprit de la facilité pour les autres sciences ; aussi voyons-nous qu'il y a à cet égard une différence du tout au tout entre celui qui est versé dans la géométrie et celui qui ne l'est point. — La différence est très-grande en effet. — Nous ferons donc apprendre encore cette science à nos jeunes élèves. — Je le veux bien.

— L'astronomie sera-t-elle la troisième science? Que t'en semble? — J'en suis fort d'avis : d'autant plus qu'il n'est pas moins nécessaire au guerrier, qu'au laboureur et au pilote, d'avoir une exacte connaissance des saisons, des mois et des années. — Tu es vraiment trop bon. Il semble que tu craignes que le vulgaire ne te reproche de faire entrer des sciences inu-

tiles dans ton plan d'éducation. Les sciences dont nous parlons ont un avantage considérable, mais que peu de gens sauront apprécier : c'est de purifier, de ranimer un organe de l'âme, éteint et aveuglé par les autres occupations de la vie ; organe dont la conservation nous importe mille fois plus que celle des yeux du corps, puisque c'est par lui seul qu'on aperçoit la vérité. Quand tu diras cela, ceux qui pensent comme nous sur ce point t'applaudiront ; mais ne t'attends pas au suffrage de ceux qui n'ont jamais fait ces réflexions, et qui ne voient dans ces sciences d'autre utilité que celle dont tu as parlé. Or, vois à présent pour qui tu parles. A moins que ce ne soit ni pour les uns ni pour les autres, mais pour toi-même que tu raisonnes, bien que tu sois dans la disposition de ne point envier aux autres l'utilité qu'ils pourront retirer de tes paroles. — Il est vrai que c'est principalement pour moi que j'aime à interroger et à répondre.

—Si cela est, revenons sur nos pas, car nous n'avons pas pris la science qui suit immédiatement la géométrie. — Comment avons-nous donc fait ? — Des surfaces, nous avons passé aux solides en mouvement, avant de nous occuper des solides en eux-mêmes. L'ordre exigeait qu'après ce qui est composé de deux dimensions, nous prissions les solides qui en ont trois, c'est-à-dire le cube et tout ce qui a de la profondeur. — Cela est vrai. Mais il me semble, Socrate, qu'on n'a encore fait en ce genre aucune découverte ?—Cela vient de deux causes. La première est qu'aucun État ne fait assez de cas de ces découvertes, et qu'on y travaille faiblement parce qu'elles sont pénibles. La seconde est que ceux qui s'y appliquent auraient besoin d'un guide, sans lequel leurs recherches seront inutiles. Or, il est difficile d'en trouver un bon ; et quand on en trouverait un, dans l'état présent des choses, ceux qui s'occupent de ces recherches ont trop de présomption pour vouloir lui obéir. Mais si un État présidait à ces travaux, et qu'il en fît quelque estime, les individus se prêteraient à ses vues, et, grâce à des efforts concertés et soutenus, on ne tarderait pas à découvrir la vérité : puisque aujourd'hui même, malgré le mépris qu'on fait de cette science, et quoique le petit nombre de ceux qui s'y livrent n'en comprennent pas toute l'utilité, néanmoins la seule force du charme qu'elle exerce triomphe de tous les obstacles, et chaque jour elle fait de nouveaux progrès. Il n'est donc point étonnant qu'elle soit arrivée au point où nous la voyons. — Je conviens qu'il n'est point d'étude plus attrayante que celle-là. Mais explique-moi, je te prie, ce que tu disais tout à l'heure. Tu mettais d'abord la géométrie ou la science des surfaces ? — Oui. — Et l'astronomie immédiatement après. Ensuite, tu es revenu sur tes pas. — C'est qu'en voulant trop me hâter, je recule au lieu d'avancer. Je devais, après la géométrie, parler de la formation des solides ; mais voyant qu'on n'a encore rien découvert sur cette matière, je l'ai laissée de côté pour passer à l'astronomie, c'est-à-dire aux solides en mouvement. — Fort bien. — Mettons donc l'astronomie à la quatrième place, en supposant la science des solides découverte, du moment qu'un État s'en occupera. — C'est en effet très-probable. Mais comme tu m'as reproché d'avoir fait un éloge maladroit de l'astronomie, je vais la louer d'une manière conforme à tes idées. Il est, ce me semble, évident pour tout le monde, qu'elle oblige l'âme à regarder en haut, et à passer des choses de la terre à la contemplation de celles du ciel. — Cela est peut-être évident pour tout autre que pour moi, car je n'en juge pas tout à fait de même. — Comment en juges-tu ? — Je pense que de la manière dont l'étudient ceux qui l'érigent en philosophie, elle fait regarder en bas.—Que veux-tu dire ?

— Il me semble que tu te formes une idée bien singulière de ce que j'appelle la connaissance des choses d'en haut. Tu crois donc que si quelqu'un distinguait quelque chose en considérant de bas en haut les ornements d'un plafond, il regarderait des yeux de l'âme et non de ceux du corps ? Peut-être as-tu raison et me trompé-je grossièrement. Pour moi, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder l'âme en haut, que celle qui a pour objet ce qui est et ce qu'on ne voit pas, acquît-on cette science en regardant enhaut, la bouche béante, ou en baissant la tête et fermant à demi les yeux ; tandis que si quelqu'un regarde en haut, la bouche béante, pour apprendre quelque chose de sensible, je ne dirai même pas qu'il apprend quelque

chose, parce que rien de sensible n'est l'objet de la science : ni que son âme regarde en haut, mais en bas, quand même il serait couché à la renverse sur la terre ou sur la mer. — Tu as raison de me reprendre : je n'ai que ce que je mérite. Mais dis-moi ce que tu blâmes dans la manière dont on étudie aujourd'hui l'astronomie, et quel changement il faudrait y faire pour la rendre utile à notre dessein. — Le voici. Qu'on admire la beauté et l'ordre des astres dont le ciel est orné, rien de mieux ; mais comme après tout ce sont des objets sensibles, je veux qu'on mette leur beauté fort au-dessous de la beauté véritable que produisent la vitesse et la lenteur réelles dans leurs rapports mutuels et dans les mouvements qu'ils communiquent aux astres, selon le vrai nombre et toutes les vraies figures. Or, ces choses échappent à la vue, et ne peuvent se saisir que par l'entendement et la pensée : crois-tu le contraire ? — Nullement.

— Je veux donc que la beauté du ciel visible ne soit que l'image du ciel intelligible, et nous serve comme serviraient à un géomètre des figures exécutées par Dédale, ou par tout autre sculpteur ou peintre. Il ne pourrait s'empêcher de les regarder comme des chefs-d'œuvre d'art : mais il croirait en même temps que ce serait une chose ridicule de les étudier sérieusement, dans l'espérance d'y découvrir la vérité touchant le rapport d'égalité, celui du tout à sa moitié, ou quelque autre rapport que ce soit. — Aurait-il tort de trouver cela ridicule ? — Le véritable astronome n'aura-t-il pas la même pensée en considérant les révolutions célestes ? Il croira sans doute que celui qui a fait le ciel a donné à son ouvrage la beauté que l'artiste humain a donnée au sien. Mais n'es-tu pas persuadé qu'il prendra pour une extravagance de s'imaginer que les rapports du jour à la nuit, des jours aux mois, des mois aux années, enfin des révolutions des astres entre elles ou avec celles du soleil, soient toujours les mêmes et ne changent jamais, lorsqu'il ne s'agit que de phénomènes matériels et visibles, et de chercher par tous les moyens à découvrir la vérité même en tout cela ? — A présent que je t'entends, la chose me semble ainsi. — Nous nous servirons donc des astres dans l'étude de l'astronomie, comme on se sert des figures en géométrie, sans nous arrêter à ce qui se passe dans le ciel, si nous voulons devenir de vrais astronomes, et tirer quelque utilité de la partie intelligente de notre âme, qui sans cela nous sera inutile. — Tu rends par là l'étude de l'astronomie beaucoup plus difficile qu'elle ne l'est aujourd'hui. — Je pense que nous prescrirons la même méthode à l'égard des autres sciences. Autrement, de quel avantage seraient nos lois ? Mais pourrais-tu me rappeler encore quelque science qui puisse servir à notre dessein ? — Il ne m'en vient maintenant aucune à l'esprit.

— Cependant, le mouvement, à ce qu'il me semble, ne présente pas qu'une seule forme ; il en a plusieurs. Un savant pourrait peut-être les nommer toutes. Pour nous, nous ne nommerons que les deux que nous connaissons. — Quelles sont-elles ? — L'astronomie est la première : l'autre est celle qui lui répond. — Quelle est cette autre ? — Il semble que les oreilles ont été faites pour les mouvements harmoniques, les yeux pour les mouvements astronomiques ; et que ces deux sciences, l'astronomie et la musique, sont sœurs, disent les pythagoriciens, et nous après eux : n'est-ce pas ? — Oui. — Comme la question est grave, nous adopterons leur opinion sur ce point, et sur d'autres encore, s'il y a lieu, en observant néanmoins avec soin notre maxime. — Quelle maxime ? — De veiller à ce qu'on ne fasse point faire à nos élèves d'études en ce genre, qui demeureraient imparfaites et n'aboutiraient pas au terme où doivent aboutir toutes nos connaissances, comme nous le disions tout à l'heure au sujet de l'astronomie. Ne sais-tu pas que la musique, aujourd'hui, n'est pas mieux traitée que sa sœur ? On borne cette science à la mesure des tons et des accords sensibles : travail aussi inutile que celui des astronomes.

— Il est vrai que rien n'est plus plaisant. Nos musiciens parlent sans cesse de nuances diatoniques ; ils tendent l'oreille, comme pour surprendre les sons au passage : les uns disent qu'ils entendent un son mitoyen entre deux tons, et que ce son est le plus petit intervalle qui les sépare ; les autres soutiennent, au contraire, que ces deux tons sont parfaitement semblables ; tous préfèrent le jugement de l'oreille à celui de l'esprit. — Tu parles de ces braves musiciens qui ne laissent aucun repos

aux cordes, qui les mettent à la question et les tourmentent au moyen des chevilles. Je pourrais pousser plus loin cette description, parler des coups d'archet qu'ils leur donnent, et des accusations dont ils les chargent sur leur obstination à refuser certains sons ou à en donner qu'on ne leur demande pas. Mais je la laisse, et je déclare que ce n'est point d'eux que je veux parler, mais de ceux que nous nous sommes proposé d'interroger sur l'harmonie. Ceux-ci, du moins, font la même chose que les astronomes : ils cherchent de quels nombres résultent les accords qui frappent l'oreille; mais ils ne vont pas jusqu'à ne voir dans ces accords qu'un moyen pour découvrir quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas; ni d'où vient entre eux cette différence.— Cette recherche serait vraiment sublime. — Elle conduit à la découverte du beau et du bon; mais si l'on s'y livre dans un autre but, elle ne servira de rien. — Je le crois.

— Je pense en effet que si l'étude de toutes les sciences dont nous venons de parler avait pour but de faire connaître les rapports intimes et généraux qu'elles ont entre elles, cette étude alors serait d'un grand secours pour la fin que nous nous proposons, sinon elle ne vaudrait pas la peine qu'on s'y livrât. — Je suis de ton sentiment : mais, Socrate, ce travail sera bien long et bien pénible. — Que veux-tu dire? Ce n'est encore là que le prélude. Ne sais-tu pas que tout ceci n'est qu'une sorte de prélude de l'air qu'il nous faut apprendre? En effet, tous ceux qui sont versés dans ces sciences sont-ils dialecticiens, à ton avis? — Non, certes : je n'en ai trouvé qu'un très-petit nombre.—Mais quoi, si l'on n'est pas en état de donner ou d'entendre la raison de chaque chose, crois-tu qu'on puisse jamais bien connaître ce que nous avons dit qu'il fallait savoir? — Je ne le crois pas.

—Nous voilà enfin parvenus, mon cher Glaucon, à l'air même dont je viens de parler, c'est-à-dire à la dialectique. Cette science, toute spirituelle qu'elle est, peut être représentée par l'organe de la vue, qui, comme nous l'avons montré, s'élève graduellement du spectacle des animaux à celui des astres, et enfin à la contemplation du soleil même. Ainsi, celui qui s'applique à la dialectique, s'interdisant absolument l'usage des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses; et s'il continue ses recherches jusqu'à ce qu'il ait saisi par la pensée l'essence du bien, il est arrivé au terme des connaissances intellectuelles, comme celui qui voit le soleil est parvenu au terme de la connaissance des choses visibles. — Cela est vrai. — N'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique? — Sans doute. — Rappelle-toi l'homme de la caverne : il commence par être délivré de ses chaînes; puis, laissant les ombres, il se tourne vers les figures artificielles et vers le feu qui les éclaire. Enfin, il sort de ce lieu souterrain pour s'élever jusqu'aux lieux qu'éclaire le soleil; et parce que ses yeux faibles et éblouis ne peuvent se porter d'abord ni sur les animaux, ni sur les plantes, ni sur le soleil, il a recours à leurs images peintes dans les eaux, et à leurs ombres; mais ces ombres appartiennent à des êtres réels et non point à des objets artificiels comme dans la caverne, et elles ne sont point formées par cette lumière que notre prisonnier prenait pour le soleil. L'étude des sciences dont nous avons parlé produit le même effet. Elle élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres; comme, dans l'autre cas, le plus perçant des organes du corps s'élève à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans le monde matériel et visible.

— Je tombe d'accord sur ce que tu dis. Cependant, sous un certain jour, la chose me paraît difficile à croire : sous un autre jour, elle me paraît difficile à rejeter. Mais comme ce n'est pas la seule fois que nous parlerons de ce sujet, et que nous y reviendrons souvent dans la suite, supposons que cela est ainsi : venons maintenant à notre air, et étudions-le avec autant de soin que le prélude. Dis nous donc en quoi consiste la dialectique, en combien d'espèces elle se divise, et par quels chemins on y parvient. Car il y a apparence que le terme où ces chemins aboutissent est le repos de l'âme et la fin de son voyage. — Tu ne pourrais point me suivre jusque-là, mon cher Glaucon : car, pour moi, la bonne volonté ne me manquerait pas; ce ne serait plus l'image du bien que je te ferais voir, mais le bien lui-même; du moins c'est ma pensée. Au reste, que ce soit le bien lui-même, ou non, ce n'est pas encore la ques-

tion; mais ce qu'il s'agit de prouver, c'est qu'il existe quelque chose de semblable : n'est-ce pas? — Oui. — Et que la dialectique seule peut le découvrir à un esprit exercé dans les sciences qui servent de préparation à celle-là ; la chose étant impossible par toute autre voie.— C'est bien là ce qu'il s'agit de prouver. — Au moins, il est un point que personne ne nous contestera; c'est que cette méthode est la seule qui essaye de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose: car, d'abord, la plupart des arts ne s'occupent que des opinions des hommes et de leurs goûts, de production et de fabrication, ou même seulement de l'entretien des produits de la nature ou de l'art. Quant aux autres arts, tels que la géométrie et les autres sciences du même ordre, qui, selon nous, ont quelque commerce avec ce qui est, nous voyons que la connaissance qu'ils ont de l'être ressemble à un songe; qu'il leur sera toujours impossible de le voir de cette vue claire qui distingue la veille du rêve, tant qu'ils ne s'élèveront pas au-dessus de leurs hypothèses, faute de pouvoir en rendre raison. Quel moyen en effet de donner le nom de science à des démonstrations fondées sur des principes incertains, et sur lesquels néanmoins portent les conclusions et les propositions intermédiaires? — Il n'y a pas moyen.

— Il n'y a donc que la méthode dialectique qui, laissant là les hypothèses, remonte au principe pour l'asseoir fermement, tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est plongé, et l'élève en haut avec le secours et par le ministère des arts dont nous avons parlé. Nous les avons appelés plusieurs fois du nom de *sciences* pour nous conformer à l'usage; mais il faudrait leur donner un autre nom, qui tînt le milieu entre l'obscurité de l'opinion et l'évidence de la science : nous nous sommes servis plus haut du nom de *connaissance raisonnée.* Mais nous avons, ce me semble, des choses trop importantes à examiner pour nous arrêter à une dispute de noms. — Tu as raison. — Mon avis est donc que nous continuions d'appeler *science* la première et la plus parfaite manière de connaître; *connaissance raisonnée* la seconde, *foi* la troisième, *conjecture* la quatrième, comprenant les deux dernières sous le nom d'*opinion*, et les deux premières sous celui d'*intelligence :* de sorte que ce qui naît soit l'objet de l'opinion, et ce qui est, celui de l'intelligence; et que l'intelligence soit à l'opinion, la science à foi, la connaissance raisonnée à la conjecture, ce que l'essence est à ce qui naît. Laissons pour le présent, mon cher Glaucon, l'examen des raisons qui fondent cette analogie, ainsi que la manière de diviser en deux espèces le genre d'objets qui tombe sous l'opinion, et celui qui appartient à l'intelligence, pour ne pas nous jeter dans des discussions plus longues que toutes celles dont nous sommes sortis. — Autant que j'ai pu te suivre, j'adhère à toutes les autres choses que tu as dites.

— N'appelles-tu pas dialecticien celui qui connaît la raison de l'essence de chaque chose? Et ne dis-tu pas d'un homme qu'il n'a pas l'intelligence d'une chose, lorsqu'il ne peut en rendre raison ni à lui-même ni aux autres?— Comment pourrais-je ne le pas dire? — Raisonnons de la même manière à l'égard du bien. Ne diras-tu pas d'un homme qui ne peut séparer par l'entendement l'idée du bien de toutes les autres, ni en donner une définition précise, ni vaincre toutes les objections comme un homme de cœur dans un combat, ni démontrer cette idée d'une façon réelle, en renversant tous les obstacles par un raisonnement irrésistible; encore un coup, nodiras-tu pas de lui qu'il ne connaît ni le bien par essence, ni aucun autre bien : que s'il saisit quelque fantôme de bien, ce n'est point par la science, mais par l'opinion qu'il le saisit; que sa vie se passe dans un profond sommeil accompagné de songes, et dont il ne se réveillera pas avant de descendre aux enfers pour y dormir d'un sommeil parfait? — Oui, certes, je le dirai. — Mais si tu te trouvais un jour chargé en effet de l'éducation de ces mêmes élèves, que tu formes ici par manière de discours, tu ne les mettrais pas sans doute à la tête de l'État avec un plein pouvoir de disposer des plus grandes affaires, si leurs pensées étaient pour eux ce que sont en géométrie les lignes irrationnelles[1], et qu'ils ne pussent en rendre raison davantage? — Non, assurément. — Tu leur prescriras donc de s'appliquer spécialement à la science d'interroger et de répondre de la manière la

[1] EUCLIDE, liv. X, lignes incommensurables.

plus savante possible. — Oui, je le leur prescrirai avec toi. — Ainsi tu juges que la dialectique est, pour ainsi parler, le faîte et le comble des autres sciences, qu'il n'en est aucune qu'on doive placer au-dessus d'elle, et qu'elle ferme la série des sciences qu'il importe d'apprendre. — Oui.

— Il te reste par conséquent à régler qui sont ceux à qui nous ferons part de ces sciences, et de quelle manière nous les leur enseignerons. — Cela est évident. — Te rappelles-tu quel est le caractère de ceux que nous avons choisis pour gouverner? — Oui. — Toi-même tu pensais que nous devions choisir des hommes de cette trempe, et qu'il fallait préférer ceux qui sont les plus fermes, les plus vaillants, et, s'il se pouvait, les plus beaux : mais ces avantages corporels et la noblesse des sentiments ne suffisent pas; il est encore nécessaire qu'ils aient des dispositions convenables à l'éducation que nous voulons leur donner. — Quelles sont ces dispositions? — La sagacité nécessaire pour l'étude des sciences, et la facilité à apprendre; car l'âme est bien plus vite rebutée par les difficultés des sciences abstraites que par les difficultés de la gymnastique, parce que la peine n'est que pour elle seule, et que le corps ne la partage point. — Cela est vrai. — Il faut de plus qu'ils aient de la mémoire, de la volonté, qu'ils aiment le travail, et toute espèce de travail sans distinction; autrement, comment crois-tu qu'ils consentent à allier ensemble tant d'exercices du corps, tant de réflexions et de travaux de l'esprit? — Jamais ils n'y consentiront, s'ils ne sont nés avec le plus heureux naturel.

— La faute que l'on commet aujourd'hui, et c'est elle qui a fait tant de tort à la philosophie, vient, comme nous avons dit plus haut, de ce qu'on n'a point assez d'égards à la dignité de cette science : elle n'est point faite pour des esprits faux et bâtards, mais pour des âmes franches et vraies. — Comment l'entends-tu? — D'abord, ceux qui veulent s'y appliquer doivent être à l'abri de tout reproche en ce qui concerne l'amour du travail. Il ne faut pas qu'ils soient en partie laborieux, en partie indolents; ce qui arrive lorsqu'un jeune homme, rempli d'ardeur pour le gymnase, pour la chasse, pour tous les exercices du corps, n'a d'ailleurs aucun goût pour tout ce qui est étude, conversations, recherches scientifiques, et qu'il craint ces sortes de travaux. J'en dis autant de celui qui est d'un caractère opposé. — Rien n'est plus vrai. — Ne mettrons-nous pas encore au rang des naturels imparfaits par rapport à l'étude de la vérité les âmes qui, détestant le mensonge volontaire, et ne pouvant le souffrir sans répugnance dans elles-mêmes, ni sans indignation dans les autres, n'ont pas la même horreur pour le mensonge involontaire, ne se déplaisent pas à leurs propres yeux lorsqu'elles sont convaincues d'ignorance, et s'y vautrent avec la même complaisance qu'un pourceau dans la fange? — Oui, sans doute. — Il ne faut pas apporter une moindre attention à discerner les naturels francs d'avec les naturels bâtards, à l'égard de la tempérance, de la force, de la grandeur d'âme et des autres vertus. Faute de savoir les distinguer, les particuliers et les États commettent leurs intérêts, ceux-ci à des magistrats, ceux-là à des amis faux et imparfaits. — Cela n'est que trop ordinaire.

— Prenons donc toutes nos mesures pour faire un bon choix; parce que, si nous n'appliquons à des études et à des exercices de cette importance que des sujets auxquels il ne manque rien, ni du côté du corps ni du côté de l'âme, la justice elle-même n'aura nul reproche à nous faire; notre État et nos lois se maintiendront; mais si nous appliquons à ces travaux des sujets indignes, le contraire arrivera, et nous couvrirons la philosophie d'un ridicule encore plus grand. — Ce serait une tache honteuse pour nous. — Sans doute; mais je ne m'aperçois pas que j'apprête moi-même ici à rire à mes dépens. — En quoi donc? — J'oublie que tout ceci n'est qu'un projet en l'air, et je parle avec autant de véhémence que si la chose s'exécutait sous mes yeux. Ce qui m'a si fort échauffé, c'est qu'en parlant j'ai jeté les yeux sur la philosophie; et, en la voyant traitée avec le dernier mépris, je n'ai pu m'empêcher d'en témoigner mon indignation contre ceux qui l'outragent. — Ton auditeur ne trouve pas que tu aies dit rien de trop fort. — L'orateur n'en juge pas de même. Quoi qu'il en soit, n'oublions pas que notre premier choix tombait sur des vieillards, et qu'ici un pareil choix

ne serait pas de saison; car il n'en faut pas croire Solon lorsqu'il dit qu'*un vieillard peut apprendre beaucoup de choses.* Il serait plutôt en état de courir : non, tous les grands travaux sont pour la jeunesse. — Cela est certain.

— C'est donc dès l'âge le plus tendre qu'il faut appliquer nos élèves à l'étude de l'arithmétique, de la géométrie et des autres sciences qui servent de préparation à la dialectique; mais il faut bannir des formes de l'enseignement tout ce qui pourrait sentir la gêne et la contrainte. — Pour quelle raison? — Parce qu'un esprit libre ne doit rien apprendre en esclave. Que les exercices du corps soient forcés ou volontaires, le corps n'en tire pas pour cela moins d'avantage; mais les leçons qu'on fait entrer de force dans l'âme n'y demeurent pas. — Cela est vrai. — N'use donc pas de violence envers les enfants dans les leçons que tu leur donnes : fais plutôt en sorte qu'ils s'instruisent en jouant; par là tu seras plus à portée de connaître les dispositions de chacun. — Ce que tu dis me paraît très-sensé. — Te souvient-il aussi de ce que nous disions plus haut, qu'il fallait mener les enfants à la guerre sur des chevaux, les rendre spectateurs du combat, les approcher même de la mêlée lorsqu'on le pourra sans danger, et leur faire en quelque sorte goûter du sang, comme on fait aux jeunes chiens de meute? — Je m'en souviens. — Tu mettras à part ceux qui auront montré plus de patience dans les travaux, plus de courage dans les dangers, et plus d'ardeur pour les sciences. — A quel âge? — Lorsqu'ils auront fini leurs cours d'exercices gymnastiques; car, pendant tout ce temps, qui sera de deux ou trois ans, il leur est impossible de faire autre chose, rien n'étant plus ennemi des sciences que la fatigue et le sommeil : d'ailleurs, les exercices gymnastiques sont une épreuve à laquelle il est très-important de les soumettre. — Je le pense aussi.

— Après ce temps, lorsqu'ils auront atteint l'âge de vingt ans, tu accorderas à ceux que tu auras choisis des distinctions plus honorables, et tu leur présenteras dans leur ensemble les sciences qu'ils auront étudiées en détail dans l'enfance, afin qu'ils s'accoutument à voir d'un coup d'œil les rapports que les sciences ont entre elles, et à connaître la nature de ce qui est. — Cette méthode d'apprendre est la seule qui puisse affermir en eux les connaissances qu'ils auront acquises. — C'est aussi le moyen le plus sûr de distinguer l'esprit dialecticien de tout autre esprit, car celui qui sait rassembler les objets sous un seul point de vue est né pour la dialectique; les autres n'y sont pas propres. — Je suis du même sentiment. — Après avoir remarqué avec soin les meilleurs esprits dans ce genre, et ceux qui auront montré plus de constance et de fermeté, soit dans l'étude des sciences, soit dans les travaux de la guerre, soit dans les autres épreuves prescrites, lorsqu'ils auront atteint l'âge de trente ans, tu les élèveras à de plus grands honneurs, et tu distingueras, en les appliquant à la dialectique, ceux qui, sans s'aider de leurs yeux ni des autres sens, pourront, par la seule force de la vérité, s'élever jusqu'à la connaissance de l'être; et c'est ici, mon cher Glaucon, qu'il faut apporter les plus grandes précautions. — Pourquoi? — As-tu fait attention au grand mal qui règne de nos jours dans la dialectique? — Quel mal? — Elle est pleine de désordre. — Cela est vrai.

— Crois-tu qu'il y ait en ce désordre rien de surprenant, et n'excuses-tu pas ceux qui s'y laissent aller? — Par où sont-ils excusables? — Il leur arrive la même chose qu'à un enfant supposé, qui, élevé dans le sein d'une famille noble, opulente, au milieu du faste et des flatteurs, s'apercevrait, étant devenu grand, que ceux qui se disent ses parents ne le sont pas, sans pouvoir découvrir ceux qui le sont véritablement. Me dirais-tu bien quels seraient ses sentiments à l'égard de ses flatteurs et de ses parents prétendus, avant qu'il eût connaissance de sa supposition, et après qu'il en serait instruit? Ou veux-tu savoir là-dessus ma pensée? — Je le veux bien. — Je m'imagine qu'il aurait d'abord plus de respect pour son père, sa mère et les autres qu'il regarderait comme ses proches, que pour ses flatteurs; qu'il aurait plus d'empressement à les secourir s'il les voyait dans l'indigence, qu'il serait moins disposé à les maltraiter de paroles ou d'action; en un mot, que, dans les choses essentielles, il leur obéi-

rait plutôt qu'à ses flatteurs pendant tout le temps qu'il ignorerait son état. — Il y a apparence. — Mais à peine aurait-il connu la vérité, qu'aussitôt son respect et ses attentions diminueraient à l'égard de ses parents, et augmenteraient pour ses flatteurs; qu'il s'abandonnerait à ceux-ci avec moins de réserve qu'auparavant, suivant en tout leurs conseils, et vivant avec eux publiquement dans la plus grande familiarité; tandis qu'il ne s'embarrasserait nullement de ce père et de ces parents supposés, à moins qu'il ne fût d'un naturel très-sage. — La chose ne manquerait pas d'arriver comme tu dis; mais comment appliquer ce tableau au désordre dont tu te plains?

— Voici comment: des l'enfance, ne nous élève-t-on pas dans des principes de justice et d'honnêteté, que nous honorons, à qui nous obéissons comme à nos parents? — Cela est vrai. — N'est-il pas aussi des maximes opposées à celles-là? maximes qui ne tendent qu'au plaisir, qui obsèdent notre âme comme autant de flatteurs, qui nous sollicitent vivement, mais qui ne nous persuadent pas, du moins ceux d'entre nous qui sont les plus sages, et qui conservent toujours pour les maximes dans lesquelles on les a élevés le même respect et la même soumission? — Cela est encore vrai. — Maintenant, si l'on vient demander à quelqu'un qui est dans cette disposition d'esprit ce que c'est que l'honnête, et si, après qu'il a répondu conformément à ce qu'il a appris de la bouche du législateur, on réfute sa réponse, on le confond à plusieurs reprises, et on le réduit à douter s'il y a rien qui soit honnête en soi plutôt que déshonnête; si on en fait autant à l'égard du juste, du bon et des autres choses qu'il révérait le plus; quel parti crois-tu qu'il prenne au sujet du respect et de la soumission qu'il doit leur rendre? — C'est une nécessité qu'il les honore et leur obéisse moins que devant. — Mais, lorsqu'il en sera venu à n'avoir plus le même respect pour ces maximes, et à ne plus reconnaître les rapports intimes qu'elles ont avec lui, et qu'il lui sera d'ailleurs impossible de découvrir le vrai par lui-même, se peut-il faire qu'il embrasse d'autres maximes que celles qui le flattent? — Non. — Il deviendra donc rebelle aux lois, de soumis qu'il leur était auparavant. — Sans doute. — Ainsi, tu vois que ceux qui s'appliquent à la dialectique de la manière que je viens de dire doivent tomber dans cet inconvénient, et qu'après tout ils méritent qu'on leur pardonne. — Et, de plus, qu'on les plaigne.

— Or, afin de ne pas exposer nos élèves au même inconvénient, lorsqu'ils seront parvenus à l'âge de trente ans, avant de les appliquer à la dialectique, tu prendras toutes les précautions nécessaires. — Fort bien. — N'est-ce pas d'abord une excellente précaution de leur interdire la dialectique quand ils sont trop jeunes? tu n'ignores pas sans doute que les jeunes gens, lorsqu'ils ont pris les premières leçons de la dialectique, s'en servent comme d'un amusement, et se font un jeu de contredire sans cesse. A l'exemple de ceux qui les ont confondus dans la dispute, ils confondent les autres à leur tour; et, semblables à de jeunes chiens, ils se plaisent à quereller et à déchirer avec le raisonnement tous ceux qui les approchent. — Tu les peins au naturel. — Après beaucoup de disputes, où ils ont été tantôt vainqueurs, tantôt vaincus, ils finissent d'ordinaire par ne plus rien croire de ce qu'ils croyaient auparavant. Par là, ils donnent occasion aux autres de les décrier, eux et la philosophie. — Rien n'est plus vrai. — Dans un âge plus mûr on ne donnera point dans cette manie. On imitera plutôt ceux qui s'entretiennent dans le dessein de découvrir le vrai que ceux qui contredisent pour s'amuser et se divertir. On se fera ainsi une réputation d'homme sage et modéré, et on mettra la profession philosophique dans un degré d'estime où elle n'était point auparavant. — Très-bien.

— C'était encore par manière de précaution que nous disions plus haut qu'il ne fallait admettre aux exercices de la dialectique que des esprits graves et solides; au lieu d'y admettre, comme on fait de nos jours, le premier venu, qui n'a souvent aucune disposition pour cela. — Tu as raison. — Sera-ce assez de donner à la dialectique le double du temps qu'on aura donné à la gymnastique, et de s'y appliquer sans relâche et aussi exclusivement qu'on s'était livré aux exercices du corps? —

Combien d'années, quatre ou six? — Mets-en cinq. Après quoi, tu les feras descendre de nouveau dans la caverne, les obligeant de passer par les emplois militaires et les autres fonctions propres à leur âge, afin qu'ils ne cèdent à personne en expérience. En toutes ces épreuves, tu observeras s'ils demeurent fermes, quoiqu'ils soient tirés et sollicités de tous côtés, ou s'ils se laissent ébranler un peu. — Combien de temps dureront ces épreuves? — Quinze ans. Il sera temps alors de conduire au terme ceux qui à cinquante ans seront sortis purs de ces épreuves, et se seront distingués dans les sciences et dans toute leur conduite; de les contraindre à diriger l'œil de l'âme vers l'être qui éclaire toutes choses, à contempler l'essence du bien et à s'en servir après comme d'un modèle pour régler leurs mœurs, celles de l'État et de chaque citoyen; s'occupant presque toujours de l'étude de la philosophie, mais se chargeant, quand leur tour viendra, du fardeau de l'autorité et de l'administration des affaires dans la seule vue du bien public, et dans la persuasion que c'est moins une place d'honneur qu'un devoir onéreux et indispensable. C'est alors qu'après avoir travaillé sans cesse à former et à laisser à l'État des successeurs dignes de les remplacer, ils pourront passer de cette vie dans les îles fortunées. L'État leur érigera de magnifiques tombeaux; et si l'oracle d'Apollon le trouve bon, on leur fera des sacrifices comme à des génies tutélaires, ou du moins comme à des âmes bienheureuses et divines.

— Socrate, tu viens de nous donner, en sculpteur habile, le modèle d'un magistrat accompli. — Applique aussi ceci aux femmes, mon cher Glaucon. Et ne crois pas que j'aie parlé plutôt pour les hommes que pour celles des femmes qui seront douées d'une aptitude convenable. — Cela doit être, puisque, dans notre système, il faut que tout soit commun entre les deux sexes. — Eh bien! mes amis, m'accordez-vous à présent que notre projet d'État et de gouvernement n'est pas un simple souhait? L'exécution en est difficile, sans doute; mais elle est possible, et elle ne l'est que comme il a été dit: savoir, lorsqu'on verra à la tête des gouvernements un ou plusieurs vrais philosophes, qui, regardant d'un œil de mépris les honneurs qu'on brigue aujourd'hui, persuadés qu'ils ne sont d'aucun prix, n'estimant que le devoir et les honneurs qui en sont la récompense, mettant la justice au-dessus de tout pour l'importance et la nécessité, soumis en tout à ses lois, et s'appliquant à la faire prévaloir, entreprendront la réforme de l'État. — De quelle manière? — Ils relégueront à la campagne tous les citoyens qui seront au-dessus de dix ans; et, ayant soustrait de la sorte les enfants de ces citoyens à l'influence des mœurs actuelles, puisque leurs parents y auront été eux-mêmes soustraits, ils les élèveront conformément à leurs propres mœurs et à leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés ci-dessus. Par ce moyen, ils établiront dans l'État, en peu de temps et sans peine, le gouvernement dont nous avons parlé, et le rendront très-heureux. — Sans contredit. Je crois, Socrate, que tu as trouvé la manière dont notre projet s'exécutera, supposé qu'il s'exécute un jour. — Finissons là notre discours au sujet de cette république et de l'homme qui lui ressemble. Il n'est pas malaisé de juger quel il doit être selon nos principes. — Non, sans doute; et, comme tu dis, cette matière est épuisée. »

LIVRE HUITIÈME.

ARGUMENT.

Platon arrive enfin à cette question toujours présente dans son livre, mais qu'il n'a point encore résolue, savoir : s'il est vrai que le méchant soit heureux sur la terre. Cette question, il veut l'approfondir à la fois dans l'individu et dans les masses, dans la famille et dans l'État. Ainsi la morale trouvera sa place au sommet de la politique, et c'est du tableau vivement tracé des divers gouvernements qui se partagent les peuples, qu'il fera sortir la solution du plus difficile problème que se soit encore proposé la philosophie. Pour accomplir une si grande tâche, Platon établit d'abord qu'il y a cinq espèces de gouvernements et cinq caractères de l'âme qui leur répondent; il examine ensuite les défauts et les qualités de chacun de ces caractères et de chacun de ces gouvernements. C'est dans l'excès de leur principe fondamental, dans l'abus de leur prospérité qu'il trouve le vice qui les tue, ou plutôt l'origine de leurs transformations successives. Ainsi l'aristocratie devient une timarchie par la corruption; la timarchie, qui est le gouvernement des ambitieux, devient une oligarchie par la puissance donnée aux richesses; l'oligarchie devient une démocratie par la pauvreté du plus grand nombre qui se compte et se connait; cette dernière forme de gouvernement sort tout armée de la corruption des riches et de la misère des pauvres; enfin, la démocratie se change en tyrannie par l'excès même de la licence qui enfante toujours un maître. Alors le fils dévore le père, c'est-à-dire que le tyran dévore le peuple. L'État populaire trouve sa perte dans ce qu'il regarde comme son vrai bien, la liberté dégénérée en licence. Ce magnifique développement de la génération et de la transformation des États fait tout le fond de ce livre : il y tient la première place, et cependant il n'en est pas le but; le but est plus élevé et plus grand. Il s'agit en effet d'établir sur des bases inébranlables cette haute vérité morale, dont Platon vient de faire un principe politique, que la justice seule peut donner le bonheur.

« C'est donc une chose reconnue entre nous, mon cher Glaucon, que, dans un État bien gouverné, tout doit être commun, les femmes, les enfants, l'éducation, les exercices qui se rapportent à la paix et à la guerre, et qu'il faut lui donner pour chefs des hommes consommés dans la philosophie et dans la science des armes. — Oui. — Nous sommes convenus aussi qu'après leur institution, les chefs iront avec les guerriers qu'ils commandent, habiter dans des maisons telles que nous avons dit, communes à tous, et où personne n'aura rien en propre. Outre le logement, tu te rappelles peut-être ce que nous avons réglé sur le revenu de ces guerriers. — Oui, je me souviens que nous n'avons pas jugé à propos qu'aucun d'eux eût la propriété de quoi que ce soit, comme les guerriers d'aujourd'hui; mais que, se regardant comme autant d'athlètes destinés à combattre et à veiller pour le bien public, ils devaient pourvoir à leur sûreté et à celle de leurs concitoyens, et recevoir des autres, pour prix de leurs services, ce qui leur était nécessaire chaque année pour leur nourriture. — Bien. Mais, puisque nous avons tout dit sur ce point, rappelons-nous l'endroit où nous en étions, lorsque nous sommes entrés dans cette digression, et reprenons la suite de notre entretien.

— Il est aisé de le faire. Tu semblais avoir épuisé ce qui regarde l'État, et tu concluais à peu près comme tout à l'heure, disant qu'un État, pour être parfait, devait ressembler à celui que tu venais de décrire; que l'homme de bien était celui qui se conduisait d'après les mêmes principes que cet État; quoiqu'il te parût possible de donner de l'un et de l'autre un modèle encore plus achevé [1]. Mais, ajoutais-tu, si cette forme de gouvernement est bonne, toutes les autres sont défectueuses.

[1] Livre IV, vers la fin.

Autant qu'il m'en souvient, tu en comptais quatre espèces, dont il était à propos de faire mention et d'examiner les défauts, en les comparant aux défauts des particuliers dont le caractère répondait à chacune de ces espèces, afin qu'après les avoir considérés avec soin, et nous être assurés du caractère de l'homme de bien et du méchant, nous fussions en état de juger si le premier est le plus heureux, et le second le plus malheureux des hommes, ou si la chose est autrement. Et dans le moment où je te priais de me nommer ces quatre sortes de gouvernements, Adimante et Polémarque nous interrompirent, et t'engagèrent dans la digression qui vient de finir. — Ta mémoire est très-fidèle.

1 — Fais donc comme les athlètes : donne-moi encore la même prise, et réponds à la même question, ce que tu avais dessein de répondre alors. — Si je puis. — Je désire savoir quels sont ces quatre gouvernements dont tu parlais? — Je n'aurai pas de peine à te satisfaire : ils sont très-connus tous quatre. Le premier, et le plus vanté, est celui de Crète et de Lacédémone. Le second, que l'on met aussi au second rang, est l'oligarchie, gouvernement sujet à un grand nombre de maux. Le troisième, entièrement opposé au second et moins estimé, est la démocratie. Vient enfin la tyrannie, qui ne ressemble à aucun des trois autres gouvernements, et qui est la plus grande maladie d'un État. Peux-tu me nommer quelque gouvernement qui ait une forme propre et distinguée de celles-ci? car les souverainetés et les principautés vénales rentrent dans ceux dont j'ai parlé, et on n'en trouve pas moins chez les Barbares que chez les Grecs. — Il y en a en effet d'étranges et en grand nombre. — Tu sais à présent qu'il y a nécessairement autant de caractères d'hommes que d'espèces de gouvernements. Crois-tu, en effet, que les sociétés se forment des chênes et des rochers, et non pas des mœurs de chacun des membres qui les composent, et de la direction que cet ensemble de mœurs imprime à tout le reste? — Les sociétés ne peuvent se former d'ailleurs.

— Ainsi, puisqu'il y a cinq espèces de gouvernements, il doit y avoir cinq caractères de l'âme qui leur répondent. — Sans doute. — Nous avons déjà traité du caractère qui répond à l'aristocratie, et nous avons dit avec raison qu'il est bon et juste. — Oui. — Il nous faut parcourir à présent les caractères vicieux, d'abord celui qui est jaloux et ambitieux, formé sur le modèle du gouvernement de Lacédémone; ensuite les caractères oligarchique, démocratique et tyrannique. Quand nous aurons reconnu quel est le plus injuste de ces caractères, nous l'opposerons au plus juste; et, comparant la justice pure avec l'injustice aussi sans mélange, nous finirons par voir jusqu'à quel point l'une et l'autre nous rendent heureux ou malheureux, et s'il faut nous attacher à l'injustice, suivant le conseil de Thrasymaque, ou nous rendre à la force des raisons qui nous pressent d'embrasser le parti de la justice. — Il faut faire comme tu dis. — Comme nous avons déjà commencé par examiner les mœurs de l'État avant que de passer à celles des particuliers, parce que nous avons cru que cette méthode était la plus lumineuse, n'est-il point à propos que nous continuions de la suivre, et qu'après avoir considéré d'abord le gouvernement ambitieux (car je ne sais quel autre nom lui donner, si ce n'est peut-être celui de *timocratie* ou de *timarchie*), nous passions ensuite à l'homme qui lui ressemble? Nous ferons la même chose à l'égard de l'oligarchie et de l'homme oligarchique. De là, après avoir jeté les yeux sur la démocratie, nous porterons nos regards sur l'homme démocratique. Enfin, nous viendrons au gouvernement tyrannique : nous en examinerons la constitution; après quoi, nous verrons le caractère tyrannique, et nous tâcherons de prononcer avec connaissance de cause sur la question que nous avons entrepris de résoudre. — On ne peut procéder avec plus d'ordre dans cet examen et ce jugement.

— Essayons d'abord d'expliquer de quelle manière se peut faire le passage de l'aristocratie à la timocratie. N'est-il pas vrai, en général, que les changements qui arrivent dans tout gouvernement politique ont leur source dans la partie qui gouverne, lorsqu'il s'élève en elle quelque division; et que, quelque petite qu'on suppose cette partie, tant qu'elle sera d'accord avec elle-même, il est impossible qu'il se fasse dans l'État aucune innovation? — C'est une

chose certaine. — Comment donc un État tel que le nôtre changera-t-il de face? par où la discorde, se glissant entre les guerriers et les chefs, armera-t-elle chacun de ces corps contre l'autre et contre lui-même? Veux-tu qu'à l'imitation d'Homère, nous conjurions les Muses de nous expliquer l'origine de la querelle, et que nous les fassions parler sur un ton tragique et sublime, moitié en badinant avec nous comme avec des enfants, et moitié sérieusement? — Comment? — A peu près ainsi.

« Il est difficile que la constitution d'un État tel que le vôtre s'altère; mais comme tout ce qui naît est soumis à la ruine, ce système de gouvernement, tout excellent qu'il est, ne se maintiendra pas toujours; il se dissoudra, et voici comment. Il y a non-seulement par rapport aux plantes qui naissent dans le sein de la terre, mais encore à l'égard de l'âme et du corps des animaux qui vivent sur sa surface, des retours de fertilité et de stérilité. Ces retours ont lieu quand chaque espèce termine et recommence sa révolution circulaire, laquelle est plus courte ou plus longue, selon que la vie de chaque espèce est plus longue ou plus courte. Vos magistrats, tout habiles qu'ils sont, pourront fort bien ne pas saisir juste par les sens, ou par le calcul, l'instant favorable ou contraire à la propagation de leur espèce. Cet instant leur échappera, et ils donneront des enfants à l'État lorsqu'il n'en faudra pas donner. Pour les générations divines, la révolution est comprise dans un nombre parfait. En ce qui touche les hommes, il y a un nombre géométrique[1] dont la vertu préside aux bonnes et aux mauvaises générations. Ignorant la vertu de ce nombre, vos magistrats feront contracter à contre-temps des mariages d'où naîtront, sous de funestes auspices, des enfants d'un mauvais naturel. Leurs pères choisiront, à la vérité, les meilleurs d'entre eux pour les remplacer; mais, comme ils seront indignes de leur succéder dans leurs dignités, ils n'y seront pas plutôt élevés, qu'ils commenceront par nous négliger en ne faisant pas de la musique le cas qu'il convient d'en faire, puis en négligeant pareillement la gymnastique; d'où il arrivera que l'éducation de vos jeunes gens sera beaucoup moins parfaite. Aussi, les magistrats qui seront choisis parmi eux n'apporteront point assez de précaution pour discerner les races d'or et d'argent, d'airain et de fer, dont parle Hésiode, et qui se trouvent chez vous. Le fer venant donc à se mêler avec l'argent, et l'airain avec l'or, il résultera de ce mélange un défaut de convenance, de régularité et d'harmonie : défaut qui, quelque part qu'il se trouve, engendre toujours la guerre et l'inimitié. » Telle est l'origine de la division partout où elle se déclare. — Et nous dirons que les Muses ne se trompent point. — Comment les Muses pourraient-elles se tromper? — Hé bien! que disent-elles ensuite?

— « La division une fois formée, les deux races de fer et d'airain aspireront à s'enrichir et à acquérir des terres, des maisons, de l'or et de l'argent; tandis que les races d'or et d'argent, riches de leurs propres fonds, et n'étant pas dépourvues, tendront à la vertu et au maintien de la constitution primitive. Après bien des violences et des luttes, les gens de guerre et les magistrats s'accorderont à faire entre eux le partage des terres et des maisons; et ils attacheront comme des esclaves, au soin de leurs terres et de leurs maisons, le reste des citoyens, qu'ils gardaient auparavant comme des hommes libres, comme leurs amis et leurs nourriciers; et eux-mêmes continueront de faire la guerre et de pourvoir à la sûreté commune. » — Il me paraît que cette révolution n'aura point d'autre cause. — Ainsi ce gouvernement tiendra le milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie. — Oui.

— Le changement se fera donc de la manière que j'ai expliquée; mais quelle sera la forme de ce nouveau gouvernement? N'est-il pas évident qu'il retiendra quelque chose de l'ancien; qu'il prendra aussi quelque chose du gouvernement oligarchique, puisqu'il tient le milieu entre l'un et l'autre; enfin qu'il aura quelque chose de propre et de distinctif?—Sans doute. — Il conservera de l'aristocratie le respect pour les magistrats, l'aversion des gens de guerre pour l'agriculture, les arts mécaniques et les autres professions lucratives, la coutume de prendre les repas en commun, et

[1] Nous avons omis, avec tous les traducteurs qui nous ont précédé, la phrase célèbre sur les conditions de ce nombre géométrique. Il paraît impossible d'y trouver un sens raisonnable.

le soin de cultiver les exercices gymnastiques et militaires. — Oui. — Ce qu'il aura de propre sera de craindre d'élever des sages aux premières dignités, parce qu'il ne se formera plus dans son sein des hommes d'une vertu simple et pure, mais des natures mélangées; de choisir plutôt, pour commander, des esprits où la colère domine, et qui sont peu éclairés, plus nés pour la guerre que pour la paix; de faire un grand cas des stratagèmes et des ruses de guerre, et d'avoir toujours les armes à la main. — Oui. — De tels hommes seront avides de richesses, comme dans les États oligarchiques. Adorateurs jaloux de l'or et de l'argent, ils les honoreront dans l'ombre, et les tiendront renfermés dans des coffres particuliers. Eux-mêmes, retranchés dans l'enceinte de leurs maisons, comme dans autant de nids, ils prodigueront les dépenses pour des femmes, et pour qui bon leur semblera. — Cela est très-vrai. — Ils seront donc avares de leur argent, parce qu'ils l'aiment et le possèdent clandestinement, et en même temps prodigues du bien d'autrui, par le désir qu'ils ont de satisfaire leurs passions. Livrés en secret à tous les plaisirs, ils se cacheront de la loi, comme un jeune débauché se cache de son père; et cela grâce à une éducation dont la force et non la persuasion a été le principe, parce qu'on a négligé la véritable Muse, celle qui préside à la dialectique et à la philosophie, et qu'on a préféré la gymnastique à la musique.—Le portrait que tu fais est celui d'un gouvernement mêlé de bien et de mal. — Tu l'as dit. Comme la colère y domine, ce qui s'y fait remarquer pardessus tout, c'est l'ambition et la brigue. — Il est vrai.

— Telles seraient donc l'origine et les mœurs de ce gouvernement. Je n'en ai pas fait une exacte peinture, mais seulement une esquisse, parce que cela suffit à notre dessein, qui est de connaître l'homme juste et le méchant; et que, d'ailleurs, nous nous jetterions dans des détails interminables, si nous voulions décrire avec la dernière exactitude chaque caractère. — Tu as raison. — Quel est l'homme qui répond à ce gouvernement? Comment se forme-t-il, et quel est son caractère? — Je m'imagine, interrompit Adimante, qu'il doit ressembler à Glaucon, du moins pour ce qui est de l'ambition. — Cela peut être, lui dis-je; mais il me semble qu'il en diffère par plusieurs autres endroits. — Par où, s'il te plaît? — Il doit être plus vain et moins adouci par les Muses, quoiqu'il les aime assez. Il écoutera volontiers, mais il n'aura aucun talent pour la parole. Dur envers ses esclaves, sans toutefois les mépriser, comme font ceux qui ont reçu une bonne éducation, il sera doux avec ses égaux, et plein de déférence pour ses supérieurs. Il prétendra aux honneurs et aux dignités, non par l'éloquence ni par aucun des talents du même ordre, mais par les vertus guerrières; par conséquent, il sera passionné pour la chasse et les exercices du gymnase. — Voilà au naturel les mœurs des citoyens de cet État. — Pendant sa jeunesse, il pourra bien n'avoir que du mépris pour les richesses; mais son attachement pour elles croîtra avec l'âge, parce que son caractère le porte à l'avarice, et que sa vertu, destituée de son fidèle gardien, n'est ni pure ni désintéressée. — Quel est ce gardien? — La dialectique tempérée par la musique; elle seule peut conserver la vertu dans un cœur qui la possède. — Tu dis bien. — Tel est le jeune homme ambitieux, image du gouvernement timocratique. — Fort bien.

— Voici à présent de quelle manière il se forme. Il aura pour père un homme de bien, citoyen d'un État mal gouverné, qui fuit les honneurs, les dignités, la magistrature, et tous les embarras que les charges traînent après elles, qui enfin préfère son repos à son élévation. — Quelle est la cause qui donne naissance au caractère de ce jeune homme? — Ce sont les discours de sa mère, qu'il entend à toute heure se plaindre que son mari n'a aucune charge dans l'État; qu'elle en est moins considérée des autres femmes; qu'il n'a point assez d'empressement pour augmenter son bien; qu'il aime mieux souffrir lâchement quelque dommage, que d'avoir un procès ou démêlé avec qui que ce soit; qu'elle s'aperçoit tous les jours que, tout occupé de lui-même, il n'a pour elle que de l'indifférence. Cette mère, outrée d'une pareille conduite, répète sans cesse à son fils que son père est un homme mou et indolent, et cent autres propos semblables que les femmes ont cou-

tume de dire de leurs maris, en ces sortes de rencontres. — Il est vrai qu'alors elles font mille plaintes qui sont tout à fait dans leur caractère. — Tu n'ignores pas, en outre, que des domestiques, pensant faire ainsi preuve de zèle envers le fils de la maison, lui tiennent souvent en secret le même langage. Lorsqu'ils voient, par exemple, qu'un père ne poursuit pas le payement de quelque dette, ou la réparation de quelque injure : « Ne manque pas, disent-ils à son fils, lorsque tu seras grand, de faire valoir tes droits, et sois plus homme que ton père. » Sort-il de la maison, il entend de tous côtés les mêmes discours ; il voit qu'on méprise, qu'on traite d'imbéciles ceux qui ne s'occupent que de ce qui les regarde, tandis qu'on honore et qu'on vante les gens qui se mêlent de ce qui ne les regarde pas. Ce jeune homme, qui entend et voit tout cela ; à qui son père tient d'autre part un langage tout différent, et qui voit que la conduite de son père, à cet égard, est opposée à celle des autres, se sent à la fois tiré de deux côtés : par son père, qui cultive et fortifie la partie raisonnable de son âme, et par les autres, qui enflamment sa colère et ses désirs. Comme son naturel n'est point mauvais de soi, qu'il est seulement sollicité au mal par les méchants qu'il fréquente, il prend le milieu entre les deux partis extrêmes, et laisse prendre tout empire sur son âme à cette partie de lui-même où réside la colère, l'esprit de dispute, et qui tient le milieu entre la raison et les passions ; il devient un homme ambitieux, plein de sentiments hautains et de grands projets. — Il me semble que tu as très-bien expliqué l'origine et le développement de ce caractère. — Nous avons donc la seconde espèce d'homme et de gouvernement. — Oui.

— Ainsi passons en revue, comme dit Eschyle, un autre homme auprès d'un autre État; et pour garder le même ordre, commençons par l'État. — J'y consens. — Le gouvernement qui vient après est, je crois, l'oligarchie. — Qu'entends-tu par oligarchie? — J'entends une forme de gouvernement où le cens décide de la condition de chaque citoyen, où les riches, par conséquent, ont le commandement, auxquels les pauvres n'ont aucune part. — Je comprends. — Ne dirons-nous pas d'abord comment la timarchie se change en oligarchie? — Oui. — Il n'est personne, quelque peu clairvoyant qu'il soit, qui ne voie comment se fait le passage de l'une à l'autre. Comment se fait-il? — Ces richesses, accumulées dans les coffres de chaque particulier, perdent à la fin la timarchie. Leur premier effet est de pousser chaque citoyen à faire des dépenses de luxe pour lui et pour sa femme, et par conséquent à méconnaître et à éluder la loi. — Cela doit être. — Ensuite l'exemple des uns excitant les autres, et les portant à les imiter, en peu de temps la contagion devient universelle. — Cela doit être encore. — Pour soutenir ces dépenses, on se livre de plus en plus à la passion d'amasser ; or, plus le crédit des richesses augmente, plus celui de la vertu diminue. L'or et la vertu ne sont-ils pas, en effet, comme deux poids mis dans une balance, dont l'un ne peut monter que l'autre ne baisse? — Oui. — Par conséquent, la vertu et les gens de bien sont moins estimés dans un État, à proportion qu'on y estime davantage les riches et les richesses. — Cela est évident. — Mais on recherche ce qu'on estime, et on néglige ce qu'on méprise. — Sans doute. — Ainsi, dans la timarchie, les citoyens, d'ambitieux et d'intrigants qu'ils étaient, finissent par devenir avares et cupides. Tous leurs éloges, toute leur admiration est pour les riches ; les charges ne sont que pour eux : c'est assez d'être pauvre pour être méprisé. — Sans contredit.

— Alors, on fixe par une loi les conditions exigibles pour participer au pouvoir oligarchique, et ces conditions se résument dans la quotité du revenu. La quotité requise est plus ou moins considérable, selon que le principe oligarchique est plus ou moins en vigueur ; et il est défendu d'aspirer aux charges à ceux dont le bien ne monte pas au taux marqué. Les riches font passer cette loi par la voie de la force et des armes, ou on l'adopte par la crainte de quelque violence de leur part. N'est-ce pas ainsi que les choses se passent? — Oui. — Voilà donc à peu près comment cette forme de gouvernement s'établit. — Oui; mais quelles sont ses mœurs et les vices que nous lui reprochons? — Le premier est le principe même de cet État. Prends garde, en effet : si, dans le choix du pilote, on avait uniquement égard au cens, et qu'on exclût du

gouvernait le pauvre, malgré sa grande expérience, qu'arriverait-il? — Que les vaisseaux seraient très-mal gouvernés. — N'en serait-il pas de même à l'égard de tout autre gouvernement, quel qu'il soit? — Je le pense. — Faut-il en excepter celui d'un État? — Moins qu'un autre; car c'est de tous les gouvernements le plus difficile et le plus important. — L'oligarchie a donc ce vice capital? — Oui.

— Mais quoi! cet autre vice est-il moins grave? — Quel vice? — Cet État, par sa nature, n'est point un; mais il renferme nécessairement deux États, l'un composé de riches, l'autre de pauvres, qui habitent le même sol, et qui travaillent sans cesse à se détruire les uns les autres. — Non certes; ce vice n'est pas moins grave que le premier. — Ce n'est pas non plus un grand avantage pour ce gouvernement, que l'impuissance où il est de faire la guerre, parce qu'il lui faut, ou bien armer la multitude, et avoir par conséquent plus à craindre d'elle que de l'ennemi; ou ne pas s'en servir, et se présenter au combat avec une armée vraiment oligarchique [1]. Outre cela, les riches refusent par avarice de fournir aux frais de la guerre. — Il s'en faut bien que ce soit un avantage. — De plus, ne vois-tu pas que les mêmes citoyens y sont à la fois laboureurs, guerriers et commerçants? Or, n'avons-nous pas proscrit cette réunion de plusieurs emplois dans les mains d'un seul individu? — Et nous avons eu raison.

— Vois maintenant si le plus grand vice de cette constitution n'est pas celui que je vais dire. — Quel vice? — La liberté qu'on y laisse à chacun de se défaire de son bien, ou d'acquérir celui d'autrui; et à celui qui a vendu son bien, de demeurer dans l'État sans y avoir aucun emploi, ni d'artisan, ni de commerçant, ni de soldat, ni d'autre titre enfin que celui de pauvre et d'indigent? — Tu as raison. — On ne songe pas à empêcher ce désordre dans les gouvernements oligarchiques : car si on le prévenait, les uns n'y posséderaient pas des richesses immenses, tandis que les autres sont réduits à la dernière misère. — Cela est vrai. — Fais encore attention à ceci. Lorsque cet homme, autrefois riche, se ruinait par de folles dépenses, quel avantage l'État en retirait-il? Passait-il donc pour un de ses chefs, ou, en effet, n'en était-il ni chef ni serviteur, et n'y avait-il d'autre emploi que celui de dépenser son bien? — Ce n'était qu'un prodigue, et rien de plus. — Veux-tu que nous disions de cet homme, qu'il est dans l'État ce qu'un frelon est dans une ruche, un fléau? — Je le veux bien, Socrate. — Mais il y a cette différence, mon cher Adimante, que Dieu a fait naître sans aiguillon tous les frelons ailés; au lieu que parmi ces frelons à deux pieds, s'il y en a qui n'ont pas d'aiguillons, d'autres, en revanche, en ont de très-piquants. Ceux qui n'en ont pas vivent et meurent dans l'indigence. Du nombre de ceux qui en ont, sont tous ceux qu'on appelle malfaiteurs. — Rien de plus vrai. — Il est donc manifeste que dans tout État où tu verras des pauvres, il y a des filous cachés, des coupeurs de bourse, des sacriléges et des fripons de toute espèce? — On n'en saurait douter. — Mais dans les gouvernements oligarchiques, n'y a-t-il pas de pauvres? — Presque tous les citoyens le sont, à l'exception des chefs. — Ne sommes-nous point, par conséquent, autorisés à croire qu'il s'y trouve beaucoup de malfaiteurs armés d'aiguillons, que les magistrats surveillent et contiennent par la force? — Oui. — Mais si on nous demande qui les y a fait naître, ne dirons-nous pas que c'est l'ignorance, la mauvaise éducation et le vice intérieur du gouvernement? — Sans doute.

— Tel est donc le caractère de l'État oligarchique, tels sont ses vices; peut-être en a-t-il encore davantage. — Peut-être. — Ainsi se trouve achevé le tableau de ce gouvernement qu'on nomme *oligarchie*, où le cens élève aux différents degrés du pouvoir. Passons à présent à l'homme oligarchique. Voyons comment il se forme et quel est son caractère. — J'y consens. — Le changement de l'esprit timarchique en oligarchique, dans un individu, ne se fait-il pas de cette manière? — De quelle manière? — Le fils veut d'abord imiter son père et marcher sur ses traces; mais ensuite voyant que son père s'est brisé contre l'État, comme un vaisseau contre un écueil; qu'après avoir prodigué ses biens et sa personne,

[1] C'est-à-dire composée des seuls riches, et par conséquent très-peu nombreuse.

soit à la tête des armées ou dans quelque autre grande charge, il est traîné devant les juges, calomnié par des imposteurs, condamné à la mort, à l'exil, à la perte de son honneur ou de ses biens. — Cela est très-ordinaire. — Voyant, dis-je, fondre sur son père tant de malheurs qu'il partage avec lui, dépouillé de son patrimoine, et craignant pour sa propre vie, il précipite cette ambition et ces grands sentiments du trône qu'il leur avait élevé dans son âme; humilié de l'état d'indigence où il se trouve, il ne songe plus qu'à amasser du bien; et, par un travail assidu et des épargnes sordides, il vient à bout de s'enrichir. Ne crois-tu pas qu'alors, sur ce même trône d'où il a chassé l'ambition, il fera monter l'esprit d'avarice et de convoitise, qu'il l'établira son grand roi[1], lui mettra le diadème, le collier, et lui ceindra le cimeterre? — Je le crois. — Mettant ensuite aux pieds de ce nouveau maître, d'un côté la raison, de l'autre le courage, enchaînés comme de vils esclaves, il oblige l'une à ne réfléchir, à ne penser qu'aux moyens d'accumuler de nouveaux trésors, et il force l'autre à n'admirer, à n'honorer que les richesses et les riches, à mettre toute sa gloire dans la possession d'une grande fortune, et dans l'art, le talent d'en amasser. — Il n'est point dans un jeune homme de passage plus rapide ni plus violent que celui de l'ambition à l'avarice. — N'est-ce pas là le caractère oligarchique? — Du moins, la métamorphose dont il est le résultat est la même que la métamorphose qui aboutit au gouvernement oligarchique.

— Voyons donc s'il ressemble à l'oligarchie. — Je le veux bien. — N'a-t-il pas d'abord avec elle ce premier trait de ressemblance, de placer les richesses au-dessus de tout? — Sans contredit. — Il lui ressemble de plus par l'esprit d'épargne et par l'industrie; il n'accorde à la nature que la satisfaction des désirs nécessaires, il s'interdit toute autre dépense, et maîtrise tous les autres désirs comme insensés. — Cela est vrai. — Il est sordide, fait argent de tout, ne songe qu'à thésauriser; en un mot, il est du nombre de ceux dont le vulgaire admire l'habileté. N'est-ce pas là le portrait fidèle du caractère analogue au gouvernement oligarchique? — Oui, car de part et d'autre on ne voit rien de préférable aux richesses. — Sans doute, cet homme n'a guère songé à s'instruire. — Il n'y a pas d'apparence : autrement, il ne se laisserait pas conduire par un aveugle tel que Plutus.

— Prends garde à ce que j'ajoute. Ne dirons-nous pas que le manque d'éducation a fait naître en lui des désirs qui sont de la nature des frelons, les uns toujours indigents, les autres toujours portés à malfaire, et qu'il contient à grand'peine? — La chose est ainsi. — Sais-tu en quelles occasions ses désirs malfaisants se manifesteront? — En quelles occasions? — Lorsqu'il sera chargé de quelque tutelle, ou de quelque autre commission, où il aura toute licence de malfaire. — Tu as raison. — N'est-il pas clair que, si dans les autres circonstances de la vie, il passe pour un homme d'honneur et de probité, s'il contient ses mauvais désirs et les cache sous le voile de l'équité et de la modération, ce n'est ni par vertu ni par raison, mais par nécessité, et par la crainte de perdre son bien, en voulant s'emparer de celui d'autrui? — Cela est certain. — Mais lorsqu'il sera question de dépenser le bien d'autrui, c'est alors, mon cher ami, que tu découvriras dans les hommes de ce caractère ces désirs qui tiennent du naturel des frelons. — J'en suis persuadé. — Un homme de ce caractère éprouvera donc nécessairement des séditions au dedans de lui-même : il y aura en lui deux hommes différents, dont les désirs se combattront; mais, pour l'ordinaire, les bons désirs l'emporteront sur les mauvais. — Bien. — C'est pour cela qu'à l'extérieur il paraîtra plus modéré, plus maître de lui-même que bien d'autres. Mais la vraie vertu, qui produit dans l'âme l'harmonie et l'unité, est bien loin de lui. — Je le pense comme toi.

— Faut-il disputer une victoire, ou quelque prix dans une lutte entre concitoyens, l'homme ménager ne s'y porte que faiblement. Il ne veut pas dépenser d'argent pour la gloire ni pour ces sortes de combats; il craint de réveiller en lui les désirs prodigues, et de les appeler à son secours. Il combat donc sur un pied oligarchique, c'est-à-dire avec une très-petite partie de ses forces; il a presque tou-

[1] Allusion au roi de Perse que les Grecs appelaient *le grand roi*.

jours le dessous ; mais que lui importe? il s'enrichit. — J'en conviens. — Douterons-nous encore de la parfaite ressemblance qui se trouve entre l'homme avare et ménager, et le gouvernement oligarchique? — Non.

— Il s'agit à présent d'examiner l'origine et les mœurs de la démocratie, afin qu'après avoir observé la même chose dans l'homme démocratique, nous puissions les comparer ensemble et les juger. — Nous ne ferons que suivre en cela notre méthode ordinaire. — On passe de l'oligarchie à la démocratie par l'envie insatiable d'acquérir de nouvelles richesses, qu'on regarde comme le premier avantage dans le gouvernement oligarchique. — Comment cela? — Les chefs, qui sont redevables à leurs grands biens des charges qu'ils occupent, se gardent bien de réprimer par la sévérité des lois le libertinage des jeunes débauchés, ni de les empêcher de se ruiner par des dépenses excessives; car leur dessein est d'acheter leurs biens, de leur prêter à gros intérêts et d'accroître par ce moyen leurs richesses et leur crédit. — Sans doute. — Or, il est évident que, dans quelque gouvernement que ce soit, il est impossible que les citoyens estiment les richesses et pratiquent en même temps la tempérance, mais que c'est une nécessité qu'ils sacrifient une de ces deux choses à l'autre. — Cela est de la dernière évidence. — Ainsi, dans les oligarchies, les magistrats, par leur négligence et les facilités qu'ils accordent au libertinage, ont souvent réduit à l'indigence des hommes nés peut-être avec des sentiments nobles et élevés. — Sans doute. — Cela forme dans l'État un corps de gens pourvus d'aiguillons, les uns accablés de dettes, les autres notés d'infamie, quelques-uns ruinés à la fois de biens et d'honneur, en état permanent d'hostilité contre ceux qui se sont enrichis des débris de leur fortune et contre le reste des citoyens, et n'aspirant qu'à exciter quelque révolution dans le gouvernement. — Cela est ainsi. — Cependant ces usuriers avides, penchés sur leur œuvre et sans paraître voir ceux qu'ils ont ruinés, continuent de prêter à gros intérêts et de s'enrichir en faisant de larges brèches au patrimoine de leurs nouvelles victimes, et par là ils multiplient dans l'État l'engeance des frelons et des pauvres. — Comment ne se multiplierait-elle pas? — Ils ne veulent pas néanmoins arrêter cet incendie croissant, soit en empêchant les particuliers de disposer de leurs biens à leur fantaisie, soit en employant un autre moyen également propre à arrêter le progrès du mal. — Quel est cet autre moyen? — Celui qu'il est naturel d'employer au défaut du premier, et qui obligerait les citoyens d'être honnêtes par amour pour leurs intérêts, car si les contrats de ce genre avaient lieu aux risques et périls des prêteurs, l'usure s'exercerait avec moins d'impudence, et l'État se verrait délivré de ce déluge de maux dont j'ai parlé. — J'en conviens.

— C'est ainsi que les citoyens sont réduits à ce triste état par la faute des gouvernants, qui, par suite, corrompent eux et leurs enfants. Ceux-ci, menant une vie voluptueuse et n'exerçant ni leur corps ni leur esprit par les travaux propres de leur âge, deviennent incapables de résister aux amorces du plaisir et à l'impression de la douleur. — Cela est vrai. — Leurs pères, uniquement occupés à s'enrichir, négligent tout le reste, et ne se mettent pas plus en peine de la vertu que ceux qu'ils ont rendus pauvres. — Sans contredit. — Or, les esprits étant ainsi disposés, lorsque les magistrats et les sujets se trouvent ensemble en voyage, dans une théorie, à l'armée, tant sur mer que sur terre, ou en quelque autre rencontre, et qu'ils s'examinent mutuellement dans les occasions périlleuses, les riches n'ont alors aucun sujet de mépriser les pauvres ; au contraire, quand un pauvre, maigre et brûlé du soleil, posté dans la mêlée à côté d'un riche élevé à l'ombre et chargé d'embonpoint, le voit tout hors d'haleine et embarrassé de sa personne, quelles pensées crois-tu qu'il lui vienne en ce moment à l'esprit? Ne se dit-il pas à lui-même que ces gens-là doivent leurs richesses à la lâcheté des pauvres? Et lorsqu'ils se rencontrent ensemble, ne se disent-ils pas les uns aux autres : « En vérité, nos hommes d'importance sont bien peu de chose! » — Je suis persuadé qu'ils parlent et pensent de la sorte.

— Et comme un corps infirme n'a besoin, pour tomber à bas, que du plus léger accident; que souvent même il se dérange sans qu'il

survienne aucune cause extérieure ; ainsi un État dans la situation où je viens de le représenter ne tarde point à être en proie aux séditions et aux guerres intestines aussitôt que, sur le moindre prétexte, les riches et les pauvres, cherchant à fortifier leur parti, appellent à leur secours, ceux-ci les habitants d'une république voisine, ceux-là les chefs de quelque État oligarchique; quelquefois aussi les deux factions se déchirent de leurs propres mains, sans que les étrangers entrent dans leur querelle. — Oui, vraiment. — Le gouvernement devient démocratique lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, chassent les autres, et partagent également avec ceux qui restent les charges et l'administration des affaires, partage qui dans ce gouvernement se règle d'ordinaire par le sort. — C'est ainsi, en effet, que la démocratie s'établit, soit par la voie des armes, soit que les riches, craignant pour eux, prennent le parti de se retirer.

— Quelles seront les mœurs, quelle sera la constitution de ce nouveau gouvernement? Tout à l'heure nous verrons un homme qui lui ressemble, et nous pourrons l'appeler l'homme démocratique. — Certainement. — D'abord tout le monde est libre dans cet État; on n'y respire que l'indépendance : chacun y est maître de faire ce qu'il lui plaît. — On le dit ainsi. — Mais partout où l'on a ce pouvoir, il est clair que chaque citoyen dispose de lui-même et choisit à son gré le genre de vie qui lui agrée davantage. — Sans doute. — Il doit par conséquent y avoir dans un pareil gouvernement des hommes de toutes sortes de professions. — Oui. — En vérité, cette forme de gouvernement a bien l'air d'être la plus belle de toutes, et cette prodigieuse diversité de caractères pourrait bien en relever autant la beauté que des fleurs brodées relèvent la beauté d'une étoffe. — Pourquoi non? — Ceux du moins qui en jugeront comme les femmes et les enfants jugent des objets, je veux dire par la bigarrure, ne sauraient manquer de la préférer à toutes les autres. — Je n'ai pas de peine à le croire. — C'est dans cet État, mon cher ami, que chacun peut aller chercher le genre de gouvernement qui l'accommode. — Pourquoi cela? — Parce qu'il les renferme tous, chacun ayant la liberté d'y vivre à sa façon. Il semble en effet que si quelqu'un voulait former le plan d'un État, comme nous faisions tout à l'heure, il n'aurait qu'à se transporter dans un État démocratique : c'est un marché où sont étalées toutes les sortes de gouvernements. Il n'aurait qu'à choisir et qu'à exécuter ensuite son dessein sur le modèle qu'il aurait choisi. — Il ne manquerait pas de modèles.

— A juger de la chose sur le premier coup d'œil, n'est-ce pas une condition bien douce et bien commode de ne pouvoir être contraint d'accepter aucune charge publique, quelque mérite que l'on ait pour la remplir ; de n'être soumis à aucune autorité, si vous ne le voulez ; de ne point aller à la guerre quand les autres y vont, et tandis que les autres vivent en paix, de n'y pas vivre vous-même si cela ne vous plaît pas ; et, en dépit de la loi qui vous interdirait toute fonction dans le barreau et dans la magistrature, d'être juge ou magistrat si la fantaisie vous en prend? — A la première vue, cette vie doit paraître délicieuse. — N'est-ce pas encore quelque chose d'admirable que la douceur avec laquelle on y traite certains criminels? N'as-tu pas vu dans quelque État de ce genre des hommes condamnés à la mort ou à l'exil rester et se promener en public avec une démarche et une contenance de héros, comme si personne n'y faisait attention et ne devait pas même s'en apercevoir? — J'en ai vu plusieurs. — De plus, n'est-ce pas l'effet d'une condescendance vraiment généreuse, et d'une façon de penser exempte de bassesse, que ce mépris qu'on y témoigne pour ces maximes que nous traitions tantôt avec tant de respect, en traçant le plan de notre république, lorsque nous assurions qu'à moins d'être doué d'un excellent naturel, de s'être joué pour ainsi dire dès l'enfance au milieu du beau et de l'honnête, et d'en avoir fait ensuite une étude sérieuse, jamais on ne deviendrait vertueux? Avec quelle grandeur d'âme on y foule aux pieds ces maximes, sans se mettre en peine d'examiner quelle a été l'éducation de ceux qui s'ingèrent dans le maniement des affaires! Quel empressement, au contraire, à les accueillir et à les honorer, pourvu qu'ils se disent pleins de zèle pour les intérêts du peu-

ple! — Cela suppose en effet des sentiments bien généreux.

— Tels sont, avec d'autres semblables, les avantages de la démocratie. C'est, comme tu vois, un gouvernement très-agréable, où personne n'est le maître, dont la variété est charmante et où l'égalité règne entre les choses les plus inégales. — Tu n'en dis rien qui ne soit connu de tout le monde. — Considère à présent ce caractère dans un individu, ou plutôt, pour garder toujours le même ordre, ne verrons-nous pas auparavant comment il se forme? — Oui. — N'est-ce pas ainsi? L'homme avare et oligarchique a un fils qu'il élève dans ses sentiments. — Fort bien. — Ce fils maîtrise par la force, à l'exemple de son père, les désirs qui le portent à la dépense et sont ennemis du gain, et ceux qu'on appelle superflus. — Cela doit être. — Veux-tu, pour jeter plus de clarté dans notre entretien, que nous commencions par établir la distinction des désirs nécessaires et des desirs superflus? — Je le veux bien. — N'a-t-on pas raison d'appeler désirs nécessaires ceux qu'il n'est pas en notre pouvoir de retrancher ni de réprimer, et qu'il nous est d'ailleurs utile de contenter? car il est évident que ce sont des nécessités naturelles, n'est-ce pas? — Oui. — C'est donc à bon droit que nous appellerons ces désirs nécessaires. — Sans doute. — Pour ceux dont il est aisé de se défaire si l'on s'y applique de bonne heure, et dont la présence, loin de produire en nous aucun bien, y cause souvent de grands maux, quel autre nom leur convient mieux que celui de désirs superflus? — Nul autre. — Proposons un exemple des uns et des autres, afin de nous en former une plus juste idée. — Ce sera bien fait. — Le désir de prendre de la nourriture avec quelque assaisonnement, autant qu'il est besoin pour entretenir la santé et les forces, n'est-il pas nécessaire? — Je le pense. — Celui de la simple nourriture est nécessaire pour deux raisons, et parce qu'il est utile de manger, et parce qu'il est impossible de vivre autrement. — Oui. — Celui de l'assaisonnement n'est nécessaire qu'autant qu'il sert à la santé. — Cela est vrai. — Mais le désir de toutes sortes de mets et de ragoûts, désir qu'on peut réprimer et même retrancher entièrement par une bonne éducation, désir nuisible au corps et à l'âme, à la raison et à la tempérance, ne doit-il pas être compté parmi les désirs superflus? — Sans contredit. — Nous dirons donc que ceux-ci sont des désirs prodigues; ceux-là des désirs profitables, parce qu'ils servent à nous rendre plus capables d'agir. — Oui. — Nous porterons le même jugement sur les plaisirs de l'amour et sur tous les autres plaisirs. — Oui. — N'avons-nous pas dit de celui à qui nous avons donné le nom de frelon, qu'il était dominé par les désirs superflus; au lieu que l'homme ménager et oligarchique n'est gouverné que par les désirs nécessaires? — Nous l'avons dit.

— Expliquons de nouveau comment cet homme oligarchique devient démocratique: voici, ce me semble, de quelle manière cela arrive pour l'ordinaire. — Comment? — Lorsqu'un jeune homme, mal élevé, ainsi que nous l'avons dit, et nourri dans l'amour du gain, a goûté une fois du miel des frelons, qu'il s'est trouvé dans la compagnie de ces insectes avides et habiles à exciter en lui des désirs de toute sorte, n'est-ce pas alors que son gouvernement intérieur, d'oligarchique qu'il était, devient démocratique? — C'est une nécessité inévitable. — Et comme l'État a changé de forme, parce que la faction du peuple, fortifiée par un secours étranger qui favorisait ses desseins, l'a emporté sur celle des riches; ainsi ce jeune homme ne change-t-il pas de mœurs, à cause de l'appui que ses passions trouvent dans des passions de même nature? — Oui. — Si son père ou ses proches envoyaient de leur côté du secours à la faction des désirs oligarchiques, et employaient pour la soutenir les avis salutaires et les réprimandes, son cœur ne deviendrait-il pas alors le théâtre d'une guerre intestine? — Sans doute. — Il arrive quelquefois que la faction oligarchique l'emporte sur la démocratique; alors les mauvais désirs sont en partie détruits, en partie chassés de son âme par une honte généreuse, et ce jeune homme rentre dans son devoir. — Cela arrive quelquefois. — Mais bientôt, à cause de la mauvaise éducation qu'il a reçue de son père, de nouveaux désirs plus forts, et en plus grand nombre, succèdent à ceux qu'il a bannis. — Il n'est rien de

plus ordinaire. — Ils l'entraînent de nouveau dans les mêmes compagnies; et de ce commerce clandestin naît une foule d'autres désirs. — Oui.

— Enfin, ils s'emparent de la citadelle de l'âme de ce jeune homme, après s'être aperçus qu'elle est vide de science, d'habitudes louables, et de maximes vraies, qui sont la garde la plus sûre et la plus fidèle de la raison des mortels chéris des dieux. — Sans doute. — Aussitôt les jugements faux et présomptueux, les opinions hasardées accourent en foule et se jettent dans la place. — Hélas! oui. — N'est-ce point alors qu'il retourne dans la première compagnie, où l'on s'enivre de lotos[1], et ne rougit plus de son commerce intime avec elle? S'il vient de la part de ses amis et de ses proches quelque renfort à la faction contraire, les maximes présomptueuses fermant promptement les portes du château royal, refusent l'entrée au secours qu'on envoie, et n'écoutent pas même les conseils que des vieillards pleins de sens et d'expérience envoient en ambassade. Secondées d'une multitude de désirs pernicieux, elles remportent la victoire, et, traitant la honte d'imbécillité, elles la chassent ignominieusement, bannissent la tempérance, après l'avoir outragée en lui donnant le nom de lâcheté, et exterminent la modération et la frugalité, qu'elles traitent de rusticité et de bassesse. — Oui, vraiment. — Après en avoir vidé et purgé l'âme du malheureux jeune homme qu'elles obsèdent, et comme si elles l'initiaient aux grands mystères, elles y introduisent, avec un nombreux cortége, richement parés et la couronne sur la tête, l'insolence, l'anarchie, le libertinage et l'effronterie, dont elles font mille éloges, déguisant leur laideur sous les plus beaux noms: l'insolence sous le nom de politesse, l'anarchie sous celui de liberté, le libertinage sous celui de magnificence, l'effronterie sous celui de courage. N'est-ce pas ainsi qu'un jeune homme, accoutumé dès l'enfance à ne satisfaire d'autres désirs que les désirs nécessaires, passe à l'état, dirai-je de liberté ou d'esclavage, où il s'abandonne à une foule de désirs superflus et pernicieux? — On ne peut exposer ce changement d'une manière plus frappante.

— Comment vit-il après cela? sans distinguer les plaisirs superflus des plaisirs nécessaires, il se livre aux uns et aux autres; il n'épargne, pour les satisfaire, ni son bien, ni ses soins, ni son temps. S'il est assez heureux pour ne pas porter ses désordres à l'excès, et si l'âge, ayant un peu apaisé le tumulte des passions, l'engage à rappeler de l'exil la faction bannie, et à ne pas s'abandonner sans réserve au parti vainqueur, il établit alors entre ses désirs une espèce d'égalité, et les faisant, pour ainsi dire, tirer au sort, il livre son âme au premier à qui le sort est favorable. Ce désir satisfait, il passe sous l'empire d'un autre, et ainsi de suite; il n'en rebute aucun, et les favorise tous également. — Cela est vrai. — Que quelqu'un vienne lui dire qu'il y a des plaisirs de deux sortes: les uns qui vont à la suite des désirs innocents et légitimes, les autres qui sont le fruit des désirs criminels et défendus; qu'il faut rechercher et estimer les premiers, réprimer et dompter les seconds; il ferme toutes les avenues de la citadelle à ces sages maximes, et n'y répond que par des signes de dédain: il soutient que tous les plaisirs sont de même nature, et méritent également d'être recherchés. — Telle doit être en effet sa conduite dans la disposition d'esprit où il se trouve.

— Il vit donc au jour le jour. Le premier désir qui se présente est le premier satisfait. Aujourd'hui il fait ses délices de l'ivresse et des chansons bachiques; demain il jeûnera et ne boira que de l'eau. Tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien. Quelquefois il est philosophe; le plus souvent il est homme d'État, il monte à la tribune, il parle et agit sans savoir ni ce qu'il dit ni ce qu'il fait. Un jour, il porte envie à la condition des gens de guerre, et le voilà devenu guerrier: un autre jour, il se jette dans le commerce. En un mot, il n'y a dans sa conduite rien de fixe, rien de réglé; il ne veut être gêné en rien, et il appelle la vie qu'il mène une vie libre, agréable, une vie de bienheureux. — Tu nous as dépeint au naturel la vie d'un ami de l'égalité. — Son caractère, qui réunit en

[1] Fruit dont, suivant Homère, on ne pouvait manger sans oublier le passé.

lui toutes sortes de mœurs et de caractères, a tout l'agrément et toute la variété de l'État populaire, et il n'est pas étonnant que tant de personnes de l'un et de l'autre sexe trouvent si beau un genre de vie où sont rassemblées toutes les espèces de gouvernements et de caractères. — Je le conçois. — Mettons donc vis-à-vis de la démocratie cet homme qu'on peut à bon droit nommer démocratique. — Mettons-le.

— Il nous reste désormais à considérer la plus belle forme de gouvernement, et le caractère le plus accompli; je veux dire la tyrannie et le tyran. — Sans doute. — Voyons donc, mon cher ami Adimante, comment se forme le gouvernement tyrannique; et d'abord il est presque évident qu'il doit sa naissance à la démocratie. — Cela est certain. — Le passage de la démocratie à la tyrannie n'est-il pas à peu près de même que celui de l'oligarchie à la démocratie? — Comment cela? — Ce qu'on regarde dans l'oligarchie comme le plus grand bien, ce qui même a donné naissance à cette forme de gouvernement, ce sont les richesses excessives des particuliers, n'est-ce pas? — Oui. — Ce qui cause sa ruine, n'est-ce pas le désir insatiable de s'enrichir, et l'indifférence que cet unique objet inspire pour tout le reste? — Cela est encore vrai. — Par la même raison, la démocratie trouve la cause de sa perte dans le désir insatiable de ce qu'elle regarde comme son vrai bien. — Quel est ce bien? — La liberté. Entre dans un État démocratique, tu entendras dire de toutes parts qu'il n'est point d'avantage préférable à celui-là; et que, pour ce motif, tout homme né libre y fixera son séjour plutôt que partout ailleurs. — Rien n'y est plus ordinaire qu'un pareil langage.

— N'est-ce pas, et c'est ce que je voulais dire, cet amour de la liberté porté à l'excès, et accompagné d'une indifférence extrême pour le reste, qui perd enfin ce gouvernement et rend la tyrannie nécessaire? — Comment? — Lorsqu'un État démocratique, dévoré d'une soif ardente de liberté, est gouverné par de mauvais échansons, qui la lui versent toute pure et le font boire jusqu'à l'ivresse; alors, si les gouvernants ne portent pas la complaisance jusqu'à lui donner de la liberté tant qu'il veut, il les accuse et les châtie, sous prétexte que ce sont des traîtres qui aspirent à l'oligarchie. — Assurément. — Il traite avec le dernier mépris ceux qui ont encore du respect et de la soumission pour les magistrats; il leur reproche qu'ils sont des gens de néant, des esclaves volontaires. En public comme en particulier, il vante et honore l'égalité qui confond les magistrats avec les citoyens. Se peut-il faire que dans un pareil État la liberté ne s'étende pas à tout? — Comment cela ne serait-il pas? — Qu'elle ne pénètre pas dans l'intérieur des familles, et qu'à la fin l'esprit d'indépendance et d'anarchie ne passe jusqu'aux animaux? — Qu'entends-tu par là? — Je veux dire que les pères s'accoutument à traiter leurs enfants comme leurs égaux, à les craindre même; ceux-ci à s'égaler à leurs pères, à n'avoir ni respect ni crainte pour eux, parce que autrement leur liberté en souffrirait; que les citoyens et les simples habitants, que les étrangers même aspirent aux mêmes droits. — C'est ainsi que les choses se passent.

— Et pour descendre à de moindres objets, les maîtres, dans cet État, craignent et ménagent leurs disciples; ceux-ci se moquent de leurs maîtres et de leurs gouverneurs. En général, les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards et leur tenir tête, soit en paroles, soit en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières des jeunes gens, et s'étudient à copier leurs façons, dans la crainte de passer pour des gens d'un caractère bour u et despotique. — Cela est vrai. — Mais l'abus le plus intolérable que la liberté introduise dans ce gouvernement, c'est que les esclaves de l'un et de l'autre sexe sont aussi libres que ceux qui les ont achetés. J'allais presque oublier de dire à quel point de liberté et d'égalité vont les relations entre les hommes et les femmes. — N'oublions rien, et, selon l'expression d'Eschyle, *disons tout ce qui nous viendra à la bouche*. — Fort bien. C'est aussi ce que je fais. On aurait peine à croire, à moins de l'avoir vu, combien les animaux qui sont à l'usage des hommes sont plus libres que partout ailleurs. De petites chiennes, selon le proverbe, y sont sur le même pied que leurs maîtresses; les chevaux et les ânes, accoutumés à marcher tête levée et sans se gê-

ner, heurtent tous ceux qui se rencontrent si on ne leur cède le passage. Enfin, tout y jouit d'une pleine et entière liberté. — Tu me racontes mon propre songe : je ne vais presque jamais à la campagne que cela ne m'arrive.

— Or, vois-tu le mal qui résulte de tout cela? Vois-tu combien les citoyens en deviennent ombrageux, au point de se soulever, de se révolter à la moindre apparence de contrainte? Ils en viennent à la fin, comme tu sais, jusqu'à ne tenir aucun compte des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître. — Je le sais. — C'est de cette forme de gouvernement, si belle et si charmante, que naît la tyrannie, du moins à ce que je pense. — Charmante, en vérité; mais continue de m'en expliquer les effets. — Le même fléau qui a perdu l'oligarchie, prenant de nouvelles forces et de nouveaux accroissements par la licence générale, pousse à l'esclavage l'État démocratique : car il est vrai de dire qu'on ne peut donner dans un excès sans s'exposer à tomber dans un excès contraire. C'est ce qu'on remarque dans les saisons, dans les plantes, dans nos corps et dans les États, tout comme ailleurs. — Cela doit être. — Ainsi, par rapport à un État, comme par rapport à un simple particulier, la liberté excessive doit amener tôt ou tard une extrême servitude. — Cela doit être encore. — Il est donc naturel que la tyrannie ne prenne naissance d'aucun autre gouvernement que du gouvernement populaire ; c'est-à-dire qu'à la liberté la plus pleine et la plus entière succède le despotisme le plus absolu et le plus intolérable. — C'est l'ordre même des choses. — Mais ce n'est pas là ce que tu me demandes. Tu veux savoir quel est ce fléau qui, formé dans l'oligarchie et accru ensuite dans la démocratie, conduit celle-ci à la tyrannie. — Tu as raison.

— Par ce fléau, j'entends cette foule de gens oisifs et prodigues, dont les uns, plus courageux, vont à la tête, et les autres, plus lâches, marchent à la suite. Nous avons comparé les premiers à des frelons armés d'aiguillons, et les seconds à des frelons sans aiguillon. — Cette comparaison me paraît juste. — Ces deux espèces d'hommes font, dans tout corps politique, les mêmes ravages que le flegme et la bile dans le corps humain. Le sage législateur, en habile médecin de l'État, prendra à leur égard les mêmes précautions qu'un homme qui élève des abeilles prend à l'égard des frelons. Son premier soin sera d'empêcher qu'ils ne s'introduisent dans la ruche; et si, malgré sa vigilance, ils s'y sont glissés, il les détruira au plus tôt avec les alvéoles qu'ils ont infestés. — Il n'a pas d'autre parti à prendre. — Pour comprendre encore mieux ce que nous voulons dire, faisons une chose. — Quoi? — Séparons par la pensée l'État populaire en trois classes, dont en effet il est composé. La première comprend ceux dont je viens de parler; la licence publique les y fait naître en aussi grand nombre que dans l'oligarchie. — La chose est ainsi. — Il y a néanmoins cette différence, qu'ils sont beaucoup plus malfaisants dans l'État démocratique. — Pour quelle raison? — C'est que dans l'autre État, comme ils n'ont aucun crédit, et qu'on a soin de les écarter de toutes les charges, ils ne peuvent ni agir ni se fortifier; au lieu que dans l'État démocratique, ce sont eux presque exclusivement qui sont à la tête des affaires. — Les plus ardents parlent et agissent; les autres bourdonnent autour de la tribune, et ferment la bouche à quiconque voudrait ouvrir un avis contraire : de sorte que, dans ce gouvernement, toutes les affaires passent entre leurs mains, à l'exception d'un très-petit nombre. — Cela est vrai.

— La seconde classe fait bande à part, et n'a nul commerce avec la multitude. — Quelle est-elle? — Comme dans cet État tout le monde travaille à s'enrichir, ceux qui sont plus sages et plus modérés dans leur conduite sont aussi pour l'ordinaire les plus riches. — Cela doit être. — C'est de ces gens-là sans doute que les frelons tirent le plus de miel, et avec le plus de facilité. — Quel butin feraient-ils sur ceux qui n'ont rien ou peu de chose? — Aussi donne-t-on aux riches le nom d'*herbe aux frelons*. — Ordinairement. — La troisième classe est le menu peuple, composé des manouvriers, étrangers aux affaires et ayant à peine de quoi vivre. Dans la démocratie, cette classe est la plus nombreuse et la plus puissante lorsqu'elle est assemblée. — Oui; mais elle ne s'assemble guère, à moins qu'il ne

duive lui revenir pour sa part quelque peu de miel. — Aussi ceux qui président à ces assemblées font-ils tout ce qui dépend d'eux pour lui en fournir. Dans cette vue, ils s'emparent des biens des riches, qu'ils partagent avec le peuple, gardant toujours pour eux la meilleure part. — C'est là le fond des distributions qu'on lui fait. — Cependant les riches, se voyant dépouillés de leurs biens, sont obligés de se défendre; ils portent leurs plaintes au peuple, et emploient tous les moyens pour mettre leurs biens à l'abri des ravisseurs. — Sans doute. — Les autres, de leur côté, les accusent, tout innocents qu'ils sont, de vouloir mettre le trouble dans l'État, de conspirer contre la liberté du peuple, et d'être oligarchiques. — Ils n'y manquent pas.

— Mais lorsque les accusés s'aperçoivent que le peuple, moins par mauvaise volonté que par ignorance, et séduit par les artifices de leurs calomniateurs, se range du parti de ces derniers, alors, qu'ils le veuillent ou non, ils deviennent en effet oligarchiques. Ce n'est point à eux qu'il faut s'en prendre, mais aux frelons qui les piquent de leurs aiguillons et les poussent à cette extrémité. — Sans contredit. — Ensuite viennent les dénonciations, les procès et les luttes réciproques. — Cela est vrai. — N'est-il pas ordinaire au peuple d'avoir quelqu'un à qui il confie spécialement ses intérêts, qu'il travaille à agrandir et à rendre puissant? — Oui. — Il est donc évident que c'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran, et non d'ailleurs. — La chose est manifeste.

— Mais par où le protecteur du peuple commence-t-il à en devenir le tyran? N'est-ce pas évidemment lorsqu'il commence à faire quelque chose de semblable à ce qui se passe, dit-on, en Arcadie, dans le temple de Jupiter Lycéen? — Que dit-on qu'il s'y passe? — On dit que celui qui a goûté des entrailles humaines, mêlées à celles des autres victimes, est changé en loup. Ne l'as-tu jamais entendu dire? — Oui. — De même, lorsque le protecteur du peuple, trouvant en lui une soumission parfaite à ses volontés, trempe ses mains dans le sang de ses concitoyens; quand, sur des accusations calomnieuses, et qui ne sont que trop ordinaires, il traîne ses adversaires devant les tribunaux, et les fait expirer dans les supplices, que lui-même abreuve sa langue et sa bouche impie du sang de ses proches et de ses amis, qu'il décime l'État par le fer ou par l'exil, qu'il propose l'abolition des dettes, un nouveau partage des terres; n'est-ce pas pour lui une nécessité de périr de la main de ses ennemis ou de devenir le tyran de l'État, et d'être changé en loup? — Il n'y a pas de milieu. — Le voilà donc en guerre ouverte avec ceux qui possèdent de grands biens? — Oui. — Et si, après avoir été chassé, il revient malgré ses ennemis, ne revient-il pas tyran achevé? — Sans doute.

— Mais si les riches ne peuvent venir à bout de le chasser ni de le faire condamner à mort, en l'accusant devant le peuple, alors ils conspirent sourdement contre sa vie. — Cela ne manque guère d'arriver. — Ce qui donne occasion à la requête que présente au peuple tout ambitieux qui en est venu à ces extrémités. Il lui demande des gardes, afin de mettre en sûreté le protecteur du peuple. — Oui, vraiment. — Le peuple les lui accorde, craignant tout pour son défenseur et ne craignant rien pour lui-même. — Sans doute. — Quand les choses en sont à ce point, tout homme qui possède de grandes richesses, et qui, par cette raison, passe pour ennemi du peuple, prend pour lui l'oracle adressé à Crésus; *il fuit vers le fleuve Hermus, et ne craint pas les reproches de lâcheté qu'on pourrait lui faire.* — Il a raison; ou ne lui donnerait pas l'occasion de craindre deux fois de pareils reproches. — En effet, s'il est pris dans sa fuite, il lui en coûte la vie. — Il n'a pas d'autre sort à attendre.

— Quant au protecteur du peuple, ne crois pas qu'il s'endorme dans sa puissance : il monte ouvertement sur le char de l'État, renverse à droite et à gauche tous ceux dont il se défie, et se déclare ainsi tyran. — Qui pourrait l'en empêcher? — Voyons à présent quel est le bonheur de cet homme et de la société qui le nourrit. — Je le veux bien. — D'abord, dans les premiers jours de sa domination, ne sourit-il pas gracieusement à tous ceux qu'il rencontre? ne va-t-il pas jusqu'à leur dire qu'il ne pense à rien moins qu'à être tyran? Ne fait-il pas les plus belles promesses en pu-

blic et en particulier, affranchissant tous les débiteurs, partageant des terres entre le peuple et ses favoris, traitant tout le monde avec une douceur et une tendresse de père? — Il faut bien qu'il commence de la sorte. — Quand il s'est délivré de ses ennemis du dehors, en partie par des transactions, en partie par des victoires, et qu'il est en repos de ce côté-là, il a toujours soin d'entretenir quelques semences de guerre, afin que le peuple sente le besoin qu'il a d'un chef. — Cela doit être. — Et surtout afin qu'appauvris par les impôts que nécessite la guerre, les citoyens ne songent qu'à leurs besoins de chaque jour, et soient hors d'état de conspirer contre lui. — Sans contredit. — C'est encore afin d'avoir une voie non suspecte de se défaire de ceux qu'il sait avoir le cœur trop haut pour plier sous ses volontés, en les exposant aux coups de l'ennemi. Par toutes ces raisons, il faut qu'un tyran ait toujours quelque guerre sur les bras. — J'en conviens.

— Mais une pareille conduite ne doit-elle pas le rendre odieux à ses sujets? — Très-odieux. — Et quelques-uns de ceux qui ont contribué à son élévation, et qui ont après lui le plus d'autorité, ne parleront-ils pas entre eux avec beaucoup de liberté sur ce qui se passe, et les plus hardis n'iront-ils pas jusqu'à s'en plaindre à lui-même? — Il y a grande apparence. — Il faut donc que le tyran s'en défasse, s'il veut régner en paix, et que, sans distinction d'ami ni d'ennemi, il perde tous les gens de quelque mérite. — Cela est évident. — Il doit avoir l'œil bien clairvoyant pour discerner ceux qui ont du courage, de la grandeur d'âme, de la prudence, des richesses; et tel est son bonheur, qu'il est réduit, bon gré mal gré, à leur faire la guerre à tous, à leur tendre des piéges sans relâche, jusqu'à ce qu'il en ait purgé l'État. — L'étrange manière de le purger! — Il fait le contraire des médecins, qui purgent le corps en ôtant ce qu'il y a de mauvais et en laissant ce qu'il y a de bon. — Il faut apparemment qu'il en vienne là, ou qu'il renonce à la tyrannie. — En vérité, n'est-ce pas pour lui une heureuse alternative que celle de périr ou de vivre avec des gens méprisables, dont encore il ne peut éviter d'être haï? — Telle est sa situation.

— N'est-il pas vrai que plus il se rendra odieux à ses concitoyens par ses cruautés, plus il aura besoin d'une garde nombreuse et fidèle? — Sans doute. — Mais où trouvera-t-il des gens fidèles? d'où les fera-t-il venir? — S'il les paye bien, ils accourront en foule à lui de toutes parts. — Je crois t'entendre. Il lui viendra par essaims des frelons de tous les pays. — Tu as parfaitement compris ma pensée. — Pourquoi ne confierait-il point la garde de sa personne à des gens du pays? — Comment cela? — En composant sa garde d'esclaves qu'il affranchirait après avoir fait mourir leurs maîtres. — Fort bien, car ces esclaves lui seraient entièrement dévoués. — Encore un coup, la condition du tyran est bien digne d'envie si elle l'oblige à perdre les meilleurs citoyens, et à faire de leurs esclaves ses amis et ses confidents! — Il ne saurait en avoir d'autres. — Ces nouveaux citoyens sont pleins d'admiration pour sa personne; ils sont admis dans sa plus intime familiarité, tandis que les gens de bien le haïssent et le fuient. — Cela doit être.

— On a donc bien raison de vanter la tragédie comme une école de sagesse, et Euripide particulièrement. — A quel propos dis-tu cela? — C'est qu'Euripide a prononcé quelque part cette maxime d'un sens profond : « *Les tyrans deviennent habiles par le commerce des gens habiles.* » Sans doute il a voulu dire que ceux qui composent leur société sont des gens habiles. — Il vrai qu'Euripide et les autres poëtes qualifient la tyrannie de divine en plusieurs endroits de leurs ouvrages. — Aussi ces poëtes tragiques ont-ils l'esprit trop bien fait pour trouver mauvais que dans notre État, et dans tous ceux qui sont gouvernés suivant les principes analogues, on refuse de les recevoir à cause des éloges qu'ils font de la tyrannie. — Autant que je puis croire, les plus raisonnables d'entre eux ne s'offenseront point de ce refus. — Mais ils peuvent parcourir à leur gré les autres États. Là, rassemblant le peuple et prenant à leurs gages les voix les plus belles, les plus fortes et les plus insinuantes, ils inspireront à la multitude le goût de la tyrannie et de la démocratie. — Sans doute. — Il leur en reviendra de l'argent et des honneurs, en premier lieu de la part des tyrans, comme cela doit être; en second lieu de la part des démo-

craties. Mais à mesure qu'ils prendront leur essor vers des gouvernements plus parfaits, leur renommée se lassera, perdra haleine et ne pourra les suivre. — Tu as raison.

— Mais laissons cette digression. Revenons au tyran, et voyons comment il pourra pourvoir à l'entretien de cette garde belle, nombreuse et renouvelée à tous moments. Il est évident qu'il commencera par dépouiller les temples, et tant que la vente des choses sacrées lui produira des fonds suffisants, il ne demandera pas au peuple de trop fortes contributions. — Fort bien. Mais quand ce fonds viendra à lui manquer, que fera-t-il? — Alors il vivra du bien de son père, lui, ses convives, ses favoris et ses maîtresses. — J'entends : c'est-à-dire que le peuple, qui a donné naissance au tyran, le nourrira lui et les siens. — Il le faudra bien. — Mais quoi! si le peuple se fâchait, à la fin, et lui disait qu'il n'est pas juste qu'un fils déjà grand et fort soit à la charge de son père; qu'au contraire, c'est à lui de pourvoir à l'entretien de son père: qu'il n'a pas prétendu, en le formant et en l'élevant, se le donner pour maître aussitôt qu'il serait grand, ni devenir l'esclave de ses esclaves, et le nourrir lui et ce ramas d'étrangers qu'il traîne à sa suite; qu'il a voulu seulement s'affranchir par son moyen du joug des riches et de ceux qu'on appelle dans la société les honnêtes gens; qu'ainsi il lui ordonne de se retirer avec ses amis, par la même autorité qu'un père chasse de sa maison son fils avec ses compagnons de débauche? — Le peuple verra alors quel enfant il a nourri et élevé dans son sein, et que ceux qu'il prétend chasser sont plus forts que lui. — Que dis-tu? Quoi! le tyran oserait faire violence à son père, et même le frapper, s'il ne cédait pas? — Qui doute qu'il n'en vînt jusque-là, après l'avoir désarmé? — Le tyran est donc un fils dénaturé, un parricide?—C'est là ce qu'on appelle la tyrannie proprement dite. Le peuple, en voulant, comme on dit, éviter la fumée de l'esclavage des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, et voit succéder la servitude la plus dure et la plus amère à une liberté excessive et désordonnée. — C'est le châtiment qu'il ne manque guère d'éprouver. — Eh bien! pouvons-nous nous flatter d'avoir expliqué d'une manière satisfaisante le passage de la démocratie à la tyrannie, et les mœurs de ce gouvernement? — Oui, nous pouvons nous en flatter avec raison. »

LIVRE NEUVIÈME.

—

ARGUMENT.

Ce livre est la suite du précédent. Platon y trace le portrait du tyran : il veut connaître ses passions les plus secrètes, savoir s'il est heureux ou malheureux. Dans ce but, il rassemble tous les traits divers qui caractérisent un parfait scélérat ; ce scélérat, il le remplit d'ivresse, de libertinage et de fureur : aucune débauche ne l'effraye, aucun meurtre ne l'arrête ; il peut satisfaire tous ses goûts, assouvir toutes ses passions : au lieu de l'abaisser, ses crimes l'élèvent. Le voilà puissant, il commande, il est roi. C'est là, au sommet de la fortune, que Platon le saisit, et que, le dépouillant de son appareil de théâtre, il montre à nu les plaies qui le dévorent. Pour en donner une plus vive image, il compare la condition du tyran en proie à ses passions, à celle d'une ville en proie aux fureurs d'une populace effrénée. Toutes les violences, toutes les bassesses, tous les crimes qui font gémir la cité, s'agitent dans cette âme douloureuse ; ils y enfantent les mêmes ravages, ils y soulèvent les mêmes tempêtes, ils y excitent les mêmes désespoirs ; ainsi, comme l'État opprimé par un tyran est le plus malheureux des États, l'homme tyrannisé par ses passions est le plus infortuné des hommes : il y a parité. Platon termine en représentant l'injustice et les mauvaises passions sous la forme d'un monstre à plusieurs têtes et d'un lion affamé que le méchant renferme dans son sein. Là, ces animaux se font une guerre horrible, et grandissent en le dévorant. Dire que la pratique de l'injustice est utile à l'homme, c'est dire qu'il lui est utile de se livrer tout vivant à la fureur de ces monstres, de les nourrir de sa propre substance, de se faire à la fois leur esclave et leur victime. Le symbole est frappant, la vérité est lumineuse, et cependant, après vingt-deux siècles d'expériences, la vérité n'est point encore acquise au genre humain.

« Il nous reste à voir comment l'homme tyrannique se forme du démocratique, quelles sont ses mœurs, et si son sort est heureux ou malheureux. — C'est la seule chose qui nous reste à considérer. — Sais-tu ce qui me manque encore ? — Quoi ? — Nous n'avons pas, ce me semble, assez nettement exposé la nature et les différentes espèces de désirs. Tandis qu'il manquera quelque chose à ce point, la découverte de ce que nous cherchons sera toujours mêlée de quelque obscurité. — Il est encore temps d'y revenir. — Sans doute. Voici surtout ce que je serais bien aise de connaître d'une manière plus claire. Parmi les désirs et les plaisirs superflus, j'en trouve d'illégitimes. Ces désirs naissent dans l'âme de tous les hommes : mais chez quelques-uns ils sont réprimés par les lois et par d'autres désirs meilleurs ; de sorte qu'ils s'en vont entièrement, grâce à la raison, ou que ceux qui restent sont faibles et en petit nombre. Dans d'autres hommes, au contraire, ces désirs sont en plus grand nombre et en même temps les plus forts. — De quels désirs parles-tu ? — Je parle de ceux qui se réveillent durant le sommeil, lorsque cette partie de l'âme qui est raisonnable, pacifique et faite pour commander, est comme endormie, et que la partie animale et féroce, excitée par le vin et la bonne chère, se révolte, et, repoussant le sommeil, cherche à s'échapper et à satisfaire ses appétits. Tu sais que dans ces moments, cette partie de l'âme ose tout, comme si elle était délivrée et affranchie des lois de la sagesse et de la pudeur : elle ne recule pas devant un inceste ; elle ne distingue rien, ni dieu, ni homme, ni bête ; aucun meurtre, aucun aliment ne lui fait horreur ; en un mot, il n'est point d'action, quelque extravagante, quelque infâme qu'elle soit, à laquelle elle ne se porte. — Tu dis vrai.

— Mais lorsqu'un homme mène une vie sobre et réglée ; lorsque, avant de se livrer au sommeil, il ranime le flambeau de sa raison, le nourrit de réflexions salutaires et s'entretient avec lui-même ; que sans rassasier la partie animale, il lui accorde ce qu'il ne peut lui refuser, afin qu'elle repose et ne vienne pas troubler de sa joie ou de sa tristesse la partie

intelligente de l'âme, mais qu'elle la laisse seule, dégagée des sens, poursuivre de ses regards curieux ce qu'elle ignore du passé, du présent, de l'avenir; lorsque cet homme a aussi apaisé la partie où réside la colère, qu'il se couche sans avoir le cœur plein de ressentiment et de trouble contre qui que ce soit; enfin lorsque tout dort en lui, hormis sa raison qu'il tient éveillée, alors l'esprit voit de plus près la vérité; il s'unit à elle d'une façon plus intime, et n'est point traversé par des fantômes impurs et des songes criminels. — J'en suis persuadé. — Peut-être me suis-je un peu trop étendu. Ce qu'il importe seulement de savoir, c'est qu'il y a en chacun de nous, même dans ceux qui paraissent le plus maîtres de leurs passions, une espèce de désirs cruels, brutaux, sans frein, sans lois, et c'est ce que prouvent les songes. Examine si ce que je dis est vrai ou non. — J'en tombe d'accord.

— Rappelle-toi maintenant le portrait que nous avons fait de l'homme démocratique. Nous disions que dans sa jeunesse il avait été élevé par un père avare, qui n'estimait que les désirs intéressés, et se mettait peu en peine de satisfaire les désirs superflus, qui n'ont d'autre but que le luxe et les plaisirs : n'est-ce pas? — Oui. — Que se trouvant ensuite dans la compagnie de gens frivoles et livrés à ces désirs superflus dont je viens de parler, il avait bientôt pris en aversion les leçons de son père, et s'était abandonné à la débauche et au libertinage; que cependant, comme il était doué d'un meilleur naturel que ses corrupteurs, se voyant tiré de deux côtés opposés, il avait pris un milieu entre leur système et celui de son père, et s'était proposé d'user de l'un et de l'autre avec modération, et de mener une vie également éloignée, à ce qu'il pensait, de la contrainte servile et du desordre qui ne connaît point de loi; qu'ainsi d'oligarchique il était devenu démocratique. — Cela est vrai. Telle est bien l'idée que nous nous en sommes faite.

— Donne à présent à cet homme devenu vieux un fils élevé dans les mêmes maximes. — Fort bien. — Imagine ensuite qu'il lui arrive la même chose qu'à son père; je veux dire, qu'il se trouve engagé dans une vie licencieuse, appelée vie libre par ceux qui le séduisent; que, d'une part, son père et ses proches prêtent main-forte à la faction des désirs modérés, tandis que, de l'autre, ces enchanteurs habiles, qui possèdent le secret de faire des tyrans, secondent de tout leur pouvoir la faction contraire; et quand ils désespéreront de tout autre moyen de retenir ce jeune homme dans leur parti, ils feront naître en son cœur, par leurs artifices, l'amour qui préside aux désirs oisifs et prodigues, et qui n'est autre, à mon sens, qu'un grand frelon ailé. Crois-tu qu'un pareil amour soit autre chose? — Je ne le crois pas. — Mais lorsque les autres désirs, couronnés de fleurs, parfumés d'onguent, enivrés de vins et accompagnés des plaisirs effrénés, viennent bourdonner autour de ce frelon, le nourrissent, l'élèvent et l'arment enfin de l'aiguillon de l'ambition, alors ce tyran de l'âme ne garde plus de mesures : escorté de la démence, il extermine ou chasse loin de lui tous les sentiments honnêtes et tous les désirs vertueux; jusqu'à ce qu'après avoir effacé dans l'âme tout vestige de sagesse et de tempérance, il l'ait remplie d'une fureur qu'elle ne connaissait point auparavant. — On ne peut faire une plus vive peinture de la manière dont se forme l'homme tyrannique. — N'est-ce pas pour cette raison qu'on a donné, il y a longtemps, à l'amour le nom de tyran? — Il y a toute apparence. — Tout homme dans l'ivresse n'a-t-il pas des idées et des sentiments tyranniques? — Oui. — De même, un homme tombé en démence ne s'imagine-t-il pas qu'il peut commander aux hommes et même aux dieux? — Sans doute. — Or, mon cher ami, qu'est-ce que l'homme tyrannique proprement dit, sinon l'homme que la nature, l'éducation, ou l'une et l'autre ensemble, ont rendu ivre, amoureux et fou? — Cela est vrai.

— Tu viens de voir comme se forme l'homme tyrannique. Mais comment vit-il? — Je te répondrai comme on fait en plaisantant : ce sera toi qui me le diras. — Soit. Ce ne seront sans doute que fêtes, jeux, festins, débauches et plaisirs de toute espèce, où le poussera l'amour tyrannique qu'il a laissé pénétrer dans son âme et qui en gouverne toutes les facultés. — Nécessairement. — Jour et nuit, ne sentira-t-il pas naître au dedans de lui-même une foule de désirs indomptés et insatiables? — Oui. — Ainsi ses revenus, s'il en a, seront

bientôt épuisés à les satisfaire. — Sans doute. — Après cela viendront les emprunts, suivis de la dissipation de sa fortune. — Il le faudra bien. — Et lorsqu'il n'aura plus rien, ne sera-t-il pas importuné par les cris tumultueux de cette foule de désirs qui s'agitent dans son âme comme dans leur nid? Pressé de leurs aiguillons, et surtout de celui de l'amour, à qui les autres désirs servent pour ainsi dire d'escorte, ne courra-t-il pas çà et là comme un forcené, cherchant de tous côtés quelque proie qu'il puisse surprendre par artifice ou ravir par force? — Oui, certes. — Ainsi ce sera pour lui une nécessité d'emporter tout ce qui se trouvera sous sa main, ou d'être déchiré par les plus cruelles douleurs. — Il n'y a pas de milieu. — Et de même que les nouvelles passions survenues dans son cœur ont supplanté les anciennes et se sont enrichies de leurs dépouilles; ainsi, quoique plus jeune, ne voudra-t-il pas avoir plus de biens que son père et sa mère, et s'emparer de ce qui leur reste de patrimoine, après avoir dissipé sa part? — Oui. — Et si ses parents refusent de se prêter à ses désirs, n'essayera-t-il pas d'abord contre eux le larcin et la fraude? — Sans contredit. — Si cette voie ne lui réussit pas, n'aura-t-il pas recours à la rapine et à la force ouverte? — Je le pense. — S'ils s'opposent à sa violence, s'ils résistent, respectera-t-il leur vieillesse, pourra-t-il s'empêcher de leur faire quelque traitement tyrannique? — J'ai grand sujet de craindre pour les parents de ce jeune homme.

— Ainsi pour une nouvelle maîtresse qu'il aime par caprice et sans raison; pour quelque jeune homme qu'il aime de la veille et par caprice, tu crois, mon cher Adimante, qu'il irait jusqu'à porter la main sur son père ou sur sa mère, sans égard pour leur grand âge ni pour les droits anciens et naturels qu'ils ont sur son cœur, et jusqu'à vouloir les asservir à l'objet de ses amours? — Je n'en doute nullement. — C'est donc un grand bonheur pour des parents d'avoir donné le jour à un fils de ce caractère? — Il s'en faut de beaucoup. — Mais quoi! lorsqu'il aura consumé tout le bien de son père et de sa mère, et que l'essaim des passions se sera multiplié et fortifié dans son cœur, ne sera-t-il pas réduit à forcer les maisons, à dépouiller de nuit les passants, à piller les temples? Les sentiments d'honneur et de probité qu'on lui avait inspirés dans son enfance disparaîtront. Ses passions, affranchies et ayant l'amour à leur tête, se rendront maîtresses de de son âme; ces mêmes passions, qui, lorsqu'il était soumis à l'autorité des lois et à la volonté de son père, osaient à peine s'émanciper la nuit dans ses rêves, aujourd'hui que l'amour est devenu son maître et son tyran, le porteront cent fois le jour aux mêmes actions, auxquelles jadis elles le portaient rarement pendant son sommeil. Aucun meurtre, aucun horrible festin, aucun crime ne l'arrêtera; l'amour tyrannique régnant seul dans son âme y introduira la licence, le mépris des lois; et regardant cette âme comme un État dont il est maître absolu, il la contraindra de tout faire et de tout oser pour trouver de quoi l'entretenir, lui et cette foule de passions tumultueuses qu'il traîne à sa suite, les unes venues de dehors par les mauvaises compagnies, les autres nées au dedans, et auxquelles il a lâché la bride ou qui se sont affranchies elles-mêmes. N'est-ce pas là la vie que mènera ce jeune homme? — Oui.

— Si dans un État il se trouve peu de citoyens de ce caractère, et que le reste soit sage et réglé dans ses mœurs, ils en sortiront pour aller se mettre au service de quelque tyran étranger; s'il y a guerre quelque part, ils vendront leurs services; ou s'ils vivent dans l'État au sein de la paix et de la tranquillité, ils y commettront un grand nombre de petits maux. — Quels maux? — Par exemple, ils voleront, forceront les maisons, couperont les bourses, dépouilleront les passants, commettront des sacriléges et des rapts. S'ils ont quelque éloquence, ils feront le métier d'accusateurs, porteront de faux témoignages et se vendront au plus offrant. — Voilà donc ce que tu appelles de petits maux, et ce que ces hommes feront s'ils sont en petit nombre? — Oui. Les petites choses, tu le sais, ne sont telles que par comparaison avec les grandes, et tous ces maux mis à côté de ceux que souffre un État opprimé par un tyran ne sont qu'une bagatelle. Mais lorsqu'il y a dans un État beaucoup de citoyens de ce caractère et que, leur parti venant à se grossir chaque jour, ils sentent

qu'ils ont la majorité, ce sont eux qui, secondés par une populace insensée, donnent à l'État pour tyran celui d'entre eux dont le cœur est tyrannisé par les passions les plus fortes et les plus impérieuses. — Ce choix tombe bien : un tel homme doit s'entendre parfaitement au métier de tyran.

— Le meilleur parti que l'État puisse prendre alors, c'est de n'opposer aucune résistance; sinon, au moindre mouvement qui se fera, il se portera contre sa patrie aux mêmes violences dont il a usé envers son père et sa mère : il la maltraitera, la livrera au pouvoir des jeunes débauchés qui le suivent, et tiendra dans le plus dur esclavage cette patrie, cette mère, pour me servir de l'expression des Crétois[1]. C'est là qu'aboutiront les désirs du tyran. — Tu as raison. — Au reste, il n'est pas nécessaire qu'il soit arrivé au pouvoir pour se faire connaître tel qu'il est; il montre son caractère tandis qu'il n'est encore que dans une condition privée; voici comment : ou bien il est environné d'une foule de flatteurs, prêts à lui obéir en tout; ou, rampant lui-même devant les autres quand il a besoin d'eux, il n'est point de choses qu'il ne fasse pour les persuader de son entier dévouement; mais à peine a-t-il obtenu ce qu'il souhaite, qu'il leur tourne le dos. — Rien n'est plus ordinaire. — Ainsi il passe sa vie sans être ami de personne, maître ou esclave des volontés d'autrui; la marque du caractère tyrannique est de ne connaître ni la vraie liberté ni la véritable amitié. — Cela est vrai. — Ne peut-on pas dire de ces sortes de gens, qu'ils sont sans foi? — Oui. — Et de plus, qu'ils sont injustes à l'excès, si ce que nous avons dit plus haut au sujet de la justice est véritable? — On ne peut douter qu'il ne le soit.

— Rassemblons donc les divers traits qui constituent le parfait scélérat; s'il existe, ce doit être l'homme que nous venons de dépeindre. — Sans doute. — Ainsi ce doit être celui qui, avec le caractère le plus tyrannique qu'on puisse avoir, sera en outre revêtu de l'autorité tyrannique; et plus il aura vécu de temps dans l'exercice de la tyrannie, plus il sera méchant. — C'est une conséquence nécessaire, s'écria Glaucon. — Mais s'il est le plus méchant des hommes, n'est-il pas aussi le plus malheureux? et ne le sera-t-il pas d'autant plus qu'il aura exercé la tyrannie plus longtemps et d'une manière plus absolue? Je parle ici selon l'exacte vérité, et non selon l'opinion du vulgaire. — La chose ne saurait être autrement. — La condition de l'homme tyrannisé par ses passions est donc la même que celle d'un État opprimé par un tyran; par la même raison, la condition de l'homme démocratique ressemble à celle d'un État démocratique, et ainsi des autres. — Sans contredit. — Et ce qu'un État est par rapport à un autre État, soit pour la vertu, soit pour le bonheur, un homme l'est par rapport à un autre homme. — Tu as raison. — Mais quel est le rapport d'un État gouverné par un tyran à l'État gouverné par un roi[1], tel que nous l'avons décrit en premier lieu? — Ces deux gouvernements sont entièrement opposés; l'un est le meilleur, l'autre est le pire. — Je ne te demanderai pas lequel des deux est le meilleur ou le pire : cela est évident; mais je te demande si tu juges que celui qui est le meilleur est aussi le plus heureux, et celui qui est le pire le plus malheureux. N'allons pas, au reste, nous laisser éblouir en ne considérant que le tyran seul, ou le petit nombre de favoris qui l'environnent. Entrons dans l'État, examinons-le tout entier, pénétrons partout, et prononçons ensuite sur ce que nous aurons vu. — Tu ne demandes rien que de juste. Il est évident, pour tout homme, qu'il n'est point d'État plus malheureux que celui qui obéit à un tyran, ni de plus heureux que celui qui est gouverné par un roi.

— Aurai-je tort d'exiger qu'on apporte les mêmes précautions quand il s'agira de porter son jugement sur le bonheur des individus, et de vouloir qu'on ne s'en rapporte qu'à la décision de celui qui peut pénétrer par la pensée jusque dans l'intérieur de l'homme, qui ne se laisse pas prendre comme un enfant aux apparences et à ces dehors fastueux dont le pouvoir tyrannique se revêt pour imposer à la multitude, mais qui pénètre au fond des choses? Si donc je prétendais que nous ne devons écou-

[1] Le texte porte : Cette matrie.

[1] Platon n'a parlé que du gouvernement aristocratique. Il est donc évident qu'il assimile à cette forme de gouvernement la royauté.

ter dans la question présente d'autre juge que celui qui aux lumières de l'esprit joint celle de l'expérience, qui a vécu avec les tyrans, qui les a vus dans le domestique, dépouillés de leur appareil et de leur pompe de théâtre qui les suit en public; qui sait quelle impression font sur eux les crises politiques : si j'engageais cet homme à prononcer sur le bonheur ou le malheur de la condition du tyran, comparée à celle des autres?... — Tu ne pourrais choisir un meilleur juge. — Veux-tu que nous supposions pour un moment que nous sommes nous-mêmes en état de juger, et que nous avons vécu avec les tyrans[1], afin que nous ayons quelqu'un qui puisse répondre à nos interrogations? — Je le veux bien.

— Suis-moi donc; et te rappelant la ressemblance qui existe entre l'État et l'individu, considère-les l'un après l'autre, et dis-moi quelle doit être leur situation à tous deux. — Je te suis. — Pour commencer par l'État, diras-tu d'un État soumis à un tyran, qu'il est libre ou esclave? — Je dis qu'il est esclave autant qu'on peut l'être. — Tu vois cependant dans cet État des gens maîtres de quelque chose et libres de leurs actions? — J'en vois, mais en très-petit nombre; et, à dire vrai, la plus grande et la plus saine partie des citoyens est réduite à un dur et honteux esclavage. — Si donc il en est de l'individu comme de l'État, n'est-ce pas une nécessité qu'il se passe en lui les mêmes choses, que son âme gémisse dans une servitude basse et honteuse, que la plus excellente partie de cette âme soit soumise aux volontés de la partie la plus méprisable, la plus méchante et la plus furieuse? — Cela doit être ainsi. — Que diras-tu d'une âme en cet état, qu'elle est libre ou esclave? — Je dis qu'elle est esclave. — Mais un État esclave, et dominé par un tyran, ne fait point ce qu'il veut? — Non, certes. — Ainsi, à dire vrai, une âme tyrannisée ne fait pas non plus ce qu'elle veut; mais sans cesse entraînée par la violence de ses passions, elle sera pleine de trouble et de repentir. — Sans doute. — L'État où règne un tyran est-il riche ou pauvre? — Il est pauvre. — Une âme tyrannisée est donc aussi toujours pauvre et insatiable? — Oui. — N'est-ce pas encore une nécessité que cet État et cet individu soient dans une crainte et une frayeur continuelles? — Assurément. — Crois-tu qu'on puisse trouver dans quelque autre État plus de plaintes, plus de sanglots, plus de gémissements et de douleurs amères? — Non. — Ou dans quelque autre homme plus que dans l'homme tyrannique, que l'amour et les autres passions rendent furieux? — Je ne le crois pas.

— Or, c'est en jetant les yeux sur tous ces maux, et sur mille autres encore, que tu as jugé que cet État était le plus malheureux de tous les États. — N'ai-je point eu raison? — Sans doute; mais en te plaçant au même point de vue, que dis-tu de l'homme tyrannique? — Je dis que c'est le plus malheureux de tous les hommes. — Tu te trompes. — Pourquoi? — Il n'est pas encore aussi malheureux qu'on peut l'être. — Qui le sera donc? — Celui que je vais dire te paraîtra peut-être plus malheureux. — Quel est-il? — C'est celui qui, étant déjà tyrannisé par ses passions, ne passe point sa vie dans une condition privée, et à qui sa mauvaise fortune présente l'occasion de devenir tyran d'un État. — Sur ce que nous avons dit, je conjecture que tu as raison. — Cela peut être; mais dans une matière de cette importance, où il ne s'agit de rien moins que d'examiner d'où dépend le bonheur et le malheur de la vie, il ne faut pas s'arrêter à des conjectures, mais porter s'il se peut la chose jusqu'à l'entière conviction. — Cela est bien dit.

— Vois si je raisonne juste. Pour bien juger de la condition du tyran, voici, ce me semble, comment il faut la considérer. — Comment? — Il en est du tyran comme de ces riches particuliers qui ont beaucoup d'esclaves, car ils ont cela de commun avec lui qu'ils commandent à beaucoup de monde : la différence n'est que dans le nombre. — Cela est vrai. — Tu sais que ces particuliers vivent tranquilles et ne craignent rien de la part de leurs esclaves. — Qu'en auraient-ils à craindre? — Rien; mais en vois-tu la raison? — Oui. C'est que

[1] Platon avait plus de droit qu'aucun autre de prononcer sur la condition des tyrans. On sait qu'il passa quelque temps à la cour des deux Denis, qu'il fut même admis dans leur intimité, et que si ses conseils eussent été suivis, le palais du tyran eût été changé en une école de philosophie.

tout l'État veille à la sûreté de chaque citoyen. — Fort bien. Mais si quelque dieu, enlevant du sein de la cité un de ces hommes qui ont à leur service cinquante esclaves et davantage, avec sa femme et ses enfants, le transportait, ainsi que son bien et toute sa maison, dans un désert où il n'aurait de secours à attendre d'aucun homme libre, ne serait-il pas dans une appréhension continuelle de périr de la main de ses esclaves, lui, sa femme et ses enfants? — Je n'ai pas de peine à le croire. — Il serait donc réduit à faire sa cour à quelques-uns d'entre eux, à les gagner à force de promesses, à les affranchir sans qu'ils l'eussent mérité; en un mot, à devenir le flatteur de ses esclaves? — Il faudrait bien qu'il en passât par là ou qu'il consentît à périr. — Que serait-ce donc si ce même dieu plaçait autour de la demeure de ce riche un grand nombre de gens déterminés à ne pas souffrir qu'un homme exerce aucun empire sur ses semblables, et à punir du dernier supplice celui qu'ils surprendraient formant une pareille entreprise? — Environné de toutes parts de tant d'ennemis, il aurait encore un plus grand sujet de craindre pour ses jours.

— N'est-ce pas dans une semblable prison qu'est enchaîné le tyran? Du caractère dont nous l'avons dépeint, il doit être dévoré sans cesse de craintes et de désirs de toute espèce. Mais quelque avide que soit sa curiosité, il ne peut voyager comme les autres citoyens ni aller voir mille choses qui attirent leurs regards. Enfermé dans l'enceinte de son palais, comme une femme, il porte envie au bonheur de ses sujets lorsqu'il apprend qu'ils font quelque voyage et qu'ils vont voir des choses dignes d'exciter leur attention. — Cela est vrai. — Tels sont les maux qui viennent accroître les souffrances de l'homme qui est tyrannisé par ses passions et que tu as jugé le plus malheureux des hommes; telles sont les nouvelles tortures qui viennent l'assaillir lorsque le sort l'oblige de renoncer à la vie privée et l'élève à la condition de tyran : incapable de se conduire lui-même, il lui faudra conduire les autres. Sa condition ressemble à celle d'un malade qui, n'ayant pas assez de forces pour lui-même, au lieu de ne songer qu'à sa santé, se verrait contraint de passer toute sa vie dans des combats d'athlètes. — Cette comparaison, Socrate, est très-exacte et très-vraie. — Une telle situation, mon cher Glaucon, n'est-elle pas la plus triste qu'on puisse imaginer, et la condition de tyran n'ajoute-t-elle pas un surcroît de malheur à celui qui, selon toi, était déjà le plus malheureux des hommes? — J'en conviens.

— Ainsi, en réalité et quelle que soit l'apparence, le tyran n'est qu'un esclave, un esclave assujetti à la plus dure et à la plus basse servitude et le flatteur des hommes les plus méchants. Jamais il ne peut assouvir ses passions : ce qui lui manque va bien au delà de ce qu'il possède; quiconque saura voir dans le fond de son âme trouvera qu'elle est vraiment pauvre, toujours saisie de frayeur, toujours en proie aux douleurs et aux angoisses; telle est sa situation, s'il est vrai qu'elle ressemble à celle de l'État dont il est le maître; or, elle y ressemble; qu'en penses-tu? — Oui. — Ajoutons à tant de misères ce que nous avons déjà dit, que de jour en jour il devient nécessairement, à raison du rang qu'il occupe, plus envieux, plus perfide, plus injuste, plus impie, plus disposé à loger et à nourrir dans son cœur tous les vices : d'où il suit qu'il est le plus malheureux des hommes, et qu'il communique son mal à ceux qui l'approchent. — Nul homme de bon sens ne te contredira en ce point.

— Fais donc à présent l'office de juge, et décide quels sont de ces cinq caractères, le royal, le timocratique, l'oligarchique, le démocratique, le tyrannique, ceux qui sont les plus heureux et ceux qui le sont le moins. — Le jugement est aisé à faire. Je leur donne à chacun plus ou moins de vertu, plus ou moins de bonheur, selon le rang auquel ils se sont présentés à nous. — Veux-tu que nous fassions venir un héraut, ou que je publie moi-même à haute voix que le fils d'Ariston a déclaré que le plus heureux des hommes, c'est le plus juste et le plus vertueux, c'est-à-dire celui qui règne sur lui-même et qui se gouverne selon les principes de l'État monarchique, et que le plus malheureux, c'est le plus injuste et le plus méchant, c'est-à-dire celui qui, étant du caractère le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur les autres la tyrannie la plus abso-

lue? — Je te permets de le publier. — Ajouterai-je que, selon toi, l'un et l'autre sont tels, quand bien même les dieux et les hommes n'auraient aucune connaissance de la justice du premier et de l'injustice du second? — Ajoute.

— Ainsi nous voilà parvenus à la découverte de ce que nous cherchions. Je vais, si tu veux, te donner une seconde démonstration de la même vérité. — Quelle est-elle? — Si, de même que l'État est partagé en trois corps, l'âme de chacun de nous est aussi divisée en trois parties, il y a lieu, ce me semble, à tirer de là une nouvelle démonstration? — Dis-la-moi. — La voici : à ces trois parties de l'âme répondent trois espèces de plaisirs, propres à chacune d'elles; elles ont aussi chacune leurs désirs et leurs dominations à part. — Explique-toi. — L'une de ces parties est la raison, instrument des connaissances de l'homme; la seconde est l'appétit irascible; la troisième a trop de formes différentes pour pouvoir être comprise sous un nom particulier; mais on la désigne ordinairement par ce qu'il y a de remarquable et de prédominant en elle. Nous l'avons nommée appétit concupiscible, à cause de la violence des désirs qui nous portent vers le manger, le boire, l'amour et les autres plaisirs des sens; nous l'avons aussi appelée esprit d'intérêt, parce que l'argent est le moyen le plus efficace de satisfaire ces sortes de désirs. — Nous avons eu raison. — Si nous disions que le plaisir propre à cette faculté, c'est le plaisir du gain, ne serait-ce pas là en fixer la notion, et nous en donner une idée claire? Quel autre nom, en effet, lui convient mieux que celui de l'amour du gain? — Je n'en vois point d'autre. — L'appétit irascible ne nous porte-t-il point à dominer, à l'emporter sur les autres, et à acquérir de la gloire? — Oui. — Nous pouvons donc à juste titre l'appeler esprit de brigue et d'ambition? — Ce nom lui convient parfaitement. — Quant à la faculté qui connaît, il est évident qu'elle tend sans cesse et tout entière à connaître la vérité partout où elle est, et qu'elle se met peu en peine des richesses et de la gloire. — Cela est certain. — Ainsi, nous n'aurons pas tort de l'appeler esprit philosophique et amour de l'instruction? — Non.

— N'est-il pas encore vrai que, selon la différence des caractères, les uns se laissent dominer par cet esprit, les autres par l'un des deux autres? — Oui. — C'est pour cela que nous disons qu'il y a trois principaux caractères d'hommes, le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé. — Fort bien. — Et trois espèces de plaisirs analogues à chacun de ces caractères. — Sans doute. — Si tu demandais à chacun de ces hommes en particulier quelle est la vie la plus heureuse, tu n'ignores pas que chacun d'eux te dirait que c'est la sienne; que l'intéressé mettrait le plaisir du gain au-dessus des autres plaisirs, qu'il mépriserait la science et les honneurs, à moins que ce ne fût un moyen d'amasser de l'argent. — Cela est vrai. — De son côté, que dira l'ambitieux? Ne traitera-t-il pas de bassesse le plaisir que l'on goûte à accumuler des trésors, et de vaine fumée celui qui revient de l'étude des sciences, à l'exception de celles qui peuvent le conduire aux honneurs et à la gloire? — La chose est ainsi. — Quant au philosophe, disons hardiment qu'il ne fait aucun cas de tout le reste, en comparaison du plaisir que procure la connaissance du vrai; et que par son application continuelle à cette étude, il tend à s'en procurer de plus en plus la jouissance; à l'égard des autres plaisirs, s'il les appelle des nécessités, c'est qu'il ne s'y prêterait nullement si le besoin de nature ne l'exigeait. — J'en suis très-persuadé.

— Maintenant, puisqu'il est question de décider laquelle de ces trois espèces de plaisirs et de conditions est, je ne dis pas la plus honnête et la meilleure en soi, mais la plus agréable et la plus douce; comment, entre ces prétentions opposées, pourrons-nous savoir de quel côté se trouve la vérité? — Je ne saurais le dire. — Voyons la chose de cette manière. Quelles sont les qualités requises pour bien juger? N'est-ce pas l'expérience, la réflexion et le raisonnement? Peut-on suivre de meilleurs guides, quand il s'agit de porter un jugement? — Non. — Or, lequel de nos trois hommes a le plus d'expérience des trois sortes de plaisirs dont nous venons de parler? Crois-tu que l'homme intéressé, s'il s'appliquait à la connaissance du vrai, fût plus capable de juger par le sentiment intérieur de la nature du plaisir qui accompagne la science, que le philoso-

phe n'est en état de juger du plaisir que cause le gain ?—Il s'en faut de beaucoup, parce que le philosophe s'est trouvé dès l'enfance dans la nécessité de goûter le plaisir du gain ; au lieu qu'il n'y a aucune nécessité pour l'homme intéressé d'éprouver combien est doux le plaisir de connaître la nature des choses, et que ce plaisir étant au-dessus de sa portée, il ferait de vains efforts pour y atteindre. — Ainsi le philosophe est plus expérimenté que l'homme intéressé dans l'un et l'autre de ces plaisirs.— Sans comparaison. —Ne connaît-il pas aussi par expérience le plaisir attaché aux honneurs, mieux que l'ambitieux ne connaît le plaisir qui suit la sagesse ?—Sans doute, puisque chacun de ces trois hommes est sûr d'être honoré, s'il parvient au but qu'il se propose. Car les richesses ont leurs admirateurs, comme le courage et la sagesse. Ainsi, à l'égard du plaisir qu'il y a d'être honoré, tous trois ont une égale expérience. Mais il est impossible qu'aucun autre que le philosophe goûte le plaisir attaché à la contemplation de l'essence des choses. —Par conséquent, à ne consulter que l'expérience, il est plus en état de juger que les deux autres. — Sans contredit.

— Il est donc le seul qui aux lumières de l'expérience joigne celles de la réflexion. — Cela est incontestable. — Quant à l'instrument qui est la troisième condition pour bien juger, il n'appartient en propre ni à l'intéressé ni à l'ambitieux, mais au seul philosophe. — Quel est donc cet instrument? — N'avons-nous pas dit qu'il faut employer le raisonnement dans les jugements? — Oui. — Or, le raisonnement est, à proprement parler, l'instrument du philosophe. — Cela est vrai. —Si la richesse et le gain étaient la plus juste règle pour bien juger de chaque chose, ce que l'homme intéressé estime ou méprise serait en effet ce qu'il y a de plus digne d'estime ou de mépris. —J'en conviens. —Si c'était les honneurs, le courage et les victoires, ne faudrait-il pas s'en rapporter à la décision de l'homme intrigant et ambitieux? —Cela est évident. — Mais puisque c'est à la prudence, à l'expérience, au raisonnement qu'il appartient de prononcer... — On ne peut s'empêcher de reconnaître que ce qui mérite l'estime du philosophe, de l'ami de la raison, est véritablement estimable. —Donc, des trois plaisirs dont il s'agit, le plus doux est celui que goûte cette partie de l'âme qui est l'instrument de nos connaissances; et l'homme qui donne à cette partie tout empire sur lui-même, mène la vie la plus heureuse. — J'en demeure d'accord ; et quand le sage vante le bonheur de son état, c'est qu'il a le droit de le faire. — Quelle vie et quel plaisir mettra-t-il au second rang? — Il est clair que ce sera le plaisir du guerrier et de l'ambitieux, qui approche beaucoup plus du sien, que celui de l'homme intéressé.—Selon toute apparence, c'est à ce dernier qu'il assignera la dernière place. — Sans doute.

—Ainsi, voilà deux victoires consécutives que le juste remporte sur l'injuste. Il en va remporter une troisième dont il rendra grâces à Jupiter Conservateur et Olympien, comme on fait aux jeux olympiques. Et cette troisième victoire, la voici : tout autre plaisir que celui du sage n'est point un plaisir réel, un plaisir pur; au contraire, ce n'est qu'une ombre, un fantôme de plaisir, selon ce que j'ai ouï dire à un sage. Or, si cela est, la défaite de l'injuste est pleine et entière. — Assurément, mais comment le prouves-tu? —Réponds-moi seulement. Nous allons examiner ensemble la question. —Interroge. — La douleur n'est-elle pas le contraire du plaisir? — Oui. — N'y a-t-il pas aussi un état où l'âme n'éprouve ni plaisir ni douleur?—Je le pense. — Cet état qui tient le milieu entre ces deux sentiments contraires, ne consiste-t-il pas dans un certain repos où l'âme se trouve à l'égard de l'un et de l'autre? N'est-ce pas là ta pensée? — Oui. — Te rappelles-tu les discours que tiennent d'ordinaire les malades, dans les accès de leur mal?—Quels sont ces discours? — Qu'il n'est pas de plus grand bien que la santé; mais qu'ils n'en connaissaient pas tout le prix avant d'être malades. —Je me les rappelle.— N'entends-tu pas dire à tous ceux qui souffrent qu'il n'est rien de plus doux que de ne plus souffrir?—Cela est vrai. —Et tu verras que dans tous les événements fâcheux de la vie les hommes tiennent le même langage. Sont-ils tristes? être exempt de tristesse est pour eux le bien le plus désirable. Ce n'est pas la joie qu'ils regardent comme ce qu'il y a de plus délicieux, mais la cessation de la tristesse

et le repos. — C'est que cette situation serait douce pour eux, en comparaison de celle où ils se trouvent. — Par la même raison, la cessation du plaisir doit être une douleur pour celui qui était auparavant dans la joie. — Cela doit être. — Ainsi ce calme de l'âme que nous disions tout à l'heure tenir le milieu entre le plaisir et la douleur, nous paraît être à présent l'un et l'autre. — Oui. — Mais est-il possible que ce qui n'est ni l'un ni l'autre soit tout ensemble l'un et l'autre ? — Je ne le pense pas. — Le plaisir et la douleur ne sont-ils pas l'un et l'autre un mouvement de l'âme? — Oui. — Mais ne venons-nous pas de dire que cet état où l'on ne sent ni plaisir ni douleur est un repos de l'âme, et quelque chose d'intermédiaire entre ces deux sentiments? — Il est vrai. — Comment donc peut-on croire raisonnablement que la négation de la douleur soit un plaisir, et la négation du plaisir, une douleur? — On ne le peut pas. — Par conséquent, cet état n'est en lui-même ni agréable ni fâcheux ; mais on le juge agréable par opposition avec la douleur, et fâcheux par opposition avec le plaisir. Dans tous ces fantômes il n'est pas de plaisir réel, tout cela n'est qu'un prestige. — Du moins la raison le démontre.

— Afin qu'il ne te reste aucun motif pour croire que le plaisir n'est ici-bas que la cessation de la douleur, et la douleur, que la cessation du plaisir, considère les plaisirs qui ne viennent à la suite d'aucune douleur. — Où sont-ils, et quelle est leur nature? — Ils sont en grand nombre et de différentes espèces; fais attention, par exemple, aux plaisirs de l'odorat. La vive sensation qu'ils excitent dans l'âme n'est précédée d'aucune douleur; et lorsqu'elle vient à cesser, elle ne laisse aucune douleur après elle. — Cela est très-vrai. — Ne nous laissons donc pas persuader que le plaisir pur ne soit qu'une simple cessation de douleur, et la douleur, une simple cessation de plaisir. — Non. — Et pourtant ces plaisirs qui passent dans l'âme par le canal des sens, c'est-à-dire les plus nombreux et les plus vifs, sont de cette nature; ce sont de véritables cessations de douleur. — J'en conviens. — N'en est-il pas de même à l'égard des pressentiments de joie et de douleur causés par l'attente de quelque sensation agréable ou fâcheuse? — Oui. — Sais-tu ce qu'on doit penser de ces plaisirs, et à quoi on peut les comparer ? — A quoi ? — Tu n'ignores pas qu'il y a dans les choses un haut, un milieu et un bas? — Non. — Quelqu'un qui passe d'une région inférieure à une région moyenne ne s'imagine-t-il pas monter à la plus haute? Et lorsque étant arrivé au milieu il vient à jeter les yeux sur le terme d'où il est parti, quelle autre pensée peut-il avoir, sinon qu'il est en haut, parce qu'il ne connaît pas encore la région véritablement haute? — Je ne crois pas qu'il pût s'imaginer autre chose. — S'il retombait de là dans la basse région, il croirait descendre, et sans doute il ne se tromperait pas. — Non. A quoi peut-on attribuer son erreur, sinon à l'ignorance où il est de la région vraiment haute, vraiment moyenne ou vraiment basse? — Il est évident que son erreur ne vient que de là. — Est-il donc surprenant que des hommes qui ne connaissent pas la vérité se forment des idées fausses de mille choses, entre autres du plaisir, de la douleur, et de ce qui tient le milieu entre l'un et l'autre ; de sorte que lorsqu'ils passent à la douleur, ils croient souffrir, et souffrent en effet ; mais lorsque de la douleur ils passent à l'état intermédiaire, ils se persuadent qu'ils sont arrivés à la pleine jouissance du plaisir? Est-il surprenant que des gens qui n'ont jamais ressenti le vrai plaisir, et qui ne considèrent la douleur que par opposition avec la cessation de la douleur, soient trompés dans leur jugement, à peu près comme si, ne connaissant pas la couleur blanche, ils prenaient du gris pour du blanc, en le comparant avec du noir? — Il n'y a rien de surprenant en cela. Au contraire, je serais bien plus surpris que la chose fût autrement.

— Fais à présent réflexion sur ce que je vais dire. La faim, la soif et les autres besoins naturels ne forment-ils pas des espèces de vides dans le corps? — Oui. — Pareillement, l'ignorance et la déraison ne sont-elles pas un vide dans l'âme? — Sans doute. — Ne remplit-on pas la première sorte de vide en prenant de la nourriture, et la seconde, en acquérant de l'intelligence ? — Oui. — Quelle est la plénitude la plus réelle, celle qui provient de choses qui ont plus de réalité, ou celle qui provient de choses qui en ont moins? — Il est évident que c'est la première. — Or, le pain, la boisson,

les viandes, en général tout ce qui nourrit le corps, a-t-il plus de réalité, participe-t-il davantage à la véritable essence, que les opinions vraies, la science, l'intelligence, en un mot, toutes les vertus? Voici comment il faut en juger. Ce qui provient de l'être vrai, immortel, immuable; ce qui présente en soi les mêmes caractères, et se produit en un sujet semblable, n'a-t-il pas plus de réalité que ce qui vient de la nature sujette au changement et à la corruption, et se produit dans une substance pareillement mortelle et changeante? — Ce qui tient de l'être immuable a infiniment plus de réalité. — La science est-elle moins essentielle à l'être immuable que l'existence? — Non. — Et la vérité? — Non plus. — Si cet être perdait de la vérité, ne perdrait-il pas de son existence? — Sans doute. — Donc, en général, tout ce qui sert à l'entretien du corps participe moins de la vérité et de l'existence, que ce qui sert à l'entretien de l'âme. — J'en demeure d'accord. — Le corps lui-même n'a-t-il pas moins de réalité que l'âme? — Oui. — Donc la plénitude de l'âme est plus réelle que celle du corps, à proportion que l'âme elle-même a plus de réalité que le corps, et que ce qui sert à la remplir en a aussi davantage. — Sans contredit.

— Par conséquent, si le plaisir consiste à se remplir de choses conformes à sa nature, ce qui peut se remplir véritablement de choses qui ont plus de réalité doit goûter un plaisir plus réel et plus solide; et ce qui participe de choses moins réelles doit être rempli d'une manière moins vraie et moins solide et ne goûter qu'un plaisir moins sûr et moins vrai. — C'est une conséquence nécessaire. — Ainsi, ceux qui ne connaissent ni la sagesse ni la vertu, qui sont toujours dans les festins et dans les autres plaisirs sensuels, passent sans cesse de la basse région à la moyenne et de la moyenne à la basse. Ils sont toute leur vie errants entre ces deux termes, sans pouvoir jamais les franchir. Jamais ils ne se sont élevés jusqu'à la haute région, ils n'ont pas même porté leurs regards jusque-là; ils n'ont point été véritablement remplis par la possession de ce qui est, jamais ils n'ont goûté une joie pure et solide. Mais toujours penchés vers la terre, comme des animaux, et les yeux toujours fixés sur leur pâture, ils se livrent brutalement à la bonne chère et à l'amour; et, se disputant la jouissance de ces plaisirs, ils tournent leurs armes les uns contre les autres et finissent par s'entre-tuer avec leurs sabots et leurs cornes de fer, dans la fureur de leurs appétits insatiables, parce qu'ils ne songent point à remplir d'objets réels cette partie d'eux-mêmes qui tient de l'être, et qui est seule capable d'une vraie plénitude. — Socrate, tu viens de peindre au naturel la vie de la plupart des hommes. — C'est donc une nécessité qu'ils ne goûtent que des plaisirs mêlés de douleurs, des fantômes du plaisir véritable, qui n'ont de couleur et d'éclat que quand on les rapproche l'un de l'autre, et dont la vue excite dans le cœur des insensés un amour si vif, des transports si violents, qu'ils se battent pour les posséder, comme les Troyens se battirent, selon Stésichore, pour le fantôme d'Hélène [1], faute d'avoir vu l'Hélène véritable. — Il est impossible que cela soit autrement.

— Mais quoi! la même chose n'arrive-t-elle pas à l'égard de cette partie de l'âme où réside le courage, lorsque l'ambition, secondée par la jalousie, l'esprit de querelle par la violence, et l'humeur farouche par la colère, font courir l'homme sans réflexion et sans discernement après une fausse plénitude d'honneur et de victoire, et après l'assouvissement de son ressentiment? — La même chose doit nécessairement arriver. — Ainsi nous pouvons dire avec confiance que, quand les désirs qui appartiennent à ces deux parties de l'âme, l'intéressée et l'ambitieuse, se laissent conduire par la science et la raison, et que, sous leurs auspices, elles ne poursuivent d'autres plaisirs que ceux qui leur sont marqués par la sagesse, elles ressentent alors les plaisirs les plus vrais et les plus conformes à leur nature qu'il leur soit possible de goûter; parce que, d'une part, la vérité les guide dans leurs poursuites, et que, de l'autre,

[1] Selon Hérodote, livre II, Pâris et Hélène, en venant de Sparte à Troie, furent jetés par la tempête sur les côtes de l'Égypte; Protée, qui y régnait alors, renvoya Pâris et garda Hélène, qu'il rendit à Ménélas, lorsqu'à son retour de Troie la tempête l'eut aussi obligé de relâcher en Égypte. Stésichore et le scoliaste de Lycophron (*Alexandra*, v.113) ajoutent que le fantôme d'Hélène suivit Pâris à Troie. Euripide adopte cette version dans sa tragédie d'*Hélène*.

ce qui est le plus avantageux à chaque chose est aussi ce qui a le plus de conformité avec sa nature. — Rien de plus vrai. — Lors donc que toute l'âme marche à la suite de la raison, et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition, outre que chacune de ses parties se tient dans les bornes du devoir et de la justice, elle a encore la jouissance des plaisirs qui lui sont propres, des plaisirs les plus purs et les plus vrais dont elle puisse jouir. — Sans contredit. — Au lieu que, quand une des autres parties usurpe l'autorité, il arrive de là, en premier lieu, qu'elle ne peut se procurer les plaisirs qui lui conviennent; en second lieu, qu'elle oblige les autres parties à poursuivre des plaisirs faux et qui leur sont étrangers. — J'en conviens. — Mais ce qui s'éloigne davantage de la philosophie et de la raison est aussi plus capable de produire ces funestes effets. — Sans doute. — Mais ce qui s'écarte davantage de l'ordre et de la loi ne s'écarte-t-il pas de la raison dans la même proportion? — Cela est évident. — N'avons-nous pas dit que rien ne s'en éloignait davantage que les désirs tyranniques et amoureux? — Oui. — Et que rien ne s'en écartait moins que les désirs modérés et monarchiques? — Oui. — Par conséquent, le tyran sera le plus éloigné du plaisir véritable et propre de l'homme; au lieu que le roi en approchera d'aussi près qu'il est possible. — Sans contredit. — La condition du tyran sera donc la moins heureuse, et celle du roi la plus heureuse qu'on puisse imaginer. Cela est incontestable. — Sais-tu de combien la condition du tyran est moins heureuse que celle du roi? — Je le saurai, si tu me le dis. — Il y a trois espèces de plaisirs, une de vrais, deux de faux; or, le tyran, ennemi de la loi et de la raison, et toujours assiégé d'une escorte de désirs esclaves et rampants, est placé à l'extrémité des plaisirs faux. Maintenant, de combien est-il inférieur à l'autre en bonheur, c'est ce qu'il n'est point aisé de déterminer, si ce n'est peut-être de cette manière. — De quelle manière?

— Le tyran est le troisième, à partir de l'homme oligarchique, car, entre eux deux, se trouve l'homme démocratique. — Oui. — Par conséquent, si ce que nous avons dit plus haut est vrai, le fantôme de plaisir dont jouit le tyran est trois fois plus éloigné de la vérité que celui dont jouit l'homme oligarchique. — Cela est ainsi. — Mais si nous comptons pour un seul l'homme royal et l'homme aristocratique, l'oligarchique est aussi le troisième après lui. — Il l'est en effet. — Le tyran est donc éloigné du vrai plaisir le triple du triple. — Oui, ce me semble. — Par conséquent, le fantôme de plaisir du tyran, à le considérer selon sa longueur, peut être exprimé par un nombre plan. — Oui. — Or, en multipliant cette longueur par elle-même, et en l'élevant à la troisième puissance, il est aisé de voir combien le plaisir du tyran est éloigné de la vérité. — Rien de plus aisé pour un calculateur. — Maintenant, si l'on renverse cette progression, et qu'on cherche de combien le plaisir du roi est plus vrai que celui du tyran, on trouvera, le calcul fait, que le roi est sept cent vingt-neuf [1] fois plus heureux que le tyran, et que celui-ci est plus malheureux dans la même proportion. — Tu viens de trouver, par un calcul tout à fait surprenant, l'intervalle qui sépare le plaisir du juste de celui de l'injuste. — Ce nombre exprime exactement la différence de leur condition, si tout s'accorde de part et d'autre, les jours, les nuits, les mois et les années. — Tout s'accorde d'une et d'autre part. — Mais si la condition de l'homme juste et vertueux surpasse si fort en plaisir celle du méchant et de l'injuste, combien plus la surpassera-t-elle en

[1] Comme on pourrait trouver quelque obscurité dans cette manière de calculer le plaisir et la douleur, je vais en donner l'explication qui me paraît la plus approchante du texte. Le bonheur du tyran a trois fois moins de réalité que celui de l'oligarchique; celui de l'oligarchique en a trois fois moins que celui du roi; le bonheur du tyran a donc neuf fois moins de réalité que celui du roi. Le nombre neuf est un nombre plan, puisque c'est le carré de trois. Ensuite, Platon considérant ces deux bonheurs, l'un réel, l'autre apparent, comme deux solides, dont toutes les dimensions sont proportionnelles, et leurs distances de la réalité, un et neuf, comme une de leurs dimensions, leur longueur, par exemple, multiplie chacun de ces nombres deux fois par lui-même, pour avoir le rapport de ces deux solides, qui par là se trouve être celui de un à sept cent vingt-neuf; c'est-à-dire que le bonheur du tyran est sept cent vingt-neuf fois moindre que celui du roi. Ce calcul est fondé sur ce théorème de géométrie: « Les solides dont toutes les dimensions sont proportionnelles, sont entre eux en raison triplée, ou comme les cubes d'une de leurs dimensions.

(*Note de Grou.*)

décence, en beauté et en mérite! — Elle l'emportera infiniment sur l'autre.

— Maintenant, puisque nous en sommes venus ici, reprenons ce qui a été dit plus haut et qui a donné occasion à cet entretien [1]. On disait, ce me semble, que l'injustice était avantageuse au parfait scélérat, pourvu qu'il passât pour honnête homme. N'est-ce pas ainsi qu'on s'est exprimé? — Oui. — Examinons si cette maxime est vraie, à présent que nous sommes convenus des effets que produisent dans l'âme les actions justes et injustes. — Comment nous y prendrons-nous? — Pour montrer à celui qui en est l'auteur qu'il s'est trompé, formons, par la pensée, une image de l'âme. — Quelle sorte d'image? — Une image faite sur le modèle de la Chimère, de Scylla, de Cerbère et des autres monstres que la tradition nous représente formés de l'assemblage de plusieurs natures différentes. — Fort bien. — Compose d'abord un monstre à plusieurs têtes, les unes des animaux paisibles, les autres de bêtes féroces; donne-lui aussi le pouvoir de produire toutes ces têtes et de les changer à son gré. — Un ouvrage de cette nature demande un artiste habile; mais comme il est plus aisé de travailler sur l'imagination que sur la cire, ou sur toute autre matière semblable, je me le figure tel que tu le dépeins. — Fais ensuite l'image d'un lion et celle d'un homme; mais il faut que la première de ces trois images soit plus grande que les deux autres, et la seconde plus grande que la dernière. — Ceci est plus aisé, et la chose est déjà faite. — Joins ensemble ces trois images, de sorte qu'elles se tiennent et ne fassent qu'un tout. — Je les ai jointes. — Enfin, enveloppe ce composé de l'extérieur d'un homme, de manière que celui qui ne pourrait voir jusque dans l'intérieur le prendrait pour un homme, à ne juger que sur l'apparence. — C'est fait.

— Réponds maintenant à celui qui soutient que l'injustice est avantageuse à l'homme ainsi fait, et qu'il ne lui sert à rien d'être juste : disons que c'est comme si l'on prétendait qu'il lui est avantageux de nourrir avec soin et de fortifier le monstre et le lion, et d'affaiblir l'homme en le laissant mourir de faim; de sorte qu'il soit à la merci des deux autres, qui le traîneront partout où ils voudront : n'est-ce pas affirmer, ajouterons-nous, qu'au lieu de les accoutumer à vivre ensemble dans un parfait accord, il lui vaut mieux les laisser se battre, se mordre et se dévorer les uns les autres? — Celui qui vante l'injustice ne dit en effet rien autre chose. — Mais, d'autre part, dire qu'il est utile d'être juste, c'est dire que l'homme doit, par ses discours et ses actions, travailler à donner sur lui-même la plus grande autorité à l'homme intérieur; en sorte qu'il en use avec ce monstre à plusieurs têtes comme un sage laboureur; que dans ce dessein, s'aidant de la force du lion, il empêche les têtes d'animaux féroces de croître; qu'il nourrisse et élève celles des animaux pacifiques; qu'il partage ses soins entre ces différentes têtes, et les maintienne en parfaite intelligence entre elles et avec lui-même. — Voilà précisément ce que dit le partisan de la justice. — Par conséquent, la vérité se rencontre dans les paroles de celui qui fait l'éloge de la justice, et le mensonge dans la bouche de celui qui loue l'injustice. En effet, qu'on ait égard au plaisir ou à la gloire et à l'utilité, la vérité est tout entière du côté du partisan de la justice. Il n'y a rien de solide dans les discours de celui qui la blâme; il n'a même aucune idée de la chose qu'il blâme. — Aucune, à ce qu'il me semble.

— Comme son erreur n'est pas volontaire, tâchons doucement de le détromper. Mon cher ami, lui demanderons-nous, sur quel fondement repose la distinction établie entre l'honnête et le déshonnête? N'est-ce point parce que l'un soumet la partie animale de notre nature humaine ou plutôt divine, et que l'autre assujettit à la partie brutale et féroce celle qui est douce et apprivoisée? N'en conviendra-t-il pas? — Oui, s'il veut m'en croire. — Cela posé, peut-il être utile à quelqu'un de prendre de l'or injustement, s'il ne peut le prendre sans assujettir la meilleure partie de lui-même à la plus méprisable? Quoi! si pour recevoir cet or il lui fallait sacrifier la liberté de son fils ou de sa fille, et les laisser passer entre les mains de maîtres féroces et cruels, il croirait y perdre, et refuserait d'acquérir par là les plus grandes richesses : et lorsque ce qu'il y a en lui de plus

[1] *Thrasym.*, au liv. I.

divin devient l'esclave de ce qu'il y a de plus scélérat et de plus ennemi des dieux, n'est-ce pas pour lui le comble du malheur, et l'or qu'il reçoit à ce prix ne lui coûte-t-il pas plus cher que ne coûta à Ériphile le collier fatal pour lequel elle sacrifia la vie de son époux [1]? — Je réponds pour lui qu'il n'y a point de comparaison à faire. — Pour quelle raison, je te prie, a-t-on condamné de tout temps une vie licencieuse, si ce n'est parce que le libertinage lâche la bride à ce monstre énorme, cruel et à plusieurs têtes? — Il est clair que c'est pour cette raison. — Pourquoi blâme-t-on l'insolence et l'humeur irritable, sinon parce qu'elles développent dans l'homme le naturel du lion et du serpent? — Sans doute. — Si l'on condamne la vie molle et voluptueuse, n'est-ce point parce qu'elle énerve et fait dégénérer ce même naturel en lâcheté? — Oui. — Pourquoi encore blâme-t-on la flatterie et la bassesse, sinon parce qu'elle asservit la colère et le courage à ce monstre turbulent, et que la soif inextinguible des richesses, l'avilissant dès sa jeunesse, lui fait échanger sa fierté contre le caractère rampant du singe? — Cela est vrai. — D'où vient enfin l'espèce d'ignominie attachée aux arts mécaniques et aux professions serviles? N'est-ce point de ce que ces professions supposent dans ceux qui les exercent une raison si faible, que, ne pouvant prendre aucun empire sur les passions, elle est réduite à les servir, et n'a d'industrie que pour inventer de nouveaux moyens de les satisfaire? — Il y a toute apparence.

— Si donc, pour donner à de pareils hommes un maître semblable à celui qui gouverne l'homme vertueux, nous exigions qu'ils obéissent en tout à cet homme qui, lui-même, est gouverné immédiatement par la divinité, nous ne prétendrions pas que cette obéissance dût tourner à son préjudice, comme Thrasymaque prétendait qu'elle tourne au préjudice des sujets en général; nous croyons, au contraire, qu'il n'est rien de plus avantageux pour tout homme que de se laisser conduire par un guide sage et divin, soit qu'il l'ait au dedans de lui-même et qu'il en dispose comme de son bien, ce qui vaudrait mieux, soit qu'à son défaut il se soumette à un guide étranger: car notre dessein est d'établir entre les hommes cette conformité de mœurs qui est la source de l'amitié, en les soumettant tous au même régime. — On ne peut qu'approuver un pareil dessein. — Il n'est pas moins évident que la loi se propose le même but, lorsqu'elle prête également son secours à tous les membres de l'État. La dépendance où l'on tient les enfants est aussi fondée sur le même principe. Nous ne souffrons pas qu'ils disposent d'eux-mêmes, jusqu'à ce que nous ayons établi dans leur âme, comme dans un État, une forme stable de gouvernement, et que leur raison, cultivée par la nôtre, puisse, comme celle-ci fait à notre égard, veiller sur eux et régler leur conduite; alors nous les abandonnons à leurs propres lumières. — Le dessein de la loi est manifeste en ce point.

— En quoi donc, et par quelle raison, mon cher Glaucon, dirons-nous qu'il soit avantageux de commettre quelque action injuste, contraire aux bonnes mœurs et à l'honnêteté, dût-on même, en devenant plus méchant, devenir plus riche et plus puissant? — Cela ne peut être avantageux en aucune manière. — A quoi servirait-il que l'injustice demeurât cachée et impunie? L'impunité ne rend-elle pas le méchant plus méchant encore? Au lieu que le crime venant à être découvert et puni, la partie animale s'apaise et s'adoucit; la raison rentre dans tous ses droits, l'âme entière rendue au régime du principe meilleur s'élève, par l'acquisition de la tempérance, de la justice et de la prudence, à un état d'autant supérieur à celui du corps, qui acquerrait la force, la beauté et la santé, que l'âme est elle-même au-dessus du corps. — Cela est certain. — Par conséquent, tout homme sensé dirigera toutes ses actions vers ce but. D'abord il estimera par-dessus tout et cultivera les sciences propres à perfectionner son âme; méprisant toutes celles qui ne produiraient pas le même effet. — Sans contredit. — Ensuite, dans un régime corporel, il ne recherchera nullement la jouissance des plaisirs brutaux et déraisonnables, ni de passer sa vie

[1] Ériphile, épouse du devin Amphiaraüs, séduite par le présent d'un collier d'or, fit connaître l'endroit où s'était caché son mari pour n'être point obligé d'aller à la guerre de Thèbes, où il avait prédit qu'il périrait, et où il périt en effet. *Odyssée*, XI, 325.

dans l'intempérance; il ne recherchera la santé, la force et la beauté, qu'autant que tous ces avantages seront pour lui des moyens d'être plus tempérant : en un mot, il n'entretiendra une parfaite harmonie entre les parties de son corps qu'autant qu'elle pourra servir à maintenir l'accord qui doit régner dans son âme. — Il ne se proposera pas d'autre but, s'il veut être vraiment musicien.

— En conséquence, il cherchera la même harmonie à l'égard des richesses, et il ne se laissera point éblouir par l'idée que la multitude se fait du bonheur ; ou bien augmentera-t-il ses richesses à l'infini pour accroître ses maux dans la même proportion? — Je ne le pense pas. — Mais ayant toujours les yeux sur le gouvernement de son âme, attentif à empêcher que l'opulence d'une part, de l'autre l'indigence n'en dérangent les ressorts, il s'étudiera à conserver toujours le même plan de conduite dans les acquisitions et les dépenses qu'il pourra faire. — Sans doute. — Se dirigeant d'après les mêmes principes dans la poursuite des honneurs, il ambitionnera, goûtera même avec plaisir ceux qu'il croira pouvoir le rendre meilleur, et fuira, soit dans sa vie privée, soit dans sa vie publique, ceux qui pourraient troubler l'ordre qui règne dans son âme. — Mais alors il refusera donc de se mêler de l'administration des affaires? — Au contraire, dans son État, il se chargera volontiers du gouvernement; mais je doute qu'il se charge aussi volontiers de celui de sa patrie, à moins de quelque coup du ciel. — Je t'entends. Tu parles de cet État dont nous avons tracé le plan, et qui n'existe que dans notre pensée; car je ne crois pas qu'il y en ait un pareil sur la terre. — Du moins peut-être en est-il au ciel un modèle pour quiconque veut le consulter, et régler sur lui la conduite de son âme. Au reste, peu importe que cet État existe ou doive exister un jour. Ce qui est certain, c'est que le sage ne consentira jamais à en gouverner d'autre que celui-là. — Cela est vraisemblable. »

LIVRE DIXIÈME.

ARGUMENT.

Platon revient en détail sur le bannissement d'Homère. A son insistance, aux soins qu'il prend de se justifier, on le croirait tourmenté par le remords ; et sans doute ses nouveaux arguments le rassurent peu sur la justice de sa cause, puisque, après avoir accusé le poëte de n'être ni philosophe, ni théologien, ni législateur, il n'ose prononcer son exil, et lui accorde le droit de venir lui-même se défendre devant la république. Reprenant ensuite son sujet où il l'avait laissé dans le livre précédent, il veut savoir quelles sont les récompenses de la vertu : si elles sont toutes de la terre, et s'il n'y a rien au delà. C'est ainsi qu'il arrive à l'immortalité de l'âme. Cette croyance n'était encore qu'un dogme obscur du polythéisme, il en fait une vérité lumineuse de la philosophie. Il élargit l'âme humaine en lui soumettant une question d'éternité, et il lui prouve sa grandeur par la grandeur même de cette question. Voici son raisonnement : le mal de l'âme, c'est l'injustice et l'impiété ; le mal du corps, c'est le fer, le feu, la corruption et la maladie. Or, une substance ne saurait périr par le mal d'une autre substance; donc le fer, le feu, la maladie qui tuent le corps, ne sauraient tuer l'âme; donc l'âme est immortelle. Après avoir développé cet argument, qui tire toute sa force de la nature spirituelle de l'âme, mais qui tombe devant les assertions du matérialisme, Platon raconte les visions de Her l'Arménien, dans le monde des esprits, les récompenses et les punitions de l'autre vie. C'est l'Élysée et l'Enfer de cette époque philosophique. Virgile lui doit quelque chose : et l'imagination d'Homère est surpassée. C'est ainsi qu'après avoir institué l'éducation d'un peuple, défini la justice, et développé les véritables principes de la morale, en proclamant le bonheur du juste et le malheur du méchant, Platon termine son œuvre, la plus belle des temps antiques, par la révélation de notre immortalité.

« Entre toutes les raisons qui me déterminent à croire que le plan de notre État est aussi parfait qu'il puisse être, celle qui me frappe le plus est notre règlement sur la poésie.

— Quel règlement? — Celui de ne point admettre cette partie de la poésie qui est purement imitative. A présent que nous avons nettement établi la distinction qui existe entre les parties de l'âme, ce règlement me paraît, plus que jamais, d'une incontestable nécessité. — Comment cela? — Je veux bien vous le dire; car je ne crains pas que vous m'alliez accuser auprès des poëtes tragiques et des autres poëtes imitateurs. Rien n'est plus capable que ce genre de poésie de corrompre l'esprit de ceux qui l'écoutent, lorsqu'ils n'ont pas l'antidote, qui consiste à savoir apprécier ce genre tel qu'il est. — Quelle raison t'engage à parler de la sorte? — Je vais la dire; cependant je sens que ma langue est arrêtée par une certaine tendresse et un certain respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère; car Homère est le maître et le chef de tous ces beaux poëtes tragiques; mais comme les égards que je dois à un homme sont moindres que ceux qui sont dus à la vérité, j'expliquerai ma pensée. — Fort bien.

— Écoute donc, ou plutôt réponds-moi. — Interroge. — Pourrais-tu me dire ce que c'est en général que l'imitation? Pour moi, je t'avoue que j'ai peine à bien comprendre quelle est sa nature. — Crois-tu que je puisse le comprendre mieux que toi? — Il n'y aurait en cela rien d'étonnant. Souvent ceux qui ont la vue faible aperçoivent les objets avant ceux qui ont les yeux beaucoup plus perçants. — Cela peut être. Mais je n'oserai jamais dire en ta présence mon sentiment sur quoi que ce soit. Vois, je te prie, toi-même. — Veux-tu que nous procédions, dans cette recherche, selon notre méthode ordinaire? Elle consiste, comme tu sais, à embrasser, sous une idée générale, cette multitude d'êtres existants chacun à part, et que l'on comprend tous sous le même nom. N'entends-tu pas? — J'entends. — Prenons celle que tu voudras de ces espèces d'êtres. Par exemple, il y a une multitude de lits et de tables. — Sans doute. — Mais ces deux espèces de meubles sont comprises, l'une sous l'idée du lit, l'autre sous celle de la table. — Oui. — Nous avons aussi coutume de dire que l'ouvrier qui fabrique l'une ou l'autre de ces deux sortes de meubles ne fait le lit ou la table qui est à notre usage que d'après l'idée qu'il en a. Car ce n'est pas l'idée même que l'ouvrier façonne. Cela ne peut être. — Non, assurément.

— Vois, à présent, quel nom il convient de donner à l'ouvrier que je vais dire. — A qui? — A celui qui fait seul tout ce que les autres ouvriers font chacun séparément. — Tu parles là d'un homme bien habile et bien extraordinaire. — Attends. Tu vas l'admirer encore bien davantage. Ce même ouvrier n'a pas seulement le talent de faire tous les ouvrages d'art, il fait encore tous les ouvrages de la nature, les plantes, les animaux, toutes les autres choses, et lui-même enfin. Ce n'est pas tout. Il fait la terre, le ciel, les dieux, tout ce qu'il y a au ciel, et sous la terre, dans les enfers. — Voilà un artiste tout à fait admirable. — Tu sembles douter de tout ce que je dis. Mais, réponds-moi : crois-tu qu'il n'y ait absolument aucun ouvrier semblable, ou seulement qu'on puisse faire tout cela dans un certain sens, et que dans un autre sens on ne le puisse pas? Ne vois-tu pas que tu pourrais toi-même en venir à bout d'une certaine manière? — De quelle manière, s'il te plaît? — La chose n'est pas difficile. On l'exécute souvent, et en très-peu de temps. Veux-tu en faire l'épreuve à l'instant? Prends un miroir; présente-le de tous côtés : en moins de rien tu feras le soleil et tous les astres du ciel, la terre, toi-même, les autres animaux, les plantes, les ouvrages d'art, et tout ce que nous avons dit. — Oui, je ferai tout cela en apparence; mais il n'y aura rien de réel et d'existant. — Fort bien. Tu entres parfaitement dans ma pensée. Le peintre est un ouvrier de cette espèce, n'est-ce pas? — Sans doute. — Tu me diras peut-être qu'il n'y a rien de réel en tout ce qu'il fait. Cependant le peintre fait aussi un lit en quelque façon. — Oui, un lit apparent. — Et le menuisier, que fait-il? Ne viens-tu pas de dire qu'il ne fait pas l'idée même que nous appelons l'essence du lit, mais un tel lit en particulier? — Je l'ai dit, il est vrai. — Si donc il ne fait pas l'essence même du lit, il ne fait rien de réel, mais seulement quelque chose qui représente ce qui est véritablement? Et si quelqu'un soutenait que l'ouvrage du menuisier ou de quelque autre ouvrier a une existence réelle, il est très-vraisem-

blable qu'il se tromperait. — C'est du moins le sentiment de ceux qui sont versés dans ces matières. — Ainsi ne soyons pas surpris que, comparés à la vérité, ces ouvrages soient bien peu de chose. — Nous ne devons pas l'être.

— Veux-tu que, sur ce que nous venons de dire, nous examinions quelle idée on doit se former de l'imitateur de ces sortes d'ouvrages? — J'y consens, si tu le trouves bon. — Il y a donc trois espèces de lits : l'un qui est dans la nature, et dont nous pouvons dire, ce me semble, que Dieu est l'auteur. A quel autre, en effet, pourrait-on l'attribuer? — A nul autre. — Le second est celui que fait le menuisier. — Oui. — Et le troisième, celui qui est de la façon du peintre, n'est-ce pas? — A la bonne heure. — Ainsi le peintre, le menuisier, Dieu, sont les trois artistes qui président chacun à un de ces trois lits. — Sans doute. — A l'égard de Dieu, qu'il l'ait ainsi voulu, ou que ç'ait été une nécessité pour lui de ne faire qu'un seul lit essentiel, il n'en a fait qu'un, qui est le lit proprement dit. Il n'en a jamais produit ni deux, ni plusieurs, et jamais il n'en produira. — Pour quelle raison? — C'est que, s'il en faisait seulement deux, il y en aurait nécessairement un troisième, dont l'idée serait commune aux deux autres[1]; et celui-là serait le vrai lit, et non pas les deux autres. — Cela est vrai. — Dieu sachant cela, et voulant être vraiment auteur, non de tel lit en particulier, ce qui l'aurait confondu avec le menuisier, mais du lit véritablement existant, a produit le lit qui est un de sa nature. — La chose a dû être ainsi. — Donnerons-nous à Dieu le titre de *producteur* du lit, ou quelque autre semblable? qu'en penses-tu? — Ce titre lui appartient, d'autant plus qu'il a fait de lui-même et l'essence du lit et celle de toutes les autres choses. — Et le menuisier, comment l'appellerons-nous? *L'ouvrier* du lit, sans doute? — Oui. — A l'égard du peintre, dirons-nous qu'il est l'*ouvrier* ou le *producteur*? — Nullement. — Qu'est-il donc par rapport au lit? — Le seul nom qu'on puisse raisonnablement lui donner est celui d'*imitateur* de la chose dont ceux-là sont ouvriers. — Fort bien. Tu appelles donc imitateur l'auteur d'une œuvre éloignée de la nature de trois degrés? — Justement. — Ainsi le faiseur de tragédies, en qualité d'imitateur, est éloigné de trois degrés du roi[1] et de la vérité. Il en est de même de tous les autres imitateurs. — Il y a apparence.

— Puisque nous sommes d'accord sur l'idée qu'on doit se former de l'imitateur, réponds, je te prie, à la question suivante : le peintre se propose-t-il pour objet d'imitation ce qui, dans la nature, est essentiellement un, ou plutôt ne travaille-t-il pas d'après les ouvrages de l'art? — Il travaille d'après les ouvrages de l'art. — Tels qu'ils sont, ou tels qu'ils paraissent? Explique-moi encore ce point. — Que veux-tu dire? — Ceci : un lit n'est-il pas toujours le même lit, soit qu'on le regarde directement ou de profil? mais quoiqu'il soit le même en soi, ne paraît-il pas différent? J'en dis autant de toute autre chose. — L'apparence est différente, quoique l'objet soit le même. — Pense maintenant à ce que je vais dire. Quel est le but de la peinture? Est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît tel qu'il paraît? Est-elle l'imitation de l'apparence ou de la réalité? — De l'apparence. — L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai, et la raison pour laquelle il fait tant de choses est qu'il ne prend que la plus petite partie de chacune; encore ce qu'il en prend n'est-il qu'un fantôme. Le peintre, par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier, ou tout autre artisan, sans avoir aucune connaissance de leur métier. Malgré cela, s'il est excellent peintre, il fera illusion aux enfants et au vulgaire ignorant, en leur montrant de loin un charpentier qu'il aura peint, de sorte qu'ils prendront l'imitation pour la vérité. — Assurément. — Ainsi, mon cher ami, lorsque quelqu'un viendra nous dire qu'il a trouvé un homme qui sait tous les métiers, qui réunit en lui seul dans un de-

[1] S'il y avait deux essences d'une même chose, elles auraient nécessairement quelque chose de commun : autrement elles ne seraient plus les essences d'une même chose, mais de deux choses entièrement différentes. Or, ce qu'elles auraient de commun constituerait une troisième essence, qui serait proprement, et à l'exclusion des deux autres, l'essence de cette chose.

[1] C'est-à-dire du juste, du philosophe, de celui qui contemple la vérité en elle-même et dans l'essence des choses.

gré éminent toutes les connaissances partagées entre les autres hommes, il faudra lui répondre qu'il est dupe; qu'il s'est laissé tromper par un magicien, par un imitateur, qu'il a pris pour un habile homme, faute de pouvoir distinguer la vraie science de l'ignorance qui sait la contrefaire. — Cela est très-vrai. — Il nous reste maintenant examiner la tragédie, et Homère qui en est le père. Comme nous entendons dire tous les jours à certaines gens que les poëtes tragiques sont très-versés dans tous les arts, dans toutes les sciences humaines qui ont pour objet le vice et la vertu, et même dans tout ce qui concerne les dieux; qu'il est nécessaire à un bon poëte d'être parfaitement instruit des sujets qu'il traite, s'il veut les traiter avec succès; qu'autrement il lui est impossible de réussir : c'est à nous de voir si ceux qui parlent de la sorte ne se sont pas laissé tromper par cette espèce d'imitateurs; si leur erreur ne vient pas de ce qu'en voyant les productions de ces poëtes, ils ont oublié de remarquer qu'ils sont éloignés de trois degrés de la réalité; et que, sans connaître la vérité, il est aisé de réussir dans ces sortes d'ouvrages, qui, après tout, ne sont que des fantômes, où il n'y a rien de réel; ou s'il y a quelque chose de vrai dans ce que ces personnes disent, et si en effet les bons poëtes entendent les matières sur lesquelles le commun des hommes juge qu'il a bien écrit. — C'est ce qu'il nous faut examiner avec soin.

— Crois-tu que, si quelqu'un était également capable de faire la représentation d'une chose, ou la chose même représentée, il préférât consacrer ses talents et sa vie à ne faire que des images vaines, comme s'il ne pouvait employer son temps à rien de mieux? — Je ne le crois pas. — Mais s'il était réellement versé dans la connaissance de ce qu'il imite, je pense qu'il aimerait mieux s'appliquer à produire de lui-même qu'à imiter ce que fait autrui; qu'il essayerait de se signaler en laissant après lui, comme autant de monuments, un grand nombre de travaux et de beaux ouvrages; en un mot, qu'il préférerait de mériter les éloges des autres que de leur en donner.—Je le pense aussi, car il y aurait pour lui plus de gloire et plus d'avantage à prendre ce parti. — N'exigeons pas d'Homère, ni des autres poëtes, qu'ils nous rendent raison de mille choses dont ils ont parlé. Ne leur demandons pas s'ils étaient médecins, ou s'ils savaient uniquement contrefaire le langage des médecins; si quelque poëte ancien ou moderne a guéri des malades comme Esculape, ou s'il a laissé après lui des disciples savants dans la médecine, comme ce même Esculape a fait de ses enfants. Faisons-leur grâce aussi sur les autres arts, et ne leur en parlons point. Mais puisque Homère a entrepris de parler sur les matières les plus importantes et les plus belles, telles que la guerre, la conduite des armées, l'administration des États, l'éducation de l'homme, il est peut-être juste de l'interroger et de lui dire : Cher Homère, s'il n'est pas vrai que tu sois un artiste éloigné de trois degrés de la vérité, incapable de faire autre chose que des fantômes de vertu (car telle est la définition que nous avons donnée de l'imitateur); si tu es un artiste du second degré; si tu as pu connaître ce qui peut rendre meilleurs ou pires les États et les particuliers; dis-nous quel État te doit la réforme de son gouvernement, comme Lacédémone en est redevable à Lycurgue, et plusieurs États grands et petits à beaucoup d'autres? Quel pays parle de toi comme d'un sage législateur, et se glorifie d'avoir tiré avantage de tes lois? L'Italie et la Sicile ont eu Charondas; nous autres Athéniens, nous avons eu Solon; mais toi, quel est le peuple qui te reconnaît pour son législateur? — Je ne crois pas qu'il y en ait un seul. Du moins, les partisans d'Homère n'en disent rien. — Fait-on mention de quelque guerre heureusement conduite par Homère lui-même ou par ses conseils? — Nullement. — S'est-il signalé par des inventions utiles dans les arts, ou dans les autres métiers dont il semble parler savamment, comme on le dit de Thalès le Milésien, et du Scythe Anacharsis? — On ne raconte de lui rien de semblable. — Si Homère n'a rendu aucun service à la société, en a-t-il du moins rendu aux particuliers? Dit-on qu'il ait présidé pendant sa vie à l'éducation de quelques jeunes gens qui se soient attachés à lui et qui aient transmis à la postérité un plan de vie homérique, comme on le rapporte de Pythagore, qui, pendant sa vie, fut recherché dans ce but, et qui a laissé des sectateurs que

l'on distingue encore aujourd'hui entre tous les autres hommes par le genre de vie qu'ils appellent eux-mêmes pythagorique? — Non, Socrate; on ne dit rien de semblable d'Homère. Créophyle[1], son compagnon, a dû être encore plus ridicule pour ses mœurs que pour le nom qu'il portait; si ce qu'on rapporte d'Homère est vrai, que, durant sa vie même, il fut singulièrement négligé par ce personnage. — On le rapporte en effet. Mais penses-tu, Glaucon, que si Homère eût été en état d'instruire les hommes et de les rendre meilleurs, s'il eût eu une parfaite connaissance des choses qu'il savait seulement imiter; penses-tu, dis-je, qu'il ne se serait pas attaché un grand nombre de personnes, qui l'auraient honoré et chéri? Quoi! Protagoras d'Abdère, Prodicus de Scio, et tant d'autres, ont assez de crédit sur l'esprit de leurs contemporains pour leur persuader, dans des entretiens particuliers, que jamais ils ne seront capables de gouverner ni leur patrie ni leur famille, s'ils ne se font leurs disciples; on les chérit et on les révère pour leur sagesse, au point de les porter, pour ainsi dire, en triomphe partout où ils passent; et ceux qui vivaient du temps d'Homère et d'Hésiode les auraient laissés aller seuls réciter leurs vers de ville en ville, s'ils en avaient pu tirer des leçons salutaires de vertu? Ils ne se seraient point attachés à eux plus fortement qu'on ne s'attache à l'or? ils n'auraient pas fait tous leurs efforts pour les retenir auprès d'eux, ou, s'ils n'avaient pu y réussir, ils ne les auraient pas suivis en tous lieux comme de fidèles disciples, jusqu'à ce que leur éducation eût été achevée? — Ce que tu dis, Socrate, me paraît tout à fait vrai.

— Disons donc de tous les poëtes, à commencer par Homère, que, soit que dans leurs vers ils traitent de la vertu ou de quelque autre matière, ce ne sont que des imitateurs de fantômes, qu'ils n'atteignent jamais à la réalité, et que, comme nous disions tout à l'heure à l'égard du peintre, qu'il fera un portrait de cordonnier si ressemblant, quoique lui-même n'ait aucune connaissance de ce métier, que les ignorants, trompés par le dessin et par la couleur, croiront voir un cordonnier véritable. — Sans contredit. — De même le poëte, sans avoir d'autre talent que celui d'imiter, sait si bien, par une couche de mots et d'expressions figurées, donner à chaque art les couleurs qui lui conviennent, que soit qu'il parle de cordonnerie, soit qu'il traite de la guerre, ou de tout autre sujet, son discours, soutenu de la mesure, du nombre et de l'harmonie, persuade à ceux qui l'entendent, et qui ne jugent que sur les vers, qu'il est parfaitement instruit des choses dont il parle; tant est puissant le prestige de la poésie! car tu sais, je pense, quelle figure ont les vers lorsqu'on leur ôte leur coloris musical, et tu l'as sans doute remarqué? — Oui. — Ne ressemblent-ils pas à ces visages qui, n'ayant d'autre beauté qu'une certaine fleur de jeunesse, viennent à la perdre? — Cette comparaison est juste.

— Allons plus loin. Le faiseur de fantômes, c'est-à-dire l'imitateur, ne connaît que l'apparence des objets, et nullement ce qu'ils ont de réel; n'est-il pas vrai? — Oui. — Ne nous contentons pas d'effleurer cette matière. Examinons-la à fond. — J'y consens. — Le peintre, disons-nous, peindra une bride et un mors. — Oui. — Le sellier et le forgeron les fabriqueront. — Fort bien. — Mais quant à la forme qu'il faut donner à la bride et au mors, le peintre, et même le sellier et le forgeron, y entendent-ils rien? et celui qui sait s'en servir, c'est-à-dire l'écuyer, n'est-il pas le seul qui s'y connaisse? — Cela est vrai. — N'en est-il pas ainsi à l'égard de toutes les autres choses? — Comment cela? — Je veux dire qu'il y a trois arts qui répondent à chaque chose: l'art qui s'en sert, celui qui la fait, et celui qui l'imite. — Il est vrai. — Mais à quoi tendent les propriétés, la beauté, la perfection d'un meuble, d'un animal, d'une action quelconque, sinon à l'usage auquel chaque chose est destinée par sa nature, ou par l'intention des hommes? — A nulle autre chose. — C'est donc une nécessité que celui qui se sert d'une chose en connaisse les propriétés mieux que personne, et qu'il dirige l'ouvrier dans son travail, en lui apprenant ce que son ouvrage a de bon ou de mauvais par rapport à l'usage qu'il en fait lui-même. Le joueur de flûte, par

[1] Le nom de Créophyle se compose de deux mots grecs qui signifient l'un *race*, et l'autre *viande*. Voy. Fabricius, *Biblioth. gr.*, I, 4.

exemple, apprendra à celui qui fabrique cet instrument quelles sont les flûtes dont il se sert avec le plus d'avantage ; il lui prescrira la manière dont il doit les faire, et celui-ci lui obéira.— Sans doute.— Ainsi le premier parle en homme instruit de ce qui rend une flûte bonne ou mauvaise, et le second travaille sur la foi du premier. — Oui. — La connaissance que tout ouvrier a de la bonté et des défauts de son ouvrage n'est donc, à proprement parler, qu'une simple foi, puisée dans les entretiens qu'il a eus avec celui qui s'en sert, et aux lumières duquel il est obligé de s'en rapporter ; au lieu que celui-ci a une connaissance essentielle des qualités et des défauts de l'instrument. — Cela est ainsi.

— Quant à l'imitateur, est-ce par l'usage de la chose qu'il imite, qu'il apprend à juger si elle est belle et bien faite ou non? En acquiert-il du moins une opinion juste par la nécessité où il se trouve de converser avec celui qui s'y connaît, et qui lui prescrit ce qu'il doit imiter? — Ni l'un ni l'autre. — L'imitateur n'a donc ni principes sûrs, ni même une opinion juste, touchant ce qu'il y a de bien ou de mal fait dans tout ce qu'il imite. — Il n'y a pas d'apparence. —Cela étant, l'imitateur doit être sans doute bien versé dans la connaissance des choses qu'il imite. — Pas beaucoup.— Cependant, il n'en imitera pas moins, sans savoir ce qu'il y a de bon et de mauvais dans chaque chose, et il se proposera pour objet d'imitation ce qui paraît beau à une multitude ignorante. — Quel autre objet pourrait-il se proposer ?— Ainsi nous avons suffisamment démontré deux choses : la première, que tout imitateur n'a qu'une connaissance très-superficielle de ce qu'il imite, que son art n'a rien de sérieux, et n'est qu'un badinage d'enfants; la seconde, que tous ceux qui s'appliquent à la poésie dramatique, soit qu'ils composent en vers ïambes, ou en vers héroïques, sont imitateurs autant qu'on peut l'être. — Sans doute. — Mais quoi ! cette imitation n'est-elle pas éloignée de la vérité de trois degrés? — Oui.

— D'un autre côté, sur quelle faculté de l'homme exerce-t-elle le pouvoir qu'elle a?— De quoi veux-tu parler? — Tu vas le savoir. N'est-il pas vrai que la même grandeur, regardée de près ou de loin, ne paraît pas égale? — Oui. — Que ce qui paraît droit ou brisé, convexe ou concave, vu hors de l'eau, ne paraît plus le même lorsqu'on le voit dans l'eau, à cause de l'illusion que les couleurs font aux sens? Il est évident aussi que cette illusion jette une grande perturbation dans l'âme. Or, c'est à cette disposition de notre nature que l'art du dessin, l'art des charlatans et autres semblables dressent des piéges, ne négligeant aucun artifice pour la séduire. — Tu as raison. — A-t-on trouvé un préservatif plus sûr contre cette illusion, que la mesure, le nombre et le poids, pour empêcher que le rapport des sens, touchant ce qui est plus ou moins grand, nombreux, pesant, ne prévalût sur le jugement de la partie de l'âme qui calcule, qui pèse, qui mesure? — Non. — Toutes ces opérations ne sont-elles pas du ressort de la raison? — Oui. — Mais quand un homme a bien mesuré une chose, et qu'il a reconnu qu'elle est ou plus grande, ou plus petite, ou égale, il se trouve alors en nous deux jugements opposés touchant les mêmes choses?— Oui. — Mais n'avons-nous pas dit qu'il était impossible que la même faculté de l'âme portât en même temps sur la même chose deux jugements contraires? — Oui, et nous avons eu raison de le dire. — Par conséquent, ce qui juge en nous, sans égard à la mesure, est différent de ce qui juge conformément à la mesure. — Sans doute. — Mais la faculté qui s'en rapporte à la mesure et au calcul est ce qu'il y a de meilleur dans l'âme. — Sans contredit. — Donc la faculté opposée est quelque chose d'inférieur en nous. — Il faut bien que cela soit.

— C'était à cet aveu que je voulais vous conduire, lorsque je disais que, d'une part, la peinture, et en général tout art qui consiste dans l'imitation, est bien éloigné de la vérité dans tout ce qu'il exécute, et que de l'autre cette partie de nous-mêmes avec laquelle il est en relation est elle-même très-éloignée de la sagesse, et n'inspire rien de vrai ni de solide. — J'en demeure d'accord. — L'imitation étant donc mauvaise en soi, et se joignant à ce qu'il y a de mauvais en nous, ne peut produire que des effets mauvais. — Cela doit être. — Mais ceci n'est-il vrai qu'à l'égard de l'imitation qui frappe la

vue ? et n'en peut-on pas dire autant de celle qui est faite pour l'ouïe, et que nous appelons poésie ? — Il me semble qu'on en peut dire autant de celle-ci. — Ne nous arrêtons pas aux vraisemblances fondées sur l'analogie qui se trouve entre la peinture et la poésie. Pénétrons jusqu'à cette partie de l'âme avec laquelle la poésie a un commerce intime, et voyons si cette partie est bonne ou mauvaise ? — Je le veux bien.

— Considérons la chose de cette manière. La poésie imitative représente, dirons-nous, les hommes dans des actions forcées ou volontaires, en conséquence desquelles ils se croient heureux ou malheureux, et s'abandonnent à la joie ou à la tristesse ; y a-t-il rien de plus dans ce qu'elle fait ? — Rien. — Or, dans toutes ces situations, l'homme est-il bien d'accord avec lui-même ? Au contraire, n'éprouve-t-il pas, en ce qui regarde sa conduite, les mêmes divisions et les mêmes combats qu'il éprouvait tout à l'heure, à l'occasion de la vue, lorsqu'il portait tout à la fois sur le même objet deux jugements contraires ? Mais je me rappelle qu'il est inutile de disputer sur ce point, parce que nous sommes demeurés d'accord, plus haut, que notre âme était pleine d'une infinité de contradictions qui y règnent en même temps. — Nous avons eu raison. — Sans doute. Mais il me semble nécessaire d'examiner à présent ce que nous avons omis pour lors. — De quoi s'agit-il ? — Nous disions[1] alors qu'un homme d'un caractère modéré, à qui il sera arrivé quelque disgrâce, comme la perte d'un fils ou de quelque autre chose extrêmement chère, portera cette perte plus patiemment que ne ferait tout autre. — Assurément. — Voyons, maintenant, s'il sera tout à fait insensible à cette perte, ou si, une telle insensibilité étant une chimère, il mettra du moins des bornes à sa douleur. — A dire vrai, il me semble qu'il prendra plutôt ce dernier parti. — Dis-moi encore : dans quel temps se fera-t-il plus de violence pour surmonter sa douleur ? sera-ce lorsqu'il se trouvera devant ses semblables, ou lorsqu'il sera seul vis-à-vis de lui-même ? — Il prendra bien plus sur lui-même lorsqu'il sera devant le monde. — Mais se voyant sans témoins, il laissera sans doute échapper bien des plaintes, qu'il aurait honte que l'on entendît. Il fera mille choses dans lesquelles il ne voudrait pas être surpris. — Il est vrai.

— Ce qui lui ordonne de se raidir contre la douleur, c'est la loi et la raison : au contraire, ce qui le porte à s'y abandonner, c'est la passion. — J'en conviens. — Or, lorsque l'homme éprouve ainsi deux mouvements contraires par rapport au même objet, c'est une preuve, disons-nous, qu'il y a en lui deux parties opposées. — Sans doute. — L'une, qui est prête à obéir à la loi en tout ce qu'elle prescrit. — Comment cela ? — Par exemple, la loi dit qu'il est beau d'être ferme dans les malheurs, et de ne pas se laisser emporter au désespoir ; et la raison qu'elle en donne, c'est qu'on ignore si ces accidents sont des biens ou des maux ; qu'on ne gagne rien à s'en affliger ; que les événements de la vie ne méritent pas que nous y prenions un si grand intérêt, et surtout que l'affliction est un obstacle à ce qu'il y aurait de mieux à faire en ces rencontres. — Que faudrait-il donc faire alors ? — Prendre conseil de la raison sur ce qui vient d'arriver ; réparer l'effet de la mauvaise fortune, comme on répare un mauvais coup de dés, c'est-à-dire par les moyens que la raison aura démontrés les meilleurs, et ne pas faire comme les enfants, qui, lorsqu'ils sont tombés, portent la main à la partie blessée, et perdent le temps à crier ; mais plutôt accoutumer son âme à appliquer promptement le remède à la blessure, et à relever ce qui est tombé, sans s'amuser à des pleurs inutiles. — C'est ce que nous pouvons faire de mieux dans les malheurs qui nous arrivent. — Et c'est la plus saine partie de nous-mêmes qui sait prendre ainsi conseil de la raison. — Cela est évident. — Et cette autre partie qui nous rappelle sans cesse le souvenir de nos disgrâces, qui nous porte aux lamentations, et qui ne peut s'en rassasier, craindrons-nous de dire que c'est quelque chose de déraisonnable, de lâche et de timide ? — Nous le dirons sans balancer.

— Or, rien ne prête davantage à une imita-

[1] Grou nous apprend que Racine le père a traduit tout le reste de ce morceau sur la poésie. Nous n'avons pu découvrir ce fragment de notre grand poëte ; nous sommes donc forcé d'approuver sur parole les emprunts que Grou déclare avoir faits à cette traduction.

tion variée, que la douleur et le désespoir ; au lieu qu'un caractère sage, tranquille, toujours semblable à lui-même, est très-difficile à imiter, et que la peinture qu'on en ferait serait peu propre à frapper cette multitude confuse qui s'assemble d'ordinaire dans les théâtres. Car ce serait lui offrir l'image d'une disposition qui lui est tout à fait étrangère. — Sans contredit. Il est évident d'ailleurs que le génie du poëte imitateur ne le porte nullement à représenter cette partie de l'âme, et que le soin qu'il a de plaire à la multitude tend à l'en détourner ; qu'ainsi il s'attachera plutôt à exprimer les caractères passionnés que leur variété rend plus faciles à saisir. — La chose est évidente. — Nous avons donc une juste raison de le condamner, et de le mettre dans la même classe que le peintre. Il a cela de commun avec lui, de ne composer que des ouvrages sans valeur, si on les rapproche de la vérité ; il lui ressemble encore en ce qu'il travaille dans la vue de plaire à la partie frivole de l'âme, et non à ce qu'il y a de meilleur en elle. Ainsi nous sommes bien fondés à lui refuser l'entrée d'un État qui doit être gouverné par de sages lois, puisqu'il réveille et remue la mauvaise partie de l'âme, et qu'en la fortifiant, il détruit l'empire de la raison. Et nous pouvons assurer que ce qui arriverait dans un État où on rendrait les méchants les plus forts, en leur donnant toute l'autorité et en faisant périr tous les bons citoyens, est l'image du désordre que le poëte imitateur introduit dans le gouvernement intérieur de chaque homme, par l'excessive complaisance qu'il a pour cette partie insensée de notre âme qui ne sait pas distinguer ce qui est plus grand de ce qui est plus petit, qui se forme du même objet tantôt de trop grandes, tantôt de trop petites idées, produit des fantômes, et est toujours à une distance infinie du vrai. — Cela est certain.

— Nous n'avons cependant rien dit encore du plus grand mal que cause la poésie. N'est-ce pas en effet quelque chose de bien triste, de voir qu'à l'exception d'un très-petit nombre, elle est capable de corrompre l'esprit des gens sages ? — Ce serait quelque chose de bien triste sans doute si elle produisait un pareil effet. — Écoute, et tu jugeras. Tu sais que tous tant que nous sommes, je dis même les plus raisonnables, lorsque nous entendons réciter les endroits d'Homère ou de quelque autre poëte tragique, où l'on représente un héros dans l'affliction, déplorant son sort dans un long discours, poussant des cris et se frappant la poitrine ; tu sais, dis-je, que nous ressentons alors un plaisir secret auquel nous nous laissons aller insensiblement, et qu'à la compassion pour le héros qui nous intéresse se joint l'admiration pour le talent du poëte qui a si bien su nous émouvoir ? — Je le sais, et comment pourrais-je l'ignorer ? — Cependant tu as pu remarquer que, dans les disgrâces qui nous arrivent à nous-mêmes, nous croyons qu'il est de notre honneur de prendre le parti contraire, je veux dire d'être fermes et tranquilles, persuadés que ce parti convient à un homme, et qu'il faut laisser aux femmes ces mêmes plaintes que nous venons d'applaudir. — Je l'ai remarqué. — Mais où est le bon sens, je ne dis pas de voir sans indignation, mais d'approuver avec transport dans un autre une situation où nous rougirions de nous trouver, et que nous condamnerions en nous comme une indigne faiblesse ? — En vérité, cela n'est guère raisonnable. — Non, sans doute, surtout si nous regardons la chose du côté qu'il faut la regarder. — De quel côté ? — Si nous considérons que cette partie de notre âme contre laquelle nous nous raidissons dans nos propres malheurs, qui est altérée de pleurs et de lamentations, qui voudrait s'en rassasier, et qui de sa nature est portée à les rechercher, est la même que les poëtes flattent et s'étudient à satisfaire : que dans ces occasions cette autre partie de nous-mêmes qui est la meilleure, n'étant pas encore assez fortifiée par la raison et par l'habitude, néglige de tenir en bride la partie pleureuse, s'excusant sur ce qu'elle n'est que spectatrice des malheurs d'autrui, et qu'il n'est pas honteux pour elle de donner des marques d'approbation et de pitié aux larmes qu'un autre, qui se dit homme de bien, verse mal à propos ; de sorte qu'elle compte pour un gain le plaisir qu'elle goûte alors, et ne consentirait pas à s'en priver, en condamnant absolument ces sortes de poëmes. Cela vient de ce que peu de gens font réflexion que les sentiments d'autrui deviennent infailliblement les nôtres, et qu'après avoir entretenu et fortifié notre sensibilité par la vue des

maux d'autrui, il est bien difficile de la modérer dans les nôtres. — Cela est certain. — N'en dirons-nous pas autant du ridicule? Quelque aversion quo tu aies pour le personnage de bouffon, si tu prends un plaisir excessif à entendre des bouffonneries, soit au théâtre, soit dans les conversations, il t'arrivera la même chose que pour les émotions pathétiques, c'est-à-dire de faire ce que tu approuves dans les autres. Tu donnes alors une libre carrière à ce désir de faire rire, que la raison réprimait auparavant en toi, dans la crainte où tu étais de passer pour bouffon; et après avoir nourri ce désir à la comédie, tu ne tarderas pas à laisser échapper dans tes relations avec les autres, même sans y penser, des traits qui ne peuvent convenir qu'à un farceur. — Tu as raison. — La poésie imitative produit en nous le même effet pour l'amour, la colère et toutes les passions de l'âme qui ont pour objet le plaisir et la douleur, et qui nous obsèdent sans cesse. Au lieu de les dessécher peu à peu, elle les nourrit et les arrose. Elle nous rend vicieux et malheureux par l'empire qu'elle donne à ces passions sur notre âme, au lieu de les tenir dans une entière dépendance qui assurerait notre vertu et notre bonheur. — Je ne puis m'empêcher d'en convenir.

— Ainsi, mon cher Glaucon, lorsque tu entendras dire aux admirateurs d'Homère que ce poëte a formé la Grèce; qu'en le lisant on apprend à gouverner et à bien conduire les affaires humaines, et qu'on ne peut faire rien de mieux que de se régler sur ses préceptes, il faudra avoir toutes sortes d'égards et de considérations pour ceux qui tiennent ce langage, comme ayant tout le mérite possible, et leur accorder qu'Homère est le plus grand des poëtes, et le premier des poëtes tragiques; mais, en même temps, souviens-toi qu'il ne faut admettre dans notre État d'autres ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux, et les éloges des grands hommes. Mais, du moment que tu y recevras la muse voluptueuse, soit épique, soit lyrique, le plaisir et la douleur y régneront à la place des lois et de cette raison, dont tous les hommes ont reconnu l'excellence dans tous les temps. — Rien n'est plus vrai.

— Puisque l'occasion s'est présentée une seconde fois de parler de la poésie, voilà ce que j'avais à dire pour nous justifier de l'avoir bannie de notre État : la raison nous obligeait à cela. Au reste, de peur que la poésie elle-même ne nous accuse en cela de dureté et de rusticité, il est bon de lui dire que ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle est brouillée avec la philosophie. Témoin ces traits : *Cette chienne hargneuse qui aboie contre sa maîtresse... Ce grand homme qui brille dans un cercle de fous... La troupe des sages qui veut s'élever au-dessus de Jupiter... Ces contemplatifs subtils à qui la pauvreté aiguise l'esprit...*; et mille autres qui sont des preuves de leur vieille querelle. Malgré cela, protestons hautement que si la poésie imitative, et qui a pour but le plaisir, peut nous prouver par de bonnes raisons qu'on ne doit pas l'exclure d'un État bien policé, nous la recevrons à bras ouverts, parce que nous ne pouvons nous dissimuler à nous-mêmes la force et la douceur de ses charmes; mais il n'est pas permis de trahir ce qu'on regarde comme la vérité. Et en effet, toi-même, mon cher ami, n'es-tu pas de ceux que la poésie enchante, surtout lorsqu'elle se présente à toi dans Homère? — Oui, assurément. — Il est donc juste de lui laisser le droit de venir défendre sa cause devant nous, soit dans une ode, soit dans toute autre espèce de poëme qu'elle jugera à propos de choisir? — Sans doute.

— Quant à ses défenseurs officieux, qui, sans faire eux-mêmes des vers, sont amateurs de la poésie, nous leur permettrons aussi de nous montrer, en prose, qu'elle n'est pas seulement agréable, mais qu'elle est encore utile aux États et aux particuliers, dans la conduite de la vie : nous les écouterons volontiers; car nous y gagnerons, si l'on nous fait voir qu'elle joint l'utile à l'agréable. — Vraiment, sans doute, nous y gagnerons. — Mais s'ils ne peuvent venir à bout de nous le prouver, n'imiterons-nous pas la conduite des amants, qui se font violence pour s'arracher à leur passion, après qu'ils en ont reconnu le danger? Par un effet de l'amour que nous avons conçu pour elle dès l'enfance, et qu'on nous a inspiré dans ces belles républiques où nous avons été élevés, nous souhaiterons qu'elle puisse nous paraître très-bonne et très-amie de la vérité; mais tandis qu'elle n'aura rien de solide

à alléguer pour sa défense, nous l'écouterons en nous prémunissant contre ses enchantements, par les raisons que je viens d'exposer, et nous prendrons garde de retomber dans la passion que nous avons ressentie pour elle étant jeunes, et dont le commun des hommes n'est pas guéri. Nous demeurerons donc persuadés qu'on ne doit pas regarder cette sorte de poëme comme quelque chose de sérieux, ni qui atteigne à la vérité; que tout homme qui craint pour le gouvernement intérieur de son âme doit être en garde contre elle, et ne l'écouter qu'avec précaution; enfin, croire que tout ce que nous avons dit est vrai. — J'y consens de tout mon cœur.

— Car c'est un grand combat, mon cher Glaucon, et plus grand qu'on ne pense, que celui où il s'agit d'être vertueux ou méchant. Ni la gloire, ni les richesses, ni les dignités, ni enfin la poésie, ne méritent que nous négligions pour elles la justice et les autres vertus. — Je ne puis en disconvenir après ce que nous avons dit, et je ne crois pas qu'on puisse penser autrement. — Cependant nous n'avons pas encore parlé des plus grandes récompenses proposées à la vertu. — Il faut qu'elles soient d'un prix infini, si elles surpassent celles que nous venons d'exposer. — Peut-on appeler grand ce qui se passe en un petit espace de temps? En effet, l'intervalle qui sépare notre enfance de la vieillesse est bien peu de chose en comparaison de l'éternité. — Ce n'est même rien. — Mais quoi! penses-tu qu'un être immortel doive borner ses soins et ses vues à un temps si court, au lieu de les étendre à l'éternité? — Je ne le pense pas. Mais à quoi tend ce discours?

— Ne sais-tu donc pas que notre âme est immortelle, et qu'elle ne meurt jamais?... — A ces mots, Glaucon me regardant avec un air de surprise: « Je n'en sais rien, me dit-il; et toi, pourrais-tu me le prouver? — Oui, repartis-je, si je ne me trompe; je crois même que tu en pourrais faire autant, car la chose n'est pas difficile. — Elle l'est pour moi, et tu me feras plaisir de me démontrer ce point que tu juges si facile. — Écoute. — Parle. — Reconnais-tu qu'il y a du bien et du mal? — Oui. — As-tu de l'un et de l'autre la même idée que moi? — Quelle idée? — Que le mal est tout principe de corruption et de dissolution; le bien, tout principe de conservation et d'amélioration? — Oui. — Chaque chose n'a-t-elle pas son mal et son bien? L'ophthalmie, par exemple, est le mal des yeux; la maladie, celui de tout le corps. La nielle est le mal du blé, la pourriture celui du bois, la rouille celui du fer et de l'airain; en un mot, il n'est rien dans la nature qui n'ait son mal et sa maladie particulière; ne l'admets-tu pas comme moi? — Oui. — Ce mal ne nuit-il point à la chose à laquelle il s'attache? Ne finit-il point par la dissoudre et la ruiner totalement? — Sans doute. — Ainsi, chaque chose est détruite par le mal et par le principe de corruption qu'elle porte en elle; de sorte que si ce mal n'a pas la force de la détruire, il n'est rien qui soit capable de le faire. Car le bien ne peut produire cet effet à l'égard de quoi que ce soit, non plus que ce qui n'est ni un bien ni un mal. — Comment cela pourrait-il être?

— Si donc nous trouvons dans la nature une chose que son mal rend à la vérité mauvaise, mais qu'il ne saurait dissoudre ni détruire, dès ce moment ne pourrons-nous pas assurer de cette chose qu'elle ne peut périr? — Il y a toute apparence. — Mais quoi! N'est-il rien qui rende l'âme mauvaise? — Oui, certes, et ce sont les vices dont nous avons fait mention, l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance. — Y a-t-il un seul de ces vices qui puisse l'altérer et la dissoudre? Prends garde que nous ne tombions dans l'erreur en nous imaginant que quand l'homme injuste et insensé est condamné à mort pour son injustice, sa mort soit l'effet de l'injustice qui est le mal de son âme. Voici plutôt de quelle manière il faut envisager la chose. De même que la maladie, qui est le principe dissolvant du corps, le mine peu à peu, le détruit et le réduit au point qu'il n'a plus la forme de corps; de même encore que toutes les autres choses dont nous avons parlé ont leur mal propre, qui s'attache à elles, les corrompt par le séjour qu'il y fait, et les amène au point de n'être plus ce qu'elles étaient: cela n'est-il pas vrai? — Oui. — De même pour faire l'application de ceci à l'âme, il faut voir si l'injustice et les autres vices, venant à se loger chez elle et à s'y fixer, la corrompent, la ruinent, jusqu'à ce qu'ils la conduisent à la

mort et la séparent d'avec le corps. — Cette application n'est pas vraie à l'égard de l'âme. — D'un autre côté, il serait contre toute raison de dire qu'un mal étranger détruisît une substance que son propre mal ne peut détruire. — Sans doute.

— Fais en effet réflexion, mon cher Glaucon, qu'à l'égard même du corps, nous ne croyons pas que sa destruction doive être l'effet immédiat de la mauvaise qualité des viandes, soit qu'elles aient été gardées trop longtemps, soit qu'elles soient corrompues, soit pour quelque autre raison. Mais si la mauvaise nourriture engendre quelque corruption dans le corps, le mal qui lui est propre, nous dirons qu'à l'occasion de la nourriture le corps a été ruiné par la maladie, qui est proprement son mal; et jamais nous ne prétendrons que les aliments, qui sont d'une nature différente de celle du corps, aient, par leur mauvaise qualité, la vertu de le détruire, à moins que ce mal étranger ne fasse naître en lui le mal qui lui est propre. — Très-bien. — Par la même raison, à moins que la maladie du corps n'engendre celle de l'âme, ne disons jamais que l'âme, qui n'a rien de commun avec le mal du corps, puisse périr par un mal étranger, sans l'intervention du mal qui lui est propre. — Rien n'est plus raisonnable.

— Ainsi, renversons ces preuves, ou, tant qu'elles conserveront toute leur force, gardons-nous bien de dire que ni la fièvre, ni aucune autre espèce de maladie, ni le fer, ni quoi que ce soit, le corps en dût-il être haché par morceaux, puisse donner la mort à l'âme; à moins qu'on ne fasse voir que l'effet de ces accidents du corps est de rendre l'âme plus injuste et plus impie. Et ne souffrons pas qu'on dise que ni l'âme, ni quelque autre substance que ce soit, périt par le mal qui survient à une substance de nature différente, si le mal qui lui est propre ne vient à s'y joindre. — Or, jamais personne ne nous montrera que les âmes de ceux qui meurent deviennent plus injustes par la seule raison qu'ils meurent. — Si quelqu'un néanmoins était assez hardi pour combattre notre sentiment, et pour soutenir que la mort rend l'homme plus méchant et plus injuste, afin de n'être pas obligé de reconnaître l'immortalité de l'âme, nous le forcerons de convenir que, si ce qu'il dit est vrai, il suit de là que l'injustice conduit naturellement à la mort comme la maladie, qu'elle tue par une force qui est en elle, et que ceux qui lui donnent entrée dans leur âme meurent plus ou moins promptement selon qu'ils sont plus ou moins méchants; ce qui est contraire à l'expérience de tous les jours, qui nous montre que la cause ordinaire de la mort des méchants est le supplice auquel on les condamne, et non l'injustice. — Certainement si l'injustice était un mal capable en soi de donner la mort aux méchants, on aurait tort de la regarder comme une chose si terrible, puisque ceux qui lui donneraient accès dans leur âme seraient affranchis par son moyen de tous les maux. Je pense au contraire qu'elle tue les autres, autant qu'il est en elle, tandis qu'elle conserve plein de vie, et de plus bien éveillé, celui en qui elle fait sa demeure : tant elle est éloignée de lui donner la mort!

— Tu dis bien : car si la corruption de l'âme, si son propre mal ne peut la tuer et la détruire, comment un mal, destiné par sa nature à la destruction d'une autre substance, pourrait-il faire périr l'âme, ou toute autre chose que celle sur quoi il doit produire naturellement cet effet? — Il me semble que cela est impossible. — Mais il est évident qu'une chose qui ne peut périr ni par son propre mal, ni par un mal étranger, doit nécessairement exister toujours, et que, si elle existe toujours, elle est immortelle. — Oui. — Posons donc cela comme un principe incontestable. Or, s'il en est ainsi, il est aisé de concevoir que ces mêmes âmes doivent toujours exister. Car puisque aucune d'elles ne périt, leur nombre ne saurait diminuer. Il ne peut pas non plus augmenter. Tu comprends en effet que si le nombre des êtres immortels devenait plus grand, ces nouveaux êtres se formeraient de ce qui était mortel, et que toutes choses finiraient ainsi par être immortelles. — Tu dis vrai. — Or, c'est ce que la raison ne nous permet pas de croire, non plus que de penser que notre âme, considérée dans le fond même de son être, soit d'une nature composée, pleine de dissemblance et de diversité. — Comment dis-tu?

— Il est difficile que ce qui résulte de l'assemblage de plusieurs parties soit éternel, à

moins que la composition n'en soit aussi parfaite que vient de nous paraître celle de l'âme. — En effet, cela n'est pas vraisemblable. — Les raisons que nous venons d'alléguer, et bien d'autres, démontrent donc invinciblement l'immortalité de l'âme. Mais pour bien connaître sa véritable nature, on ne doit pas la considérer, comme nous faisons, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps, et tous les maux qui sont la suite de cette union; il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est en elle-même, dégagée de tout ce qui lui est étranger. Alors on verra qu'elle est infiniment plus belle : on connaîtra plus distinctement la nature de la justice, de l'injustice, et des autres choses dont nous avons parlé. Tout ce que nous avons dit de l'âme est vrai par rapport à son état présent. Mais de même que ceux qui verraient maintenant Glaucus le Marin, auraient peine à reconnaître sa première forme parce que les anciennes parties de son corps ont été les unes brisées, les autres usées, et totalement déformées par les flots, et qu'il s'en est formé de nouvelles de coquillages, d'herbes marines et de cailloux; de sorte qu'il ressemble plutôt à un monstre qu'à un homme tel qu'il était auparavant; ainsi l'âme se présente à nous défigurée par mille maux. Mais voici, mon cher Glaucon, ce qu'il faut envisager en elle. — Quoi? — Son amour pour la vérité. Il faut faire réflexion aux choses vers lesquelles elle se porte, aux objets dont elle recherche le commerce, à cette liaison étroite qu'elle a naturellement avec tout ce qui est divin, immortel, impérissable, et à ce qu'elle doit devenir lorsque, se livrant tout entière à cette sublime poursuite, elle s'élève, par un noble effort, du fond de cette mer où elle est plongée, et se débarrasse des cailloux et des coquillages qui s'attachent à elle par la nécessité où elle est de se nourrir de choses terrestres : nécessité dont tant de gens s'applaudissent comme d'un bonheur. C'est alors que tu verras clairement quelle est la nature de l'âme, si elle est simple ou composée; en un mot, quelle est son essence et sa manière d'être. Quant à présent, nous avons, ce me semble, assez bien expliqué les passions et les inclinations auxquelles elle est sujette sur cette terre. — Très-bien.

— N'avons-nous pas dans cette recherche dépouillé la justice de tout ce qui lui est accessoire, et mis à part les honneurs et les récompenses que tu lui as attribués sur la foi d'Homère et d'Hésiode? N'avons-nous pas démontré que la justice est par elle-même le plus grand bien de l'âme, que celle-ci doit accomplir ce qui est juste, soit qu'elle possède ou non l'anneau de Gygès, et si l'on veut encore, outre cela, le casque de Pluton[1]? — Tu dis très-vrai. — On ne peut donc pas trouver mauvais, mon cher Glaucon, de nous voir maintenant restituer à la justice, et aux autres vertus, outre ces avantages qui leur sont propres, les récompenses que les hommes et les dieux y ont attachées, et que l'homme juste reçoit pendant la vie et après la mort. — On ne saurait y trouver à redire. — Me rendras-tu à ton tour ce que je t'ai prêté au commencement de cet entretien[2]? — Quoi donc? — J'ai bien voulu t'accorder que l'homme juste peut passer pour méchant et le méchant pour juste, parce que tu as cru que, fût-il même impossible de tromper en cela les hommes et les dieux, il fallait néanmoins le supposer, dans l'intérêt de la recherche, pour qu'on pût apprécier pleinement la justice et l'injustice, prises l'une et l'autre en elles-mêmes. Ne t'en souviens-tu pas? — J'aurais tort de ne pas m'en souvenir.

— Maintenant que nous les avons appréciées, je te somme, au nom de la justice, de lui restituer les honneurs qu'elle reçoit des hommes et des dieux, et d'aider toi-même à la rétablir dans ses droits : après l'avoir fait convenir des avantages qu'il y a à être juste, et que la justice ne trompe point les espérances de ceux qui la pratiquent, je veux que tu conviennes encore qu'elle l'emporte infiniment sur l'injustice, dans les biens que la réputation d'homme vertueux attire après soi. — Tu ne demandes rien que de juste. — Tu m'accorderas donc, en premier lieu, que l'homme vertueux et le méchant sont connus des dieux pour ce qu'ils sont. — Nous te l'accordons. —

[1] Homère parle de ce casque au liv. V de l'*Iliade*, vers 845; il dit que « Pallas prit le casque de Pluton, afin que Mars ne la vît pas. » Ce casque rendait donc ceux qui le portaient invisibles aux dieux, comme l'anneau de Gygès le rendait invisible aux hommes.

[2] Liv. II, *Discours d'Agathon*.

Et que si la chose est ainsi, l'un est chéri, l'autre haï des dieux, comme nous en sommes convenus dès le commencement. — Cela est vrai. — Ne m'accorderas-tu pas aussi que l'homme chéri des dieux n'a que des biens à attendre de leur part, et que s'il en reçoit quelquefois des maux, c'est en expiation des fautes de sa vie passée? — Sans contredit. — Il faut donc reconnaître, à l'égard de l'homme juste, que, soit qu'il se trouve indigent, ou malade, ou dans quelque autre situation regardée comme malheureuse, ces maux prétendus tourneront à son avantage durant sa vie ou après sa mort; parce que la providence des dieux est nécessairement attentive aux intérêts de celui qui travaille à devenir juste, et à parvenir, par la pratique de la vertu, à la plus parfaite ressemblance que l'homme puisse avoir avec la divinité. — Il n'est pas naturel qu'un homme de ce caractère soit négligé de celui auquel il s'efforce de ressembler. — Ne faut-il pas penser tout le contraire du méchant? — Sans doute. — Ainsi, du côté des dieux, les fruits de la victoire demeurent au juste. — Du moins c'est mon sentiment.

— Et de la part des hommes, n'est-ce pas ainsi que les choses se passent, puisqu'enfin il faut dire la vérité? N'arrive-t-il pas aux fourbes et aux scélérats la même chose qu'à ces athlètes qui courent fort bien en partant de la barrière, mais qui ne courent plus de même lorsqu'il faut y revenir? Ils s'élancent d'abord avec rapidité; mais sur la fin de la course on se moque d'eux lorsqu'on les voit, les oreilles entre les épaules, se retirer précipitamment sans être couronnés, au lieu que les véritables coureurs arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne. Les justes n'ont-ils pas d'ordinaire le même sort, je veux dire, qu'au terme de chacune de leurs entreprises, et qu'à la fin de leur conduite et de leur vie les hommes leur payent le tribut de gloire et de récompense qui leur est dû?

— Tu as raison. — Tu souffriras donc que j'applique aux justes ce que toi-même tu as dit des méchants[1]. Je prétends que les justes, lorsqu'ils sont dans l'âge mûr, parviennent dans l'État où ils vivent à toutes les dignités auxquelles ils aspirent; qu'ils font à leur choix des alliances pour eux et pour leurs enfants : en un mot, tout ce que tu as dit de ceux-là, je le dis de ceux-ci. Quant aux méchants, je soutiens que, quand même ils auraient d'abord réussi à cacher ce qu'ils sont, la plupart d'entre eux se trahissent à la fin de leur carrière; que lorsqu'ils sont devenus vieux, on les couvre de ridicule et d'opprobre, qu'ils sont le jouet des étrangers et de leurs concitoyens; et, pour me servir des expressions que tu regardais comme trop fortes à l'égard du juste, mais qui sont vraies à l'égard du méchant, je dis qu'ils seront frappés à coups de fouet, mis à la torture, brûlés avec des fers chauds : en un mot, imagine-toi entendre de ma bouche tous les genres de supplices dont tu faisais mention alors. C'est à toi de voir si tu veux m'accorder qu'ils auront à souffrir tout cela. — Oui, d'autant plus que tu ne dis rien que de raisonnable.

— Tels sont donc les avantages, le salaire et les récompenses que le juste reçoit pendant la vie de la part des hommes et des dieux, outre les biens qu'il trouve dans la pratique même de la justice. — Ces avantages sont également glorieux et solides. — Mais ils ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice. Il nous faut en faire le récit, afin de rendre au juste et au méchant ce qu'ils ont droit d'attendre de nous dans cet entretien. — Il est peu de choses que je sois aussi curieux d'entendre. Ainsi, parle.

— Ce n'est point le récit d'Alcinoüs[2] que je vais vous faire, mais celui d'un homme de cœur, de Her l'Arménien, originaire de Pamphylie. Après qu'il eut été tué dans une bataille, comme on vint, dix jours après, pour enlever les cadavres qui étaient déjà putréfiés, le sien fut trouvé sain et entier; on le porta chez lui, et le douzième jour, lorsqu'il était sur le bûcher, il ressuscita et raconta aux assistants ce qu'il avait vu dans l'autre monde. « Aussitôt, dit-il, que mon âme fut sortie de mon corps, j'arrivai avec une foule d'autres âmes dans un lieu tout à fait merveilleux, où se voyaient dans la terre deux ouvertures voi-

[1] Liv. II.

[2] C'est-à-dire un récit menteur, tel que celui d'Ulysse à Alcinoüs chez les Phéaciens

sines l'une de l'autre, et deux autres au ciel qui répondaient à celles-là. Entre ces deux régions étaient assis des juges : dès qu'ils avaient prononcé leur sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre leur route à droite par une des ouvertures du ciel, après leur avoir attaché par devant un écriteau qui contenait le jugement rendu en leur faveur; et aux méchants de prendre leur route à gauche par une des ouvertures de la terre, portant derrière le dos un semblable écriteau où étaient marquées toutes leurs actions. Après que je me fus présenté, les juges décidèrent qu'il fallait que je portasse aux hommes la nouvelle de ce qui se passait dans l'autre monde, et m'ordonnèrent d'écouter et de remarquer en ce lieu toutes les choses dont j'allais être témoin.

« Je vis donc d'abord les âmes de ceux qu'on avait jugés, celles-ci monter au ciel, celles-là descendre sous terre, par les deux ouvertures qui se répondaient; tandis que par l'autre ouverture de la terre, je vis sortir des âmes couvertes d'ordure et de poussière, en même temps que par l'autre ouverture du ciel descendaient d'autres âmes pures et sans tache : elles paraissaient toutes venir d'un long voyage, et s'arrêter avec plaisir dans la prairie, comme dans un lieu d'assemblée. Celles qui se connaissaient se demandaient les unes aux autres, en se saluant, des nouvelles de ce qui se passait soit au ciel, soit sous la terre. Les unes racontaient leurs aventures avec des gémissements et des pleurs que leur arrachait le souvenir des maux qu'elles avaient soufferts ou vu souffrir aux autres pendant leur voyage sous terre, dont la durée était de mille ans. Les autres qui revenaient du ciel faisaient le récit des plaisirs délicieux qu'elles avaient goûtés et des choses merveilleuses qu'elles avaient vues. »

Il serait trop long, mon cher Glaucon, de te rapporter en entier le discours de Her à ce sujet. Il se réduisait à dire que les âmes étaient punies dix fois pour chacune des injustices qu'elles avaient commises dans la vie; que la durée de chaque punition était de cent ans, durée naturelle de la vie humaine, afin que le châtiment fût toujours décuple pour chaque crime. Ainsi, ceux qui se sont souillés de plusieurs meurtres, qui ont trahi des États et des armées, les ont réduits en esclavage, ou qui se sont rendus coupables de quelque autre crime semblable, étaient tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux, au contraire, qui ont fait du bien aux hommes, qui ont été saints et vertueux, recevaient dans la même proportion la récompense de leurs bonnes actions. A l'égard des enfants morts peu de temps après leur naissance, Her donnait d'autres détails qu'il est superflu de rapporter. Il y avait encore, selon son récit, des récompenses plus grandes pour ceux qui avaient honoré les dieux et respecté leurs parents, et des supplices extraordinaires pour les impies et les parricides.

« J'étais présent, ajoutait-il, lorsqu'une âme demanda à une autre où était le grand Ardiée. Cet Ardiée avait été tyran d'une ville de Pamphylie, mille ans auparavant; il avait tué son père, qui était dans un âge avancé, son frère aîné, et commis, à ce qu'on disait, plusieurs autres crimes énormes. Il n'est point venu, répondit l'âme, et il ne viendra jamais ici. Nous avons toutes été témoins à son occasion du spectacle le plus effrayant. Lorsque nous étions sur le point de sortir de l'abîme souterrain, après avoir accompli nos peines, nous vîmes Ardiée et un grand nombre d'autres, dont la plupart étaient des tyrans comme lui; il y avait aussi quelques particuliers qui, dans une condition privée, avaient été de grands scélérats. Au moment qu'ils s'attendaient à sortir, l'ouverture leur refusa le passage; et toutes les fois qu'un de ces misérables, dont les crimes étaient sans remède, ou n'avaient pas été suffisamment expiés, se présentait pour sortir, elle poussait un mugissement. A ce bruit, des personnages hideux et qui paraissaient tout de feu, accoururent. Ils emmenèrent d'abord de vive force un certain nombre de ces criminels, puis ils se saisirent d'Ardiée et des autres, leur lièrent les pieds, les mains, la tête, et, après les avoir jetés à terre et écorchés à force de coups, ils les traînèrent hors de la route à travers des ronces sanglantes, disant aux ombres qu'ils rencontraient la raison pour laquelle ils traitaient de la sorte ces criminels, et qu'ils allaient les précipiter dans le Tartare. Cette âme ajoutait que, parmi les diverses frayeurs dont elles avaient été agitées pendant la route, aucune n'égalait la crainte que le mu-

gissement ne se fût entendre de nouveau, et que ç'avait été pour elles un plaisir inexprimable de ne pas l'avoir entendu en sortant.

« Voilà ce qui se passa à l'égard des jugements, des supplices et des récompenses. Après que chacune de ces âmes eut passé sept jours dans cette prairie, elles en partirent le huitième, et se rendirent en quatre jours de marche dans un lieu marqué, d'où l'on voyait une lumière traversant le ciel et la terre, droite comme une colonne, et semblable à l'arc-en-ciel, mais plus éclatante et plus pure. Elles arrivèrent à cette lumière après un autre jour de marche. Là, elles virent que les extrémités du ciel aboutissaient au milieu de cette lumière, qui leur servait d'attache et qui embrassait toute la circonférence du ciel, à peu près comme ces pièces de bois qui ceignent les flancs des galères et qui en soutiennent la charpente. A ces extrémités était suspendu le fuseau de la Nécessité, lequel donnait le branle à toutes les révolutions célestes. La tige du fuseau et le crochet étaient d'acier, et le peson, un mélange d'acier et d'autres matières.

« Ce peson ressemblait, pour la forme, aux pesons d'ici-bas. Mais, pour en avoir une juste idée, il faut se représenter un grand peson creusé en dedans, dans lequel était enchâssé un autre peson plus petit, comme des vases qui entrent l'un dans l'autre; dans le second, il y en avait un troisième; dans celui-ci, un quatrième, et ainsi de suite jusqu'au nombre de huit, disposés entre eux de la même façon que des cercles concentriques. On voyait le bord supérieur de chacun, et tous ne présentaient à l'extérieur que la surface continue d'un seul peson à l'entour du fuseau, dont la tige passait par le centre du huitième. Les bords circulaires du peson extérieur étaient les plus larges; puis ceux du sixième, du quatrième, du huitième, du septième, du cinquième, du troisième et du second, allaient diminuant de largeur selon cet ordre. Le cercle formé par les bords du plus grand peson était de différentes couleurs. Celui du septième était d'une couleur très-éclatante; celui du huitième empruntait du septième sa couleur et son éclat. La couleur des cercles du second et du cinquième était presque la même, et tirait davantage sur le jaune. Le troisième était le plus blanc de tous; le quatrième était un peu rouge. Enfin, le second surpassait en blancheur le sixième. Le fuseau tout entier roulait sur lui-même d'un mouvement uniforme, tandis que, dans l'intérieur, les sept pesons concentriques se mouvaient lentement dans une direction contraire. Le mouvement du huitième était le plus rapide. Ceux du septième, du sixième et du cinquième étaient moindres, et égaux entre eux. Le quatrième était le troisième pour la vitesse; le troisième était le quatrième, et le mouvement du second était le plus lent de tous. Le fuseau lui-même tournait sur les genoux de la Nécessité. Sur chacun de ces cercles était porté une sirène, qui tournait avec lui, chantant une seule note de sa voix, toujours sur le même ton; de sorte que, de ces huit notes différentes, résultait un accord parfait [1].

« Autour du fuseau, et à des distances égales, siégeaient sur des trônes les trois Parques, filles de la Nécessité, Lachésis, Clotho et Atropos, vêtues de blanc et la tête couronnée d'une bandelette. Elles accompagnaient de leur chant celui des sirènes; Lachésis chantait le passé, Clotho, le présent, Atropos, l'avenir. Clotho, touchant par intervalles le fuseau de la main droite, lui faisait faire la révolution extérieure. Atropos, de la main gauche, imprimait le mouvement à chacun des pesons intérieurs, et Lachésis, de l'une et de l'autre main, touchait tantôt le fuseau, tantôt les pesons intérieurs. Aussitôt que les âmes furent arrivées, il leur fallut se présenter devant La-

[1] Cet emblème est facile à expliquer. Les huit pesons enchâssés les uns dans les autres sont les huit cieux, celui des étoiles fixes et ceux des sept planètes: les cercles formés par les bords de chaque peson sont les orbites que décrivent les astres. Cette sirène portée sur chacun de ces cercles, c'est l'astre même. On sait ce que Pythagore a dit de l'harmonie des corps célestes. Ce serait lui faire injustice que d'entendre ce qu'il en a dit autrement que dans un sens métaphorique. C'est dans le même sens qu'il faut prendre ces paroles de l'Ecriture : *Quis concentum cœli dormire faciet* ? Job, 38. Le reste de l'emblème regarde la vitesse respective des planètes, leur grosseur ou leur diamètre mesuré par la largeur des bords de chaque peson, leur couleur représentée par celle des cercles.

(*Note de Grou.*)

(*Voir*, pour de plus amples détails, dus aux travaux mieux dirigés de la critique moderne, les savantes observations de Schleiermacher dans sa traduction allemande de Platon.)

chésis. Et d'abord un hiérophante leur assigna à chacune leur rang ; ensuite, ayant pris sur les genoux de Lachésis les sorts et les différentes conditions humaines, il monta sur une estrade élevée et parla ainsi : « Voici ce que dit la « vierge Lachésis, fille de la Nécessité : Ames « passagères, vous allez commencer une nou- « velle carrière et rentrer dans un corps mor- « tel. Le génie ne vous choisira point : vous « choisirez chacune le vôtre. La première que « le sort désignera choisira la première, et son « choix sera irrévocable. La vertu n'a point de « maître ; elle s'attache à celui qui l'honore, « et fuit celui qui la méprise. La faute du choix « tombera sur vous. Dieu en est innocent. »

« A ces mots, l'hiérophante ayant jeté les sorts, chaque âme ramassa celui qui tomba devant elle, excepté moi, à qui on ne le permit pas. Chacune connut alors dans quel rang elle devait choisir. Ensuite le même hiérophante mit à terre devant elles des genres de vie de toute espèce, dont le nombre était beaucoup plus grand que celui des âmes qui devaient choisir. Car toutes les conditions, tant des hommes que des animaux, s'y trouvaient rassemblées. Il y avait des tyrannies, les unes devant durer jusqu'à la mort, les autres devant être brusquement interrompues, et finir par la pauvreté, l'exil, la mendicité. On y voyait aussi des conditions d'hommes célèbres, ceux-ci pour la beauté, pour la force, pour la réputation dans les combats ; ceux-là pour leur noblesse et les grandes qualités de leurs ancêtres ; on voyait aussi des conditions obscures sous tous ces rapports. Il y avait pareillement des destinées de femmes de la même variété. Mais il n'y avait rien de réglé sur le rang des âmes, parce que chacune devait nécessairement changer de nature selon son choix. Du reste, les richesses, la pauvreté, la santé, les maladies, se rencontraient dans toutes les conditions ; ici sans aucun mélange, là dans un juste tempérament de biens et de maux. » Or, voilà évidemment, mon cher Glaucon, l'épreuve redoutable pour l'humanité. Aussi, chacun de nous, négligeant toutes les autres sciences, doit s'appliquer à acquérir celle-là seule qui lui fera découvrir l'homme dont les leçons le mettront en état de discerner les conditions heureuses et malheureuses, et de choisir toujours la meilleure ; et il y parviendra en repassant dans son esprit tout ce qui a été dit ci-dessus, et en jugeant de ce qui peut contribuer davantage au bonheur de la vie, par l'examen que nous avons fait des différentes conditions considérées ensemble ou séparément. C'est ainsi qu'il apprendra, par exemple, quel degré de beauté mêlé avec une certaine mesure de richesse ou de pauvreté, et une certaine disposition de l'âme, rend l'homme méchant ou vertueux ; quel effet doivent produire la naissance illustre et la naissance obscure, la vie privée et les dignités, la force du corps et la faiblesse, le plus ou le moins d'aptitude aux sciences ; en un mot, les différentes qualités naturelles ou acquises, assorties les unes avec les autres ; en sorte qu'après avoir réfléchi sur tout cela, sans perdre de vue la nature de l'âme, il pourra distinguer le genre de vie qui lui est avantageux, de celui qui lui serait funeste ; et qu'il appellera funeste celui qui aboutirait à rendre l'âme plus injuste ; et avantageux, celui qui la rendrait plus vertueuse, sans avoir aucun égard à tout le reste. Car nous avons vu que c'est le meilleur parti qu'on puisse prendre, soit pour cette vie, soit pour l'autre. Il faut donc conserver jusqu'à la mort son âme ferme et inébranlable dans ce sentiment, afin qu'elle ne se laisse éblouir là-bas ni par les richesses, ni par les autres maux de cette nature ; qu'elle ne s'expose point, en se jetant avec avidité sur la condition de tyran, ou sur quelque autre semblable, à commettre un grand nombre de maux sans remède, et à en souffrir encore de plus grands ; mais plutôt qu'elle sache se fixer pour toujours à un état médiocre, et éviter également les deux extrémités, autant qu'il dépendra d'elle, soit dans la vie présente, soit dans toutes les autres par où elle passera. C'est à cela qu'est attaché le bonheur de l'homme. Aussi, selon le rapport de l'Arménien, l'hiérophante avait-il ajouté : « Celui qui choisira le dernier, pourvu qu'il « le fasse avec discernement, et qu'ensuite il « soit conséquent dans sa conduite, peut se « promettre une vie heureuse et exempte de « maux. Ainsi donc, que celui qui doit choisir « le premier se garde de trop de confiance, et « que le dernier ne désespère point. » Après que l'hiérophante eut parlé de la sorte, celui à

qui le premier sort était échu s'avança avec empressement, et prit sans examen la plus considérable tyrannie qu'il trouva, emporté par son avidité et son imprudence; mais quand il eut tout considéré, qu'il eut vu que sa destinée était de manger ses propres enfants, et de commettre d'autres crimes énormes, il se lamenta, et oubliant les avertissements de l'hiérophante, accusa de son sort la fortune, les dieux, tout enfin, excepté lui-même. Cette âme était du nombre de celles qui venaient du ciel; elle avait vécu précédemment dans un État bien gouverné, et avait été redevable de sa vertu à la bonté de son naturel et à la force de l'habitude, plutôt qu'à la philosophie. Voilà pourquoi les âmes venues du ciel n'étaient pas les moins nombreuses à se tromper dans leur choix, faute d'avoir l'expérience des maux de la vie. Au contraire, la plupart de celles qui avaient séjourné dans la région souterraine, et qui, à l'expérience de leurs propres souffrances, joignaient la connaissance des maux d'autrui, ne choisissaient pas ainsi à la légère. Cette expérience, d'une part, et cette inexpérience de l'autre, indépendamment du hasard qui décidait du rang dans lequel on devait être appelé pour choisir, faisaient que la plupart des âmes échangeaient une bonne condition contre une mauvaise, et une mauvaise contre une bonne. Aussi, un homme qui, à chaque retour à la vie d'ici-bas, s'appliquerait constamment à la saine philosophie, pourvu que son tour de choisir ne vînt point après tous les autres, il y a grande apparence, d'après ce récit, non-seulement qu'il serait heureux sur la terre, mais encore que, dans son voyage d'ici là-bas, et dans le retour, il marcherait par la route unie du ciel, et non par le sentier souterrain et pénible. »

Her disait encore que c'était un spectacle curieux de voir de quelle manière chaque âme faisait son choix; rien n'est plus étrange, ni plus digne tout à la fois de compassion et de risée; la plupart, dans leur choix, étaient guidées par les habitudes de la vie précédente. Il avait vu l'âme d'Orphée choisir la condition de cygne, en haine des femmes qui lui avaient donné la mort autrefois, ne voulant devoir sa naissance à aucune d'elles; et l'âme de Thamyris choisir la condition de rossignol; il avait vu pareillement un cygne adopter la condition humaine, ainsi que quelques autres oiseaux musiciens. Une autre âme avait choisi la condition d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, qui, se rappelant le souvenir de l'affront qu'elle avait reçu dans le jugement rendu touchant les armes d'Achille, refusa de reprendre un corps humain. Après celle-là vint l'âme d'Agamemnon, qui, ayant aussi en aversion le genre humain à cause de ses malheurs passés, choisit la condition d'aigle. L'âme d'Atalante, ayant fait réflexion aux grands honneurs rendus aux athlètes, n'avait pu résister à l'envie de devenir athlète elle-même. L'âme d'Épée[1], fils de Panope, préféra la condition d'une femme habile aux ouvrages de main; l'âme du bouffon Thersite, qui se présenta des dernières, revêtit le corps d'un singe. L'âme d'Ulysse, à qui le dernier sort était tombé, vint aussi pour choisir; mais, se rappelant ses infortunes passées, et désormais exempte d'ambition, elle chercha longtemps et découvrit enfin dans un coin, à l'écart, la condition paisible d'un simple particulier que toutes les autres âmes avaient laissée, et elle s'écria, en la voyant, que, quand elle aurait été la première à choisir, elle n'aurait pas fait un autre choix. « Il y avait, ajoutait l'Arménien, des âmes d'animaux qui échangeaient leur condition contre la nôtre, et des âmes humaines qui passaient dans des corps d'animaux. Les âmes passaient indifféremment des corps des animaux dans ceux des hommes, et de ceux-ci dans ceux-là; celles des méchants dans les espèces féroces; celles des bons dans les espèces apprivoisées : ce qui donnait lieu à des mélanges de toute sorte.

« Après que toutes les âmes eurent choisi leur genre de vie, selon le rang marqué par le sort, elles s'approchèrent dans le même ordre de Lachésis, qui donna à chacune le génie qu'elle avait préféré, afin qu'il lui servît de gardien durant le cours de sa vie mortelle, et qu'il lui aidât à remplir sa destinée. Ce génie la conduisait d'abord à Clotho, pour que, de sa main et d'un tour de fuseau, elle confirmât la destinée choisie. Après que l'âme avait tou-

[1] Épée est celui qui construisit le cheval de bois dont les Grecs se servirent pour prendre Troie. *Doli fabricator Epeus*. Æneid., II.

ché le fuseau, le génie la menait de là vers Atropos, qui roulait le fil entre ses doigts, pour rendre irrévocable ce qui avait déjà été filé par Clotho. Ensuite, sans qu'il fût désormais possible de retourner en arrière, on s'avançait vers le trône de la Nécessité, sous lequel l'âme et son démon passaient ensemble. Aussitôt que toutes eurent passé, elles se rendirent dans la plaine du Léthé[1], où elles essuyèrent une chaleur insupportable, parce qu'il n'y avait dans cette plaine ni arbre, ni plante. Le soir étant venu, elles passèrent la nuit auprès du fleuve Amélès[2], dont l'eau ne peut être contenue par aucun vase. Il faut que chaque âme boive de cette eau en certaine quantité. Celles qui ne sont pas retenues par la prudence en boivent bien au delà de la mesure prescrite, et perdent absolument tout souvenir. On s'endormit après; mais vers le milieu de la nuit le tonnerre éclata, acompagné d'un tremblement de terre; et aussitôt les âmes, s'étant réveillées en sursaut, furent dispersées çà et là, comme des étoiles filantes, vers les différents lieux où elles devaient renaître. Quant à lui, disait Her, on l'avait empêché de boire de l'eau du fleuve; cependant il ne savait par où ni comment son âme s'était rejointe à son corps; mais ayant tout à coup ouvert les yeux le matin, il s'était aperçu qu'il était étendu sur le bûcher. »

[1] Oubli.
[2] Absence de soucis.

« Cette tradition, mon cher Glaucon, s'est conservée jusqu'à nous, et si nous y ajoutons foi, elle est très-propre à nous sauver nous-mêmes; nous passerons heureusement le fleuve Léthé, et nous préserverons notre âme de toute souillure. Si donc tu veux m'en croire, convaincus que notre âme est immortelle, et qu'elle est capable par sa nature de tous les biens comme de tous les maux, nous marcherons toujours par la route céleste, et nous nous attacherons de toutes nos forces à la pratique de la justice et de la sagesse. Par là, nous serons en paix avec nous-mêmes et avec les dieux; et après avoir remporté sur la terre le prix destiné à la vertu, semblables à des athlètes victorieux qu'on mène en triomphe, nous serons encore couronnés là-bas, et le bonheur nous accompagnera durant ce voyage de mille ans dont nous avons parlé. »

FIN DE LA RÉPUBLIQUE.

LES LOIS.

AVIS DE L'ÉDITEUR.

Les *Lois* ne sont pas, comme on pourrait le croire au premier abord, un désaveu de la *République*. Platon ne s'est pas repenti. La *République* n'en reste pas moins pour lui la meilleure forme de gouvernement; mais, après avoir créé le modèle, après avoir développé ce qu'il regardait comme la perfection, il a cru convenable de compatir à la faiblesse humaine, et de lui proposer un but moins difficile à atteindre. De là les *Lois*.

Notre opinion sur ce dernier ouvrage n'est pas tout à fait celle du disciple de Socrate. Au point de vue de Platon, les *Lois* ne sont qu'une transaction entre la vérité et l'erreur, entre ce qui devrait être et ce qui est. Selon nous, au contraire, les *Lois* ne sont autre chose que la *République*, moins les erreurs qui la déparent. Ainsi, vous n'y trouvez ni la communauté des femmes, ni l'abolition de la propriété. Platon ne projette plus une régénération totale, il se contente de réformes.

Mais ce qu'il faut signaler avant tout dans les *Lois*, ce qui en est le caractère propre, ce qui comble pour ainsi dire le vaste intervalle qui les sépare de nous, c'est qu'elles renferment le principe même de nos Institutions. Quelle est la vertu que Platon y recommande avec le plus de force? C'est la tempérance. Et qu'est-ce que la tempérance? Ce n'est pas seulement cette vertu morale qui réprime les passions et les désirs, c'est la modération en toutes choses, aussi bien dans la sphère générale que dans la sphère privée; c'est une combinaison de forces contraires se faisant équilibre; c'est comme un mélange d'eau et de vin, où la chaleur et la crudité se corrigent l'une l'autre. Pourquoi Messène et Argos sont-elles tombées, tandis que Sparte leur a longtemps survécu? Parce que rien, dans les deux premières villes, ne *tempérait* la puissance de la royauté; mais, à Sparte, il y avait deux rois, un sénat de vingt-huit vieillards et deux éphores, en d'autres termes, quatre pouvoirs indépendants l'un de l'autre, et s'équilibrant entre eux.

On le voit, ce que proposait Platon, c'était un mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie.

Autre point de ressemblance entre les *Lois* et nos Institutions: dans la *République*, la vertu seule était la base de tout droit. Ici la fortune vient partager avec la vertu. Plus de races d'or, d'argent, ni de fer; ce n'est plus la naissance, ou, pour mieux dire, la supériorité physique, intellectuelle et morale, c'est le cens qui divise en quatre classes les membres de la cité. Platon reconnaît par là que la fortune est très-souvent le produit du travail, et que dès lors elle doit compter pour quelque chose dans l'appréciation de l'individu.

Il serait facile de signaler d'autres rapprochements non moins curieux.

Par exemple:

1° Trois degrés de juridiction, assez semblables à nos tribunaux de paix, de première instance et d'appel;

2° Les citoyens admis à participer aux jugements en matière criminelle, et même en matière civile;

3° Une distinction entre les délits volontaires et involontaires, prémédités et non prémédités;

4° Des préambules et des exposés de motifs pour chaque loi;

5° Les fautes paternelles ne retombant pas sur les enfants;

6° Le meurtre d'un esclave, sans cause valable, puni comme le meurtre d'un citoyen, etc.

Nous aurions pu, dis-je, développer tous ces points de ressemblance; mais M. Cousin a rendu notre tâche presque impossible par l'admirable argument qui précède sa traduction des *Lois*. Contentons-nous d'ajouter que les *Lois* ont retenu quelques-unes des erreurs si justement relevées par M. Aimé-Martin dans le morceau que nous avons mis en tête de la *République*.

Ainsi nous y trouvons une loi du sacrilège;

L'esclavage admis, si ce n'est consacré;

L'isolement de la cité, déclaré nécessaire;

Et l'éducation des femmes, entièrement semblable à celle des hommes.

Mais, d'autre part, que d'améliorations arrachées au législateur par le sentiment de ce qu'il y avait d'irréalisable dans ses premières données!

Disons maintenant quelques mots du style. Platon étant mort avant d'avoir pu le retoucher, il n'est point aussi parfait que celui de la *République*. Du reste, on y reconnaît toujours la même largeur et la même variété. Parcourez les pages (liv. II) où Platon nous représente la santé, la beauté, la vigueur et la richesse comme autant de maux pour les méchants; assistez avec lui (liv. III) à l'origine des gouvernements, et à la dissolution de la confédération dorienne; écoutez-le (liv. V) vous exhorter à la pratique de toutes les vertus; jetez les yeux sur ce passage (liv. VI) où, après avoir distingué deux sortes d'égalité, l'une consistant dans le nombre, l'autre dans le mérite, il conclut que la dernière est la seule véritable: lisez tous les préambules paternels qu'il met en tête de chaque loi; enfin, et pour ne pas nous étendre outre mesure, voyez-le (liv. X) s'indigner contre les incrédules qui demandent des preuves de l'existence des dieux; partout vous le trouverez ce qu'il se montre dans la *République*, tour à tour historien, philosophe, et poëte, sachant mêler la narration au dialogue, et descendant sans efforts du style le plus élevé à celui de la conversation.

Avant de finir, parlons de la traduction de Grou. Elle est la première qui ait paru dans notre langue; et le savant helléniste a bien raison de dire que l'on ne peut comprendre les *Lois* dans les versions latines de Ficin et de Jean de Serres. Ajoutons que celle de Grou a eu l'honneur d'être presque entièrement reproduite par M. Cousin. Quant à nous, notre travail a été beaucoup moindre que dans la révision de la *République*. Le lecteur remarquera, en outre, que mettant à profit l'exemple de M. Aimé-Martin, nous avons accompagné la traduction des *Lois* d'une table où chaque livre se trouve brièvement, mais substantiellement analysé. En un mot, nous avons fait tous nos efforts pour que les *Lois* fussent accueillies de nos lecteurs avec la même bienveillance que l'a été la *République*.

HENRY TRIANON.

Paris, le 30 décembre 1841.

LES LOIS.

TRADUCTION DE GROU.

INTERLOCUTEURS.

UN ÉTRANGER, ATHÉNIEN[1]; CLINIAS, CRÉTOIS; MÉGILLE, LACÉDÉMONIEN.

LIVRE PREMIER.

ARGUMENT.

L'arc et la flèche, armes données par Minos aux Crétois. — Assimilation de l'État à une bourgade et d'une bourgade à un individu. — Antagonisme dans l'homme comme dans l'État. — Préparer les citoyens à la paix plutôt qu'à la guerre. — Deux sortes de guerre : sédition et guerre étrangère. — Supériorité du courage moral sur le courage militaire. — Deux sortes de biens pour l'homme : les biens humains et les divins. — C'est une lâcheté plus grande de succomber au plaisir qu'à la douleur. — Le législateur doit mettre l'âme aux prises avec le plaisir, comme il met le corps aux prises avec la douleur. — Les gymnases de Crète et de Sparte ont peut-être interverti la loi naturelle de l'amour. — Le bonheur est dans la tempérance. — Importance de l'éducation. — Instruire l'enfant en l'amusant. — L'homme semblable à une machine animée. — Les passions sont autant de fils. — La raison est le fil d'or. — Le vin et les banquets mettent l'âme aux prises avec elle-même.

L'ATHÉNIEN. Étrangers, quel est celui qui passe chez vous pour le premier auteur de vos lois? Est-ce un dieu? est-ce un homme?

CLINIAS. Étranger, c'est un dieu; nous ne pouvons avec justice accorder ce titre à d'autre qu'à un dieu. Ici, c'est Jupiter; à Lacédémone, patrie de Mégille, on dit, je crois, que c'est Apollon[2]. N'est-il pas vrai, Mégille?

MÉGILLE. Oui.

L'ATHÉNIEN. Racontes-tu le fait comme Homère, qui dit que tous les neuf ans Minos allait régulièrement s'entretenir avec son père, et que ce fut d'après les réponses de ce dieu qu'il rédigea les lois des villes de Crète[3]?

CLINIAS. Telle est en effet la tradition reçue chez nous. On y dit aussi que Rhadamanthe, frère de Minos, dont le nom ne vous est pas sans doute inconnu, fut le plus juste des hommes; et nous croyons, nous autres Crétois, qu'il a mérité cet éloge par son intégrité dans l'administration de la justice.

L'ATHÉNIEN. Un tel éloge est bien glorieux, et convient parfaitement à un fils de Jupiter.

J'espère qu'ayant été élevés l'un et l'autre dans des États si bien policés, vous consentirez sans peine que nous nous entretenions ensemble pendant la route sur les lois et la politique.

[1] Cicéron, au premier livre de ses *Lois*, dit que l'étranger athénien est Platon lui-même. Cet ouvrage est le seul où il parle, et par modestie il ne se nomme pas.

[2] Jupiter, dit Cicéron, *Tuscul.* II, ou Minos inspiré par Jupiter, si l'on en croit les poëtes, donna des lois à la Crète. Lycurgue, dit encore le même, *de Divinat.* I, fit confirmer par l'autorité d'Apollon Delphien les lois qu'il destinait à Lacédémone. Voyez Hérodote, *Clio*, et Théodoret, *Thérapeut.*, *discours* IX.

[3] *Odyssée*, XIX.

D'ailleurs, il y a une assez longue marche, à ce que j'ai ouï dire, de Cnosse à l'antre [1] et au temple de Jupiter. Les grands arbres qui sont sur le chemin nous offriront sous leur ombre des endroits pour nous reposer, et nous mettre à l'abri de la chaleur de la saison. Il sera très à propos, à notre âge, de nous y arrêter souvent pour reprendre haleine, et, nous soulageant mutuellement par le charme de la conversation, d'arriver ainsi sans fatigue au terme de notre voyage.

CLINIAS. Étranger, en avançant nous trouverons dans les bois consacrés à Jupiter des cyprès d'une hauteur et d'une beauté admirables, et des prairies où nous pourrons nous asseoir et nous reposer.

L'ATHENIEN. Tu as raison.

CLINIAS. Oui; mais nous le dirons plus volontiers encore quand nous y serons. Allons, sous les auspices de la fortune.

L'ATHENIEN. Soit. Eh bien! dis-moi, je te prie, pourquoi la loi a-t-elle établi chez vous les repas en commun, les gymnases, et l'espèce d'armes dont vous vous servez?

CLINIAS. Etranger, il est aisé, ce me semble, à tout homme d'apercevoir quelle a été chez nous la raison de ces institutions. Vous voyez quelle est dans toute la Crète la nature du terrain; ce n'est point un pays de plaines comme la Thessalie. Aussi la course à cheval est-elle beaucoup plus en usage en Thessalie, et ici la course à pied: le terrain, en effet, à raison de son inégalité, y est bien plus propre à ce genre d'exercice. En ce cas, il est nécessaire d'avoir des armes dont la légèreté réponde à cet exercice, et qui ne nuisent point à la vitesse par leur pesanteur. Et, sous ce rapport, on ne pouvait en imaginer de plus convenables que l'arc et la flèche [2]. Ces institutions, au reste, ont été faites en vue de la guerre; il me paraît même que, dans toutes les autres, notre législateur ne s'est point proposé d'autre fin que celle-là. Car il semble que ce qui l'a déterminé à établir les repas en commun, c'est qu'il a remarqué que chez tous les peuples, lorsque les troupes sont en campagne, le soin de leur propre sûreté les oblige à prendre leurs repas en commun tout le temps que la guerre dure. Et en cela il a voulu condamner l'erreur de la plupart des hommes, qui ne voient pas qu'il y a entre tous les États une guerre toujours subsistante; et qu'ainsi, puisqu'il est nécessaire pour la sûreté publique, en temps de guerre, que les citoyens prennent leur nourriture ensemble, et qu'il y ait des chefs et des soldats toujours occupés à veiller à la défense de la patrie, cela n'est pas moins indispensable durant la paix: qu'en effet, ce qu'on appelle communément paix n'est tel que de nom, et que dans le fait, sans qu'il y ait aucune déclaration de guerre, chaque État est naturellement toujours armé contre tous ceux qui l'environnent. En considérant la chose sous ce point de vue, vous trouverez que le plan du législateur des Crétois, dans toutes ses institutions publiques et particulières, porte sur la supposition d'un état de guerre continuelle; et qu'en nous recommandant l'observation de ses lois, il a voulu nous faire sentir que ni les richesses, ni la culture des arts, ni aucun autre bien, ne nous serviraient de rien, si nous n'étions les plus forts à la guerre, la victoire transportant aux vainqueurs tous les avantages des vaincus.

L'ATHENIEN. Je vois, étranger, que tu as fait une étude profonde des lois de ton pays. Mais explique-moi ceci encore plus clairement. Autant que j'en puis juger, tu ne regardes un État comme parfaitement bien policé que quand sa constitution lui donne une supériorité marquée à la guerre sur les autres États. N'est-ce pas?

CLINIAS. Oui; et je pense que Mégille est en cela de mon avis.

MEGILLE. Comment, mon cher Clinias, un Lacédémonien pourrait-il être d'un autre avis?

L'ATHENIEN. Mais cette maxime, qui est bonne pour les États à l'égard des autres États, ne serait-elle pas mauvaise pour une bourgade à l'égard d'une autre bourgade?

CLINIAS. Point du tout.

L'ATHENIEN. C'est donc la même chose?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Mais quoi! est-ce aussi la même chose pour chaque famille d'une bour-

[1] C'est l'antre où Jupiter fut élevé dans son enfance par des abeilles. *Dictæo cœli regem pavere sub antro.* Virg., *Georg.* IV.

[2] On sait que les Crétois étaient les meilleurs archers de la Grèce.

gade par rapport aux autres familles, et pour chaque particulier à l'égard des autres particuliers ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉNIEN. Et le particulier lui-même, faut-il qu'il se regarde comme son propre ennemi ? Que dirons-nous à cela ?

CLINIAS. Étranger athénien (car je te ferais injure de t'appeler habitant de l'Attique, et tu me parais mériter plutôt d'être appelé du nom même de la déesse[1]), tu as jeté sur notre discours une nouvelle clarté, en le ramenant à son principe ; en sorte qu'il te sera plus aisé maintenant de reconnaître si nous avons raison de dire que tous sont ennemis de tous, tant les États que les particuliers, et que chaque individu est en guerre avec lui-même.

L'ATHÉNIEN. Comment cela, je te prie ?

CLINIAS. Par rapport à chaque individu aussi, la première et la plus excellente des victoires est celle qu'on remporte sur soi-même ; comme aussi de toutes les défaites la plus honteuse et la plus funeste est d'être vaincu par soi-même ; ce qui suppose que chacun de nous éprouve une guerre intestine.

L'ATHÉNIEN. Renversons donc l'ordre de notre discours. Puisque chacun de nous est supérieur ou inférieur à soi-même, dirons-nous que cela a également lieu à l'égard des familles, des bourgs et des États ? ou ne le dirons-nous pas ?

CLINIAS. Quoi ! que les uns sont supérieurs à eux-mêmes, les autres inférieurs ?

L'ATHÉNIEN. Oui.

CLINIAS. C'est encore avec beaucoup de raison que tu me fais cette demande ; car les États sont absolument à cet égard dans le même cas que les particuliers. En effet, partout où les bons citoyens ont l'avantage sur les méchants, qui font le grand nombre, on peut dire d'un tel état qu'il est supérieur à lui-même ; et une pareille victoire mérite à juste titre les plus grands éloges : c'est le contraire partout où le contraire arrive.

L'ATHÉNIEN. N'examinons pas, pour le présent, s'il se peut faire quelquefois que le mal soit supérieur au bien ; cela nous mènerait trop loin. Je comprends ta pensée : tu veux dire que dans un État composé de citoyens formant entre eux une espèce de famille, il arrive quelquefois que la multitude des méchants, venant à se réunir, met la force en usage pour subjuguer le petit nombre des bons ; que, quand les méchants ont le dessus, on peut dire avec raison que l'État est inférieur à lui-même et mauvais ; qu'au contraire, lorsqu'ils ont le dessous, il est bon et supérieur à lui-même.

CLINIAS. Il est vrai qu'au premier abord cela paraît étrange à concevoir ; cependant il faut de toute nécessité convenir que la chose est ainsi.

L'ATHÉNIEN. Soit ; maintenant examinons ceci. Supposons plusieurs frères nés du même père et de la même mère. Ce ne serait pas une chose extraordinaire que la plupart fussent méchants, et que le petit nombre fût celui des bons.

CLINIAS. Non.

L'ATHÉNIEN. Il ne serait pas séant, ni à vous ni à moi, de rechercher si, les méchants étant les plus forts, toute la maison et la famille serait dite avec raison *inférieure à elle-même*, et *supérieure* s'ils étaient les plus faibles : car il ne s'agit point ici d'examiner quelle expression convient ou non selon l'usage, mais ce qui est bien ou mal en matière de lois, selon la nature des choses.

CLINIAS. Rien de plus vrai que ce que tu dis, étranger.

MEGILLE. Pour mon compte, je suis content jusqu'à présent de ce que je viens d'entendre.

L'ATHÉNIEN. Considérons encore ce qui suit. Ne peut-on pas supposer que ces frères dont j'ai parlé tout à l'heure ont un juge ?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHÉNIEN. Quel serait le meilleur juge, celui qui ferait mourir tous ceux d'entre eux qui sont méchants et ordonnerait aux bons de se gouverner eux-mêmes ; ou celui qui, remettant toute l'autorité aux bons, laisserait la vie aux méchants, après les avoir engagés à se soumettre volontairement aux autres ? Et s'il s'en trouvait un troisième qui, se chargeant de remédier aux divisions d'une telle famille sans faire mourir personne, imaginât un moyen de réconcilier les esprits, et de les rendre tous amis pour la suite, en leur faisant observer de certaines lois, ce dernier l'emporterait sans doute sur les deux autres.

[1] Minerve; en grec, Ἀθήνη.

CLINIAS. Ce juge, ce législateur serait le meilleur sans comparaison.

L'ATHENIEN. Cependant, dans les lois qu'il leur proposerait, il aurait en vue un objet directement opposé à celui de la guerre.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Mais quoi ! lorsqu'il s'agit de policer un État, le législateur parviendra-t-il plus sûrement à son but en rapportant toutes ses lois aux guerres du dehors, plutôt qu'à cette guerre intestine, appelée sédition, qui se forme de temps en temps dans le sein d'un État, et que tout bon citoyen souhaiterait ne voir jamais naître dans sa patrie, ou de la voir étouffée aussitôt après sa naissance ?

CLINIAS. Il est évident qu'il réussira mieux en dirigeant son plan vers cette seconde espèce de guerre.

L'ATHENIEN. Et dans le cas d'une sédition, est-il quelqu'un qui préférât voir la paix achetée par la ruine d'un des partis et la victoire de l'autre, plutôt que l'union et l'amitié rétablies entre eux par un bon accord, et toute leur attention tournée vers les ennemis du dehors ?

CLINIAS. Il n'est personne qui n'aimât mieux pour sa patrie cette seconde situation que la première.

L'ATHENIEN. Le législateur ne doit-il pas souhaiter la même chose ?

CLINIAS. Certainement.

L'ATHÉNIEN. N'est-ce pas en vue du plus grand bien que tout législateur doit porter ses lois ?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Or, le plus grand bien d'un État n'est ni la guerre, ni la sédition (au contraire on doit faire des vœux pour n'en avoir jamais besoin), mais la paix et la bienveillance entre les citoyens. La victoire qu'un État remporte pour ainsi dire sur lui-même peut passer pour un remède nécessaire, mais non pour un bien. Ce serait comme si l'on croyait qu'un corps malade, et purgé avec soin par le médecin, est alors dans la meilleure situation possible, et qu'on ne fît nulle attention à cette autre situation où il n'aurait aucun besoin de remèdes. Quiconque sera dans les mêmes principes par rapport au bonheur des États et des particuliers, et aura pour objet unique et principal les guerres de dehors, ne sera jamais un bon politique ni un sage législateur ; mais il faut qu'il règle tout ce qui concerne la guerre en vue de la paix, plutôt que de subordonner la paix à la guerre.

CLINIAS. Étranger, ce que tu viens de dire est fort sage ; cependant je suis bien trompé si nos lois, aussi bien que celles de Lacédémone, ne sont pas entièrement occupées de ce qui appartient à la guerre.

L'ATHENIEN. Peut-être la chose est-elle ainsi ; mais ce n'est pas ici le lieu de chercher querelle à vos deux législateurs : interrogeons-nous plutôt paisiblement, comme si leur but et le nôtre étaient le même, et poursuivons notre entretien. Faisons paraître ici le poëte Tyrtée, né à Athènes, et reçu citoyen à Lacédémone, l'homme du monde qui a fait le plus d'estime des vertus guerrières, comme il paraît par les vers où il dit : *Je crois indigne d'éloge et je compte pour rien* celui qui ne se signale point à la guerre, fût-il d'ailleurs le plus riche des hommes, et possédât-il tous les avantages. Et ici le poëte les énumère presque tous. Sans doute, Clinias, tu as entendu réciter les poésies de Tyrtée ; pour Mégille, il en a, je pense, les oreilles rebattues.

MEGILLE. Tu dis vrai.

CLINIAS. Elles ont aussi passé de Lacédémone chez nous.

L'ATHENIEN. Interrogeons donc ce poëte tous trois en commun, et disons-lui : Tyrtée, divin poëte, tu as bien fait voir ton talent et ta vertu en comblant d'éloges ceux qui se sont distingués à la guerre. Nous convenons avec toi, Mégille, Clinias et moi, que ces éloges sont justes : mais nous voudrions savoir si tes louanges et les nôtres tombent sur les mêmes personnes. Dis-nous donc : reconnais-tu comme nous qu'il y a deux sortes de guerre ? Je pense qu'il n'est pas besoin d'avoir l'esprit de Tyrtée pour répondre, ce qui est vrai, qu'il y en a deux : l'une que nous appelons tous sédition, et qui, comme nous le disions tout à l'heure, est de toutes les guerres la plus cruelle. Nous mettrons tous, je crois, pour la seconde espèce de guerre, celle que l'on fait aux ennemis du dehors et aux nations étrangères, laquelle est beaucoup plus douce que la première.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. De quelle guerre parlais-tu donc, Tyrtée, et quels hommes voulais-tu louer ou flétrir? Tu parlais, ce semble, des guerres du dehors; car tu dis dans tes poëmes, que tu ne peux supporter ceux *qui n'oseraient regarder en face la mort sanglante, et en venir aux mains avec l'ennemi.* Sur ces vers nous sommes autorisés à dire que les louanges s'adressent à ceux qui se signalent dans les guerres du dehors et de nation à nation. Tyrtée ne serait-il pas obligé d'en convenir?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Nous, au contraire, en rendant justice aux guerriers de Tyrtée, nous prétendons qu'on doit leur préférer, et de beaucoup, ceux qui se font honneur dans l'autre espèce de guerre, qui est la plus violente; et nous en avons pour garant le poëte Théognis, citoyen de Mégare en Sicile[1], qui dit: *Cyrnus, l'homme qui est fidèle au jour de la sédition, est plus précieux que l'argent et l'or.* Nous soutenons donc que celui qui se distingue dans cette guerre, beaucoup plus périlleuse que l'autre, l'emporte autant sur le guerrier de Tyrtée que la justice, la tempérance et la prudence, jointes à la force, l'emportent sur la force seule. Car, pour être fidèle et incorruptible dans la sédition, il faut réunir en soi toutes les vertus: au lieu que parmi des soldats mercenaires, presque tous, et à un très-petit nombre près, insolents, injustes, sans mœurs, et les plus insensés de tous les hommes, il s'en trouve beaucoup qui, selon l'expression de Tyrtée, se présenteront au combat avec une contenance fière, et iront au-devant de la mort.

A quoi aboutit tout ce discours, et quelle autre chose voulons-nous prouver par là, sinon que tout législateur un peu habile, et celui de Crète surtout, instruit qu'il était par Jupiter lui-même, ne se propose dans ses lois d'autre but que la plus excellente vertu, laquelle, selon Théognis, n'est autre qu'une fidélité à toute épreuve dans les circonstances difficiles; fidélité qu'on peut nommer à bon droit justice parfaite. Pour la vertu que Tyrtée a tant vantée, elle a son prix, et ce poëte a fort bien choisi son temps pour la chanter; mais après tout elle ne doit être mise que la quatrième en ordre et en dignité.

CLINIAS. Ainsi donc, étranger, nous rejetons Minos parmi les législateurs du dernier ordre?

L'ATHENIEN. Ce n'est pas lui, mon cher Clinias, que nous traitons de la sorte, mais nous-mêmes, quand nous croyons que Lycurgue et Minos ont eu principalement la guerre pour objet dans les lois qu'ils ont données, l'un à la Crète, l'autre à Lacédémone.

CLINIAS. Eh bien! que fallait-il donc dire au sujet de Minos?

L'ATHENIEN. Ce que je crois conforme à la vérité, et ce qu'il est juste que nous disions d'une législation faite par un dieu, savoir, que Minos, en dressant le plan de ses lois, n'a point jeté les yeux sur une seule partie de la vertu, et encore la moins estimable; mais qu'il a envisagé la vertu tout entière, et qu'il a puisé le détail de ses lois dans chacune des espèces qui la composent, en suivant néanmoins une route bien différente de celle des législateurs de nos jours, qui s'occupent uniquement du point qu'ils ont besoin de régler et de proposer pour le moment: celui-ci, des héritages et des héritières; celui-là, des violences; d'autres enfin, d'une foule de choses de cette nature; au lieu que, selon nous, la vraie manière de procéder en fait de lois est de débuter par où nous avons débuté. Car je suis charmé de la façon dont tu es entré dans l'exposition des lois de ton pays. Il est juste en effet de commencer par la vertu, et de dire, comme tu as fait, que Minos ne s'est proposé qu'elle dans ses lois. Mais ce qui ne m'a plus paru juste, c'est que tu as borné ses vues à une seule partie de la vertu, et encore à la moins considérable; et voilà ce qui m'a jeté dans la discussion où nous venons d'entrer. Veux-tu que je te dise comment j'aurais souhaité que tu m'eusses expliqué la chose et ce que j'attendais de ta part?

CLINIAS. Je le veux bien.

L'ATHENIEN. Étranger, m'aurais-tu dit, ce n'est pas sans raison que les lois de Crète sont singulièrement estimées dans toute la Grèce: elles ont l'avantage de rendre heureux ceux qui les observent, en leur procurant tous les biens. Or, il y a des biens de deux espèces,

[1] Il vivait vers la 59e olympiade. Il a écrit des sentences en vers élégiaques, dont il nous reste des fragments considérables. Ses élégies sont adressées à Cyrnus, jeune homme qu'il se propose de former.

les uns humains, les autres divins. Les premiers sont attachés aux seconds; de sorte qu'un État qui reçoit les plus grands acquiert en même temps les moindres, et que, ne les recevant pas, il est privé des uns et des autres. A la tête des biens de moindre valeur est la santé; après elle marche la beauté; ensuite la vigueur, soit à la course, soit dans tous les autres mouvements du corps. La richesse vient en quatrième lieu; non pas Plutus aveugle, mais Plutus clairvoyant, et marchant à la suite de la prudence. Dans l'ordre des biens divins, le premier est la prudence; après vient la tempérance; et du mélange de ces deux vertus et de la force naît la justice, qui occupe la troisième place; la force est la quatrième. Ces derniers biens méritent par leur nature la préférence sur les premiers, et il est du devoir du législateur de la leur conserver. Il faut enfin qu'il enseigne que toutes les dispositions des lois se rapportent à ces deux sortes de biens, parmi lesquels les biens humains se rapportent aux divins, et ceux-ci à la prudence, qui tient le premier rang.

Sur ce plan il réglera d'abord ce qui concerne les mariages, puis la naissance et l'éducation des enfants de l'un et l'autre sexe: il les suivra depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, marquant ce qui est digne d'estime ou de blâme dans toutes leurs relations, observant et étudiant leurs peines, leurs plaisirs, leurs désirs et tous leurs penchants, et les approuvant ou les condamnant dans ses lois, suivant la droite raison. Et de même à l'égard de leurs colères, de leurs craintes, des troubles que l'adversité excite dans l'âme, et de l'ivresse que la prospérité y fait naître, et encore de tous les accidents auxquels les hommes sont sujets dans les maladies, les guerres, la pauvreté, et dans les situations contraires: il faut qu'il leur apprenne et qu'il détermine ce qu'il y a d'honnête ou de honteux dans la manière dont on se comporte en toutes ces rencontres.

Après quoi il est nécessaire qu'il porte son attention sur les fortunes, pour en régler l'acquisition et l'usage; que dans toutes les sociétés et les pactes, soit libres, soit involontaires, que le commerce mutuel occasionnera, il démêle le juste de l'injuste, et les conventions équitables de celles qui ne le sont pas; qu'il décerne des récompenses aux fidèles observateurs des lois, et qu'il établisse des peines pour ceux qui les violeront: après avoir ainsi réglé successivement toutes les parties de la législation, il finira par ordonner ce qui appartient à la sépulture des morts, et quels honneurs il convient de leur rendre. Ces lois une fois établies, il préposera, pour veiller à leur maintien, des magistrats, les uns qui en posséderont l'esprit et la pleine intelligence, et les autres qui n'iront pas au delà de l'opinion vraie: en sorte que ce corps d'institutions, lié et assorti dans toutes ses parties par la raison, paraisse marcher à la suite de la tempérance et de la justice, et non de la richesse et de l'ambition.

Telle est, étrangers, la manière dont je souhaitais et dont je souhaite encore que vous vous y preniez, pour me montrer comment tout cela se trouve dans les lois de Minos et de Lycurgue, attribuées à Jupiter et à Apollon Pythien; et comment l'ordre même que je viens d'indiquer s'y découvre aux yeux d'un homme que l'étude ou la pratique a rendu habile dans la législation, tandis qu'il échappe aux yeux de tous les autres.

CLINIAS. Étranger, quelle méthode faut-il observer dans ce qui nous reste à dire après cela?

L'ATHÉNIEN. Je pense qu'il nous faut parcourir de nouveau tous les exercices qui appartiennent à la force, comme nous avons commencé à le faire; de là nous passerons, si vous voulez, à une autre espèce de vertu, et de celle-ci à une troisième. La méthode que nous aurons tenue dans l'examen de la première nous servira de modèle pour la discussion des suivantes; et en discourant de la sorte, nous adoucirons la fatigue du voyage. Nous finirons par considérer la vertu en général, et nous montrerons, s'il plaît aux dieux, quel est le centre auquel vient aboutir tout ce que nous avons dit tout à l'heure.

CLINIAS. Fort bien. Commence par l'avocat de Minos, notre compagnon Clinias.

L'ATHÉNIEN. Soit; mais il faudra aussi que toi et moi nous subissions la même épreuve; car ici nous sommes tous également intéressés.

Répondez moi donc. Nous convenons que

le législateur a établi les repas en commun et les gymnases en vue de la guerre.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Et qu'a-t-il établi en troisième et quatrième lieu ? Permettez-moi cette énumération ; car nous serons peut-être obligés de l'employer aussi, quand nous aurons à parler de ce que j'appelle les autres parties de la vertu : on peut leur donner tel autre nom qu'on voudra, pourvu qu'il exprime ce que j'entends par là.

EGILLE. Je dirais volontiers, et tout Lacédemonien en dira autant, que la troisième chose que le législateur a instituée est la chasse.

L'ATHENIEN. Essayons, si nous pouvons, de dire quelle est la quatrième ou la cinquième.

MEGILLE. Je mettrais donc pour la quatrième les exercices où l'on s'endurcit contre la douleur, exercices très-fréquents chez nous, comme les combats de main, et certains vols qu'on ne peut guère exécuter sans s'exposer à bien des coups. Nous avons de plus un exercice nommé *cryptie*, qui est d'un merveilleux usage pour accoutumer l'âme à la douleur [1]. J'en dis autant de l'habitude où nous sommes de marcher l'hiver nu-pieds, de dormir sans être couverts, de nous servir nous-mêmes sans recourir à des esclaves, et d'aller çà et là par tout le pays, soit de nuit, soit de jour. Les jeux où l'on s'exerce nu sont encore admirables pour cet effet, par la nécessité où ils mettent de supporter l'excès de la chaleur. Je ne finirais pas si je voulais parcourir tous les exercices qui tendent à la même fin.

L'ATHENIEN. Tu as raison, étranger lacédémonien. Mais dis-moi, ferons-nous consister la force uniquement dans la résistance qu'on oppose aux objets terribles et douloureux ? Ne s'exerce-t-elle pas aussi en luttant contre les désirs, les voluptés, et ces séductions qui, amollissant même le cœur de ceux qui se croient les plus fermes, les rendent souples comme la cire à toutes leurs impressions ?

MEGILLE. Je crois que la force s'exerce aussi sur tout cela.

L'ATHENIEN. Si nous nous rappelons ce qui a été dit tout à l'heure, Clinias prétendait qu'il y a des États et des particuliers inférieurs à eux-mêmes. N'est-ce pas, étranger de Cnosse ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Lequel des deux, à ton avis, mérite plutôt le nom de lâche, celui qui succombe à la douleur, ou celui qui se laisse vaincre par le plaisir ?

CLINIAS. Il me paraît que c'est ce dernier ; et tout le monde s'accorde à dire que l'homme qui cède au plaisir est inférieur à lui-même d'une manière plus honteuse que celui qui cède à la douleur.

L'ATHENIEN. Hé quoi ! vos deux législateurs inspirés par Jupiter et par Apollon n'ont-ils établi qu'une force boiteuse, qui ne peut se soutenir que du côté gauche, et penche du côté droit vers les objets agréables et flatteurs ? Ou cette force peut-elle se soutenir de l'un et de l'autre ?

CLINIAS. De l'un et de l'autre, je pense.

L'ATHENIEN. Comme donc vous venez de me montrer les institutions qui, loin de vous permettre de fuir la douleur, vous mettent aux prises avec elle, et vous engagent à en triompher par l'espoir des récompenses et la crainte des châtiments ; montrez-moi pareillement quelles sont dans vos deux cités les institutions qui vous apprennent à vaincre le plaisir, non en l'évitant, mais en le goûtant. Y a-t-il dans vos lois quelque chose de semblable par rapport au plaisir ? Dites-moi ce qui vous rend également forts contre le plaisir et la douleur, et par là vous met à portée de vaincre tout ce qu'il faut vaincre, et de ne point céder à des ennemis redoutables et qui sont sans cesse à nos côtés.

MEGILLE. Il m'a été aisé de vous rapporter

[1] Voici, selon Héraclide et Plutarque, en quoi consistait la crypte ou cryptie (du verbe [illegible], cacher) : de jeunes Spartiates se répandaient dans la campagne, se mettaient de jour en embuscade, et ne sortaient de leurs retraites que la nuit pour surprendre et luer des Ilotes. On voulait empêcher ainsi cette peuplade esclave de trop se multip'ier.

L'explication que donne le scoliaste ne parle aucunement de ce massacre d'Ilotes. Selon lui, la crypte était purement et simplement un exercice guerrier qui avait pour but d'habituer les jeunes gens à une vie d'embuscade et de fatigues. L'issue de cet exercice n'était à craindre que pour les jeunes Spartiates qui se laissaient surprendre, car dans ce cas ils subissaient les plus sévères châtiments.

un grand nombre de lois qui nous donnent des armes contre la douleur : mais il ne me sera pas également facile d'en produire touchant l'usage des plaisirs; j'entends des lois remarquables et sur des objets importants; car j'en pourrais peut-être trouver sur de minces objets.

CLINIAS. Je conviens aussi que je serais embarrassé à vous montrer quelque chose de semblable dans les lois de Crète.

L'ATHENIEN. O le meilleur des étrangers! cela n'a rien qui m'étonne. Cependant, si quelqu'un de nous, cherchant le vrai et le plus parfait, trouve quelque chose à redire aux lois de notre patrie, ne nous en offensons pas, et prenons sa critique en bonne part.

CLINIAS. Cette demande est juste, étranger athénien, et il faut y avoir égard.

L'ATHENIEN. D'autant plus, Clinias, qu'il ne serait pas séant à notre âge de nous piquer pour un pareil sujet.

CLINIAS. Non, sans doute.

L'ATHENIEN. Il ne s'agit point ici de prononcer si c'est à tort ou avec raison que l'on critique le gouvernement de Lacédémone et de Crète : mais peut-être suis-je plus à même que vous de savoir ce qu'on en dit dans les autres pays. En effet, quelque sages que puissent être vos autres lois, une des plus belles est celle qui interdit aux jeunes gens la recherche de ce qu'il pourrait y avoir dans les lois de bon ou de défectueux; et qui leur ordonne, au contraire, de dire tout d'une voix et de concert qu'elles sont parfaitement belles, ayant des dieux pour auteurs, et de ne point écouter quiconque tiendrait en leur présence un autre langage, permettant aux vieillards seulement de proposer leurs réflexions sur cet objet aux magistrats et à ceux de leur âge, en l'absence des jeunes gens.

CLINIAS. Tu as parfaitement raison, étranger; et, tel qu'un devin habile qui sait ce qui se passe loin de lui, tu as conjecturé à merveille l'intention du législateur quand il fit cette loi; et il me semble que tu n'en dis rien que de vrai.

L'ATHENIEN. Puis donc qu'il n'y a point de jeune homme présent à cet entretien, et que notre âge nous donne droit d'user de la permission du législateur, nous ne pécherons point contre sa loi en nous communiquant seuls à seuls nos pensées sur cette matière.

CLINIAS. Non. Ainsi blâme sans scrupule ce que tu trouves à blâmer dans nos lois; d'autant plus qu'il n'y a point de déshonneur à reconnaître qu'une chose est défectueuse, et qu'au contraire la censure met en état de réformer les abus celui qui la reçoit sans s'en fâcher, mais avec reconnaissance.

L'ATHENIEN. Fort bien. Je vous déclare, au reste, que je ne me déterminerai à censurer vos lois qu'après les avoir examinées avec toute l'attention possible, ou plutôt je ne ferai que vous proposer mes doutes.

Vous êtes les seuls des Grecs et des barbares que nous connaissons, à qui le législateur ait interdit l'usage des divertissements et des plaisirs les plus vifs; tandis que pour les fatigues, les dangers et la douleur, il a cru, comme nous le disions tout à l'heure, que si dès l'enfance on s'applique à les éviter, lorsque ensuite on y est exposé par nécessité, on fuit devant ceux qui s'y sont exercés, et on devient leur esclave. Il me semble néanmoins que la même pensée devait lui venir à l'esprit par rapport aux plaisirs, et qu'il devait se dire à lui-même : Si mes citoyens ne font dès la jeunesse aucun essai des plus grands plaisirs, s'ils ne sont point exercés d'avance à les surmonter quand ils y seront exposés, en sorte que le penchant qui nous entraîne tous vers la volupté ne les contraigne jamais à commettre aucune action honteuse, il leur arrivera la même chose qu'à ceux que le danger abat; ils tomberont d'une autre manière, et avec plus de honte encore, dans l'esclavage de ceux qui seront assez forts pour résister aux plaisirs, de ceux même qui s'en permettent librement la jouissance, et qui quelquefois sont tout à fait corrompus : leur âme sera en partie libre, et en partie esclave; ils ne mériteront pas le titre d'hommes vraiment courageux et vraiment libres. Voyez si ce que je dis vous semble raisonnable.

CLINIAS. La chose nous paraît telle, tandis que tu parles; mais ne conviendrait-il pas à des jeunes gens et à des imprudents, plutôt qu'à nous, de te croire sur-le-champ et à la légère en des matières de cette conséquence?

L'ATHENIEN. Maintenant, Clinias, et loi

étranger de Lacédémone, si nous passons, comme nous nous le sommes proposé, de la force à la tempérance, que trouverons-nous sur ce point, comme tout à l'heure sur la guerre, de mieux réglé dans vos deux États que dans les autres qui se gouvernent au hasard ?

MEGILLE. C'est ce qu'il n'est pas aisé de dire.

CLINIAS. Pour moi, je trouve que les repas en commun et les gymnases sont très-bien imaginés pour inspirer à la fois le courage et la tempérance.

L'ATHENIEN. Je vois bien, étrangers, qu'en fait de lois il est rare de régler toutes choses, soit en théorie, soit en pratique, de manière que personne n'y trouve à redire ; et il me paraît qu'il en est de la politique comme de la médecine, à laquelle il est impossible de prescrire pour chaque tempérament un régime qui ne soit en même temps nuisible et salutaire à certains égards. En effet, vos gymnases et vos repas en commun sont avantageux aux États en bien des points ; mais ils ont de grands inconvénients par rapport aux séditions. Les Milésiens, les Béotiens et les Thuriens en fournissent la preuve. Cet établissement a encore produit un très-grand mal, en pervertissant l'usage des plaisirs de l'amour, tel qu'il a été réglé par la nature, non-seulement pour les hommes, mais aussi pour les animaux ; et c'est à vos deux cités surtout, et aux autres États où les gymnases sont introduits, qu'il faut attribuer la cause de ce désordre. De quelque façon qu'on veuille envisager les plaisirs de l'amour, sérieusement ou en badinant, il paraît certain que la nature les a attachés à cette union des deux sexes qui a pour fin la génération ; et que toute autre union des mâles avec les mâles, ou des femelles avec les femelles, est un attentat contre la nature, que l'excès de l'intempérance a pu seul produire. Tout le monde accuse les Crétois d'avoir inventé la fable de Ganymède. Jupiter passant pour l'auteur de leurs lois, ils ont imaginé cette fable sur son compte, afin de pouvoir goûter ce plaisir, à l'exemple de leur dieu : mais laissons là cette fiction. Lorsque les hommes se proposent de faire des lois, presque toute leur attention doit rouler sur ces deux grands objets, le plaisir et la douleur, tant par rapport aux mœurs publiques qu'à celles des particuliers. Ce sont deux sources ouvertes par la nature, et qui coulent sans cesse. Tout État, tout homme, tout animal qui va y puiser dans l'endroit, dans le temps et dans la mesure convenable, est heureux ; quiconque, au contraire, y puise sans discernement et hors de propos, est malheureux.

MEGILLE. Étranger, tout cela est vrai sous un certain jour ; et lorsque nous cherchons ce qu'on pourrait y opposer, nous sommes fort embarrassés. Cependant je pense que ce n'est pas sans raison que le législateur de Lacédémone nous a ordonné de fuir les plaisirs. Je laisse à Clinias le soin de défendre les institutions de Cnosse ; pour celles de Sparte, il ne me paraît pas qu'on puisse rien prescrire de mieux touchant l'usage des plaisirs. La loi a banni de tout le pays ce qui donne le plus occasion aux hommes de se livrer à des excès de volupté, d'intempérance et de brutalité. Aussi, dans les campagnes et dans les villes dépendantes de Sparte, tu ne verras ni banquets, ni rien de ce qui les accompagne, et excite en nous le sentiment de toute espèce de plaisirs. Il n'est personne qui, venant à rencontrer un citoyen qui eût poussé le divertissement jusqu'à l'ivresse, ne le châtiât sur-le-champ très-sévèrement : il aurait beau alléguer pour excuse les fêtes de Bacchus, cela ne lui servirait de rien. Ce n'est pas comme chez vous, où j'en ai vu ces jours-là dans des charrettes[1] ; ni comme à Tarente, une de nos colonies, où je vis toute la ville plongée dans l'ivresse le jour des bacchanales. Il ne se passe rien de semblable chez nous.

L'ATHENIEN. Étranger lacédémonien, ces sortes de divertissements n'ont rien que de louable, lorsqu'on y apporte une certaine modération ; ils n'énervent que lorsqu'ils sont

[1] A Athènes, durant les bacchanales, des gens barbouillés de lie allaient par les rues dans des charrettes et disaient des injures aux passants. Ils représentaient aussi des farces, et c'est à ce grossier divertissement qu'on doit l'origine du plus noble des spectacles.

Ignotum tragicæ genus invenisse Camœnæ
Dicitur, et plaustris vexisse poëmata Thespis,
Quæ canerent, agerentque peruncti fæcibus ora.
HORAT., *De arte poet.*

excessifs. D'ailleurs nos Athéniens pourraient vous rendre la pareille, en vous reprochant la licence où vous laissez vivre vos femmes[1]. Enfin, à Tarente, ainsi que chez nous et chez vous, une seule raison suffit pour justifier tous les usages semblables, et montrer qu'ils sont bien établis. Chacun, en effet, ne manquera pas de répondre à l'étranger qui témoignerait sa surprise à la vue d'un usage auquel il n'est pas accoutumé : Étranger, ne t'étonne pas; telle est la loi parmi nous : peut-être en suivez-vous une autre. Mais dans cet entretien, mes chers amis, il ne s'agit pas des préjugés du vulgaire, mais de la sagesse et do l'ignorance des législateurs eux-mêmes.

Entrons donc dans quelque détail au sujet des excès de la table en général. Ce point est de grande importance, et le bien régler n'est pas le fait d'un législateur ordinaire; je ne parle point ici de l'usage du vin précisément, ni s'il vaut mieux en boire que s'en abstenir. Je parle de l'excès en ce genre, et je demande s'il est plus à propos d'en user à cet égard comme les Scythes, les Perses, les Carthaginois, les Celtes, les Ibères et les Thraces, toutes nations belliqueuses, ou comme vous. Chez vous on s'en abstient entièrement, à ce que tu dis : au contraire, les Scythes et les Thraces boivent toujours pur, eux et leurs femmes; ils vont même jusqu'à répandre le vin sur leurs habits, persuadés que cet usage n'a rien que d'honnête, et qu'en cela consiste le bonheur de la vie. Les Perses, quoique plus modérés, ont aussi leurs raffinements, que vous rejetez.

MEGILLE. Aussi mettons-nous en fuite chacun de ces peuples, toutes les fois qu'ils en viennent aux mains avec nous.

L'ATHENIEN. Crois-moi, mon ami, ne fais pas valoir cette raison-là. Car il y a eu et il y aura encore bien des défaites et des victoires dont il est difficile d'assigner la cause. Ne nous servons donc point des batailles gagnées ou perdues, comme une preuve décisive de la bonne ou de la mauvaise disposition des lois : c'en est une preuve fort douteuse. En temps de guerre, ce sont les grands États qui triomphent des petits, et qui les subjuguent. Ainsi les Syracusains ont subjugué les Locriens, qui passent pour le peuple le mieux policé de cette contrée : ainsi les Athéniens ont soumis les habitants de Céo. On pourrait citer mille exemples semblables. Voyons plutôt ce qu'il nous faut penser de chaque institution, en l'examinant en elle-même, et en mettant à part les défaites et les victoires. Disons de tel usage qu'il est bon en soi; de tel autre, qu'il est mauvais; et, avant toutes choses, écoutez-moi sur la manière dont je crois qu'il faut envisager ce qui est bon en ce genre, et ce qui ne l'est pas.

MEGILLE. Comment doit-on donc s'y prendre?

L'ATHENIEN. Il me paraît que tous ceux qui, discourant sur quelque usage, commencent par le blâmer ou par l'approuver sitôt qu'on en a prononcé le nom, ne s'y prennent pas comme il faut. C'est précisément comme si quelqu'un disant que le froment est uno bonne nourriture, on se mettait à le contredire, sans s'être auparavant informé de ses effets, ni de la manière dont on doit le prendre, ni comment, à qui, avec quoi, dans quel état, tant de la chose que des personnes, il faut le donner. Or, voilà ce que nous faisons présentement vous et moi. Au seul mot d'excès de table, vous vous êtes récrié, et moi j'ai approuvé, le tout avec bien peu de jugement de part et d'autre; car nous n'avons allégué chacun pour notre sentiment que des témoins et des autorités : j'ai cru dire quelque chose de concluant en faveur de cette pratique, en faisant voir qu'elle est en usage chez beaucoup de nations; vous vous êtes appuyés au contraire sur ce que les peuples à qui elle est inconnue sont supérieurs aux autres dans les combats : preuve très-équivoque, comme nous l'avons vu. Si nous suivons la même méthode dans l'examen des autres lois, notre entretien n'ira pas comme je souhaite. Je veux, sur la question qui nous occupe, vous proposer une autre méthodo, qui est, à mon avis, celle qu'on doit suivre; et j'essayerai par là de vous donner une idée de la vraie manière de traiter ces sortes de sujets : d'autant plus qu'en suivant notre première route, nous trou-

[1] Aristote, *Polit.*, II, chap. IX, reproche à Lycurgue d'avoir négligé l'article des femmes, et il ajoute que partout où ce point capital est omis, la moitié de l'État n'a point de lois.

verions une infinité de nations qui ne seraient nullement d'accord à cet égard avec vos deux cités.

MEGILLE. S'il est une voie plus directe pour nous conduire au but, parle, nous sommes disposés à écouter.

L'ATHENIEN. Examinons la chose ainsi. Si quelqu'un disait qu'il est bon d'élever des chèvres, et qu'on tire un grand profit de cet animal, et qu'un autre pensât le contraire parce qu'il aurait vu des chèvres paître sans gardien dans des endroits cultivés et y faire de grands dégâts, et qu'il portât le même jugement sur tout autre animal pour l'avoir vu sans berger, ou n'en ayant qu'un mauvais, croyons-nous qu'une pareille manière de blâmer pût avoir jamais, sur quoi que ce soit, la moindre raison ?

MEGILLE. Non, assurément.

L'ATHENIEN. Suffit-il, pour être un bon pilote, d'avoir une connaissance exacte de la navigation, que d'ailleurs on soit sujet ou non au mal de mer ? qu'en dirons-nous ?

MEGILLE. Point du tout : la science ne sert de rien au pilote qui serait sujet à cette maladie.

L'ATHENIEN. Un général d'armée qui possède l'art de la guerre sera-t-il en état de commander s'il est timide dans le danger, et si la crainte lui trouble la tête ?

MEGILLE. Nullement.

L'ATHENIEN. Et s'il était à la fois lâche et sans expérience ?

MEGILLE. Ce serait un fort mauvais général, plus digne de commander à des femmelettes qu'à des gens de cœur.

L'ATHENIEN. Mais quoi ! si quelqu'un approuvait ou blâmait une assemblée quelconque, qui par sa nature devrait avoir un chef, et pourrait être utile étant bien gouvernée, et que d'ailleurs il ne l'eût jamais vue en ordre sous la direction d'un chef, mais ou abandonnée à elle-même, ou mal conduite ; pensons-nous que l'estime ou le mépris qu'il ferait d'une pareille assemblée fût de quelque poids?

MEGILLE. Comment cela pourrait-il être, puisqu'il n'aurait jamais été à portée de voir aucune assemblée bien gouvernée, ni d'y assister ?

L'ATHENIEN. Eh bien ! les banquets et les convives qui les composent ne forment-ils pas une certaine espèce d'assemblée ?

MEGILLE. Sans doute.

L'ATHENIEN. Or, quelqu'un a-t-il jamais vu de la règle et de l'ordre dans ces banquets ? Il vous est aisé à tous deux de répondre que vous n'en avez jamais vu : cela n'est point d'usage chez vous, et la loi vous l'interdit. Pour moi, qui ai assisté à beaucoup de banquets en divers lieux, et qui me suis informé de presque tous, je puis vous assurer que je n'en ai ni vu ni entendu nommer un seul où tout se passât régulièrement. On y observe bien en certains lieux quelque ordre en un petit nombre de points peu importants ; mais l'essentiel, le tout, pour mieux dire, n'est nullement réglé.

CLINIAS. Que dis-tu là, étranger ? explique-toi plus clairement. Car, comme tu l'as dit, n'ayant nulle expérience de ces sortes d'assemblées, nous serions peut-être incapables, lors même que nous y assisterions, de reconnaître sur-le-champ ce qui pourrait s'y faire de bien ou de mal.

L'ATHENIEN. Cela doit être ; écoute-moi donc, je vais te mettre au fait. Tu conçois que, dans toute assemblée, dans toute société, quel qu'en soit l'objet, il est selon l'ordre qu'il y ait un chef.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Nous venons de dire que le chef d'une armée doit être courageux.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. L'homme courageux sera moins sujet que le lâche à se troubler à la vue du danger.

CLINIAS. Cela est évident.

L'ATHENIEN. S'il y avait quelque moyen de mettre à la tête d'une armée un homme qui ne craignît rien, qui ne se troublât de rien, ne ferions-nous pas tout au monde pour nous en servir ?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Or, il ne s'agit point ici d'un chef qui commande une armée contre l'ennemi en temps de guerre, mais d'un chef qui, au sein de la paix, préside à des amis rassemblés pour passer quelques moments dans une allégresse commune.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Une pareille assemblée ne se

tiendra pas sans quelque tumulte, si les excès de table y entrent pour quelque chose, n'est-ce pas ?

CLINIAS. Non, certes ; elle doit même être fort tumultueuse.

L'ATHENIEN. Donc, la première chose dont une pareille assemblée a besoin, c'est un chef.

CLINIAS. Oui ; et rien au monde n'en a plus besoin.

L'ATHENIEN. Ne faut-il pas, si la chose est possible, lui procurer un chef ennemi du tumulte ?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Il est encore nécessaire qu'il soit bien au fait des lois d'une telle assemblée, puisque son devoir est non-seulement de veiller à entretenir l'amitié entre les convives, mais encore de faire servir leur réunion à en resserrer les nœuds de plus en plus.

CLINIAS. Rien de plus vrai.

L'ATHENIEN. Ainsi, il faut mettre à la tête de cette troupe échauffée par le vin un chef sobre et sage ; car s'il a les qualités contraires, s'il est jeune, peu sage, et qu'il fasse la débauche avec eux, il aura bien du bonheur s'il n'en résulte pas quelque grand mal.

CLINIAS. J'en conviens.

L'ATHENIEN. Que si même, en supposant ces assemblées aussi parfaitement réglées dans les États qu'elles peuvent l'être, on les condamne, et qu'on trouve à redire au fond même de la chose, il se peut faire que cette censure soit fondée en raison. Mais si on ne les blâme que parce qu'on en a vu remplies des plus grands désordres, il est évident premièrement qu'on ignore que les choses ne se passent point comme elles devraient se passer ; en second lieu, que toute autre chose paraîtra sujette aux mêmes inconvénients, lorsqu'elle manquera d'un maître et d'un chef sobre. Ne remarquez-vous pas en effet qu'un pilote, ou tout autre chef, renverse tout s'il est ivre, vaisseau, char, armée, en un mot tout ce qui est confié à sa conduite ?

CLINIAS. Ce que tu viens de dire, étranger, est parfaitement vrai. Mais je voudrais savoir encore quel avantage il en reviendrait, au cas qu'on observât dans les banquets les règles que tu as marquées. Et, pour me servir des exemples qu'on vient de citer, un bon général à la tête d'une armée est pour elle un gage assuré de la victoire, laquelle n'est pas un bien médiocre : il en est de même de tout le reste. Quel avantage pareil retireraient donc les États ou les particuliers d'un banquet réglé avec tout l'ordre possible ?

L'ATHENIEN. Quel grand bien croyez-vous qu'il résultât pour un État de la bonne éducation d'un enfant, ou même d'un chœur d'enfants? Si l'on nous faisait une semblable question, ne répondrions-nous pas qu'un seul enfant bien élevé est un petit objet pour tout l'État ? Mais si tu me demandais en quoi l'éducation de toute la jeunesse intéresse le bien public, il ne serait pas difficile de répondre que les jeunes gens bien élevés seront un jour de bons citoyens ; qu'étant tels, ils se comporteront bien en toutes rencontres, et qu'en particulier ils remporteront à la guerre la victoire sur l'ennemi. Ainsi, la bonne éducation amène après soi la victoire ; mais la victoire à son tour pervertit quelquefois l'éducation : car souvent on a vu les succès militaires engendrer l'insolence, et celle-ci produire ensuite les plus grands malheurs. Jamais une bonne éducation n'a été funeste à personne ; au lieu que les victoires ont été et seront plus d'une fois encore funestes aux vainqueurs.

CLINIAS. Tu me parais persuadé que les banquets, pourvu qu'ils se passent dans l'ordre, sont d'une grande conséquence pour l'éducation.

L'ATHENIEN. Je n'en doute point.

CLINIAS. Et pourrais-tu prouver la vérité de ce que tu dis ?

L'ATHENIEN. Comme bien des gens sont en cela d'un avis différent du mien, il n'y a qu'un dieu qui puisse assurer que la chose est en effet telle que je dis. Mais si vous voulez savoir ma pensée là-dessus, je vous en ferai part avec plaisir, puisque aussi bien nous sommes en train de parler de lois et de politique.

CLINIAS. C'est aussi ta façon de penser que nous voulons connaître, dans un sujet où les sentiments sont si partagés.

L'ATHENIEN. Il faut se rendre à vos désirs : donnez-moi donc toute votre attention ; et de mon côté, je vais redoubler d'efforts pour vous expliquer nettement ma pensée. Mais, avant tout, il est bon de vous prévenir

d'une chose. Les Athéniens passent dans toute la Grèce pour aimer à parler et pour parler beaucoup. Les Lacédémoniens, au contraire, ont la réputation de parler peu ; et les Crétois, de s'appliquer beaucoup plus à penser qu'à parler. Je crains donc que vous ne me preniez pour un vain discoureur, lorsque vous me verrez entamer un long propos sur un objet aussi mince que les banquets. Mais il m'est impossible de vous expliquer clairement et suffisamment comment ils doivent être réglés, sans vous dire quelque chose touchant la vraie nature de la musique ; et je ne puis parler de musique sans embrasser toutes les parties de l'éducation, ce qui m'engagera nécessairement dans de longues discussions. Ainsi, délibérez sur le parti que nous avons à prendre, et si, laissant cet objet pour le présent, nous passerons à quelque autre considération sur les lois.

MEGILLE. Etranger athénien, tu ne sais peut-être pas que ma famille est chargée à Lacédémone de l'hospitalité publique envers Athènes [1]. C'est apparemment une chose ordinaire à tous les enfants, lorsqu'ils viennent à apprendre qu'ils sont les hôtes d'une ville, de se sentir de l'inclination pour elle, et de la regarder comme une seconde patrie, après celle qui leur a donné le jour ; du moins c'est un sentiment que j'ai éprouvé. Dès ma plus tendre jeunesse, quand j'entendais les Lacédémoniens louer ou blâmer les Athéniens, et quand on me disait, Mégille, votre ville nous a bien ou mal servis en cette rencontre, je prenais sur-le-champ le parti de vos concitoyens contre ceux qui en parlaient mal ; et j'ai toujours conservé pour Athènes toute sorte de bienveillance. Votre accent me charme ; et ce qu'on dit communément des Athéniens, que quand ils sont bons, ils le sont au plus haut degré, m'a toujours paru véritable. Ce sont en effet les seuls qui ne doivent point leur vertu à une éducation forcée ; elle naît en quelque sorte avec eux ; ils la tiennent des dieux en présent ; elle est franche, et n'a rien de fardé. Ainsi, pour ce qui me regarde, dis avec confiance tout ce que tu jugeras à propos.

[1] Πρόξενος, proxène, agent chargé de recevoir et d'aider les étrangers de telle ou telle ville. Voyez Hésychius et les notes de Walkenaër.

CLINIAS. Etranger, lorsque tu auras entendu et reçu favorablement ce que j'ai à te dire de mon côté, je espère que tu ne te croiras pas gêné en parlant devant moi. Tu connais sans doute de réputation Epiménide, cet homme divin. Il était de Cnosse, et de notre famille. Dix ans [1] avant la guerre des Perses, étant allé à Athènes par ordre de l'oracle, il y fit certains sacrifices que le dieu lui avait prescrits ; et comme les Athéniens étaient dans l'attente de l'invasion des Perses, il leur prédit que les Perses ne viendraient pas de dix ans, et qu'après avoir vu échouer leur entreprise, ils s'en retourneraient, ayant fait moins de mal aux Grecs qu'ils n'en auraient reçu d'eux. Alors vos ancêtres accordèrent à ma famille le droit d'hospitalité ; et depuis ce temps-là, de père en fils, elle a toujours été très-attachée aux Athéniens.

L'ATHENIEN. De votre part tout me paraît bien disposé pour m'entendre ; de la mienne, je puis répondre de ma bonne volonté ; mais je crains que le pouvoir ne la seconde point : essayons cependant. Commençons par définir ce que c'est que l'éducation, et quelle est sa vertu. Nous ne pouvons nous dispenser d'entamer par là le discours qui est entre nos mains, jusqu'à ce qu'il nous conduise par degrés au dieu du vin.

CLINIAS. Entrons donc par là en matière, si tu le trouves bon.

L'ATHENIEN. Voyez si l'idée que je me forme de l'éducation est de votre goût.

CLINIAS. Quelle est-elle ?

L'ATHENIEN. La voici. Je dis que pour devenir un homme excellent en quelque profession que ce soit, il faut s'y exercer dès l'enfance, dans ses divertissements comme dans les moments sérieux, sans négliger rien de ce qui peut y avoir rapport : par exemple, il faut que celui qui veut être un jour un bon laboureur, ou un bon architecte, s'amuse dès ses premiers ans, celui-ci à bâtir de petits châteaux d'enfant, celui-là à remuer la terre ; que le maître qui les élève fournisse à l'un et à l'autre de petits outils, sur le modèle des outils véritables ; qu'il leur fasse apprendre d'avance

[1] Voyez Thucydide, I, 120, et Plutarque, *Vie de Solon*.

ce qu'il est nécessaire qu'ils sachent, avant que d'exercer leur profession ; comme au charpentier à mesurer et à niveler ; au guerrier à aller à cheval, ou quelque autre exercice semblable, par forme de passe-temps ; en un mot, il faut qu'au moyen des jeux il tourne le goût et l'inclination de l'enfant vers le but qu'il doit atteindre pour remplir sa destinée. Je définis donc l'éducation une discipline bien entendue, qui, par voie d'amusement, conduit l'âme d'un enfant à aimer ce qui, lorsqu'il sera devenu grand, doit le rendre accompli dans le genre qu'il a embrassé. Voyez, comme je vous ai dit, si ce commencement vous plaît.

CLINIAS. Oui, sans doute.

L'ATHENIEN. Ne laissons pas non plus à ce que nous appelons éducation une signification vague. Souvent, par forme de louange ou de mépris, nous disons de certaines gens qu'ils ont de l'éducation ou qu'ils n'en ont pas, alors même qu'ils en ont reçu une très-bonne dans le trafic, dans le commerce de mer, et en d'autres professions semblables. Apparemment, en parlant ainsi, nous n'avons pas en vue cette éducation proprement dite qui a pour but de nous former à la vertu dès notre enfance, et qui inspire à l'homme le désir ardent d'être un citoyen accompli, et de savoir commander ou obéir selon la justice. Or, c'est celle-là que nous cherchons à définir, et qui, ce me semble, mérite seule le nom d'éducation. Quant à celle qui est dirigée vers les richesses, la force du corps, et quelque talent que ce soit, où la sagesse et la justice n'entrent pour rien, c'est une éducation basse et servile, ou plutôt elle est indigne de porter ce nom. Mais ne disputons pas sur les termes avec le vulgaire. Tenons seulement pour constant ce qui vient d'être reconnu, que ceux qui ont été bien élevés deviennent d'ordinaire des hommes estimables ; qu'ainsi on ne doit jamais mépriser l'éducation, car de tous les avantages, c'est le premier pour un homme vertueux ; et que si on en est dépourvu, il faut faire les plus grands efforts pendant toute sa vie pour réparer ce malheur, s'il est possible.

CLINIAS. Tu as raison, et nous convenons de tout cela.

L'ATHENIEN. Mais nous sommes aussi convenus précédemment que les gens de bien sont ceux qui ont un empire absolu sur eux-mêmes, et les méchants, ceux qui n'en ont aucun.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Reprenons et développons davantage ce que nous entendons par là ; et permettez-moi d'essayer si, avec le secours d'un emblème, je pourrai vous mieux expliquer la chose.

CLINIAS. Très-volontiers.

L'ATHENIEN. N'admettons-nous pas que chaque homme est un ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Et qu'il a au dedans de soi deux conseillers insensés, opposés l'un à l'autre, qu'on appelle le plaisir et la douleur ?

CLINIAS. La chose est ainsi.

L'ATHENIEN. Il faut y ajouter le pressentiment du plaisir et de la douleur à venir, auquel on donne le nom commun d'attente : mais l'attente de la douleur se nomme proprement crainte, et celle du plaisir espérance. A toutes ces passions préside la raison, qui prononce sur ce qu'elles ont de bon ou de mauvais ; et lorsque le jugement de la raison devient la décision commune d'un État, il prend le nom de loi.

CLINIAS. J'ai quelque peine à te suivre. Ne laisse pas cependant de continuer.

MEGILLE. Je suis dans le même cas que Clinias.

L'ATHENIEN. Formons-nous maintenant de tout cela l'idée suivante. Figurons-nous que chacun de nous est une machine animée sortie de la main des dieux, soit qu'ils l'aient faite pour s'amuser, ou qu'ils aient eu quelque dessein sérieux : car nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est que les passions dont nous venons de parler sont comme autant de cordes ou de fils qui nous tirent chacun de son côté, et qui par l'opposition de leurs mouvements nous entraînent vers des actions opposées : ce qui fait la différence du vice et de la vertu. En effet, le bon sens nous dit qu'il est de notre devoir de n'obéir qu'à un de ces fils, d'en suivre toujours la direction, et de résister fortement à tous les autres. Ce fil n'est autre que le fil d'or et sacré de la raison, appelé la loi commune de l'État. Les autres fils sont de fer et roides : celui-là est souple, parce qu'il est d'or ; il n'a qu'une seule forme, tandis

que les autres ont des formes de toute espèce. Et il faut rattacher et soumettre tous ces fils à la direction parfaite du fil de la loi; car la raison, quoique excellente de sa nature, étant douce et éloignée de toute violence, a besoin d'aides, afin que le fil d'or gouverne les autres.

Cette manière de nous représenter chacun de nous comme une machine animée conserve à la vertu tous ses droits; explique ce que veut dire être supérieur ou inférieur à soi-même; et fait voir que tout homme qui sait comment ces différents fils doivent se mouvoir, doit conformer sa conduite à cette connaissance; et que tout Etat, qu'il soit redevable à un dieu de cette connaissance, ou qu'il la tienne d'un sage qui l'ait acquise par lui-même, doit en faire la loi de son administration tant intérieure qu'extérieure. Elle nous donne des notions plus claires du vice et de la vertu; et ces notions, à leur tour, nous feront peut-être mieux connaître ce que c'est que l'éducation et les autres institutions humaines : et quant aux banquets que l'on pourrait être tenté de regarder comme un objet trop peu important pour qu'on s'en entretienne si longtemps...

CLINIAS. Non pas; ils méritent bien, au contraire, que nous nous y soyons ainsi arrêtés.

L'ATHENIEN. Fort bien. Tâchons enfin d'en venir à quelque conclusion digne d'un si long discours.

CLINIAS. Parle donc.

L'ATHENIEN. Dis-moi : qu'arriverait-il à cette machine, si on lui faisait boire beaucoup de vin?

CLINIAS. A quel dessein me fais-tu cette question?

L'ATHENIEN. Il ne s'agit pas encore de l'expliquer. Je demande seulement en général quel effet la boisson produira sur elle; et, pour te faire mieux entendre le sens de ma question, je te prie de me dire si l'effet du vin n'est pas de donner un nouveau degré de vivacité à nos plaisirs et à nos peines, à nos colères et à nos amours?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Donne-t-il pareillement une nouvelle activité à nos sens, à notre mémoire, à nos opinions et à nos raisonnements? Ou plutôt le vin, lorsqu'on en boit jusqu'à s'enivrer, n'éteint-il pas en nous tout cela?

CLINIAS. Il l'éteint entièrement.

L'ATHENIEN. L'ivresse remet donc l'homme au même état, quant à l'âme, que lorsqu'il était enfant?

CLINIAS. Précisément.

L'ATHENIEN. Il s'en faut de beaucoup sans doute qu'on soit alors maître de soi-même.

CLINIAS. Oui, certes.

L'ATHENIEN. La disposition d'un homme en pareil état n'est-elle pas très-mauvaise?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Ainsi, le vieillard n'est point, à ce qu'il paraît, le seul qui redevienne enfant; il en arrive autant à quiconque s'enivre.

CLINIAS. Tu as raison, étranger.

L'ATHENIEN. Après cela, crois-tu que quelqu'un fût assez hardi pour entreprendre de prouver, non-seulement qu'il ne faut pas fuir autant qu'on le peut la débauche, mais qu'il est même à propos d'en goûter quelquefois?

CLINIAS. Il le faut bien, puisque c'est à quoi tu t'es engagé.

L'ATHENIEN. Je m'y suis engagé, il est vrai; et je suis prêt à tenir parole, vu la grande envie que vous m'avez témoignée l'un et l'autre de m'entendre.

CLINIAS. Comment n'en serions-nous point curieux, quand ce ne serait qu'à cause de ce qu'il y a de surprenant et d'étrange à dire qu'un homme doit, de gaieté de cœur, se mettre dans l'état le plus honteux?

L'ATHENIEN. C'est de l'état de l'âme que tu parles sans doute?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Mais quoi! par rapport au corps, trouverais-tu extraordinaire que l'on consentît à le réduire à un état de maigreur, de difformité et de faiblesse qui ferait pitié?

CLINIAS. Certainement.

L'ATHENIEN. Quoi donc! croirons-nous que ceux qui vont chez les médecins prendre des breuvages ignorent que ces remèdes, dès qu'ils les auront pris, les mettront pour plusieurs jours dans une situation si fâcheuse, que si elle devait durer toujours, ils aimeraient mieux mourir? Ne savons-nous pas aussi combien ceux qu'on dresse aux pénibles exercices du gymnase sont d'abord accablés de faiblesse?

CLINIAS. Nous savons tout cela.

L'ATHENIEN. Et, de plus, qu'ils prennent

d'eux-mêmes ce parti, à cause de l'utilité qui doit leur en revenir?

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Ne faut-il pas porter le même jugement sur toutes les autres choses de la vie?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Et conséquemment aussi sur l'usage des banquets, s'il est vrai qu'il ait pareillement ses avantages?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Si donc nous trouvons que cet usage renferme autant d'utilité que la gymnastique, il sera bien naturel de lui donner la préférence sur celle-ci, puisque l'une est accompagnée de douleurs, et que l'autre en est exempt.

CLINIAS. Tu as raison : mais je m'étonnerais beaucoup si tu trouvais en l'usage des banquets l'utilité que tu prétends.

L'ATHENIEN. Voilà donc ce qu'il faut que je tâche de te démontrer maintenant. Réponds-moi. Peux-tu apercevoir en nous deux sortes de craintes tout à fait opposées?

CLINIAS. Quelles sont-elles?

L'ATHENIEN. Les voici. D'abord nous craignons les maux dont nous sommes menacés.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Et de plus nous craignons en plusieurs rencontres l'opinion désavantageuse qu'on pourrait concevoir de nous, quand nous y donnons occasion par des actions ou des discours peu honnêtes. Nous appelons cette crainte pudeur, et c'est, je pense, le nom qu'on lui donne partout.

CLINIAS. Nul doute.

L'ATHENIEN. Telles sont les deux sortes de craintes dont je voulais parler. La seconde combat en nous l'impression de la douleur et des autres objets terribles; elle n'est pas moins opposée à la plupart des plaisirs, et surtout aux plus grands.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. N'est-il pas vrai que le législateur, et tout homme de sens, a pour cette crainte les plus grands égards, et que la revêtant du nom de pudeur, il qualifie d'impudence la confiance qui lui est opposée, la regardant comme le plus grand mal que puissent éprouver les États et les particuliers?

CLINIAS. Tu dis vrai.

L'ATHENIEN. C'est encore cette crainte qui fait notre sûreté dans je ne sais combien d'occasions importantes; à la guerre, c'est à elle plus qu'à nulle autre chose qu'on doit son salut et la victoire. Deux choses en effet contribuent à la victoire : la confiance à la vue de l'ennemi, et la crainte de se déshonorer devant ses amis.

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHENIEN. Il faut donc que chacun de nous soit à la fois sans crainte et craintif; nous avons dit pourquoi.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Lorsqu'on veut rendre quelqu'un intrépide, n'en vient-on point à bout en l'exposant avec discrétion à toutes sortes de craintes?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Et que ferons-nous pour inspirer à quelqu'un la crainte de ce qu'il doit craindre? Ne le mettrons-nous pas aux prises avec l'impudence? Et n'est-ce pas en l'exerçant contre elle qu'il faut lui apprendre à se combattre lui-même et à triompher des plaisirs? N'est-ce pas en luttant sans cesse contre ses penchants habituels, et en les réprimant, qu'il faut qu'il acquière la perfection de la force? Quiconque n'aura nulle expérience, nul usage de ce genre de combat, ne sera pas même vertueux à demi; jamais il ne sera parfaitement tempérant, s'il n'a point été aux prises avec une foule de sentiments voluptueux et de désirs qui portent à ne rougir de rien et à commettre toutes sortes d'injustices; s'il ne s'est exercé à les vaincre par la réflexion, et par une méthode suivie, dans ses amusements comme dans ses occupations sérieuses; et si au contraire il n'a jamais éprouvé les atteintes des passions.

CLINIAS. Cela doit être, suivant toute apparence.

L'ATHENIEN. Mais quoi! quelque dieu a-t-il donné aux hommes un breuvage propre à inspirer la crainte, en sorte que plus on en boit, plus on se croit malheureux, plus on sent augmenter sa frayeur sur le présent et sur l'avenir; et qu'étant pris à un certain excès, il glace d'effroi l'homme le plus intrépide; et que cependant on revient à son premier état dès qu'on s'endort, et qu'on cesse de boire?

CLINIAS. Étranger, y a-t-il sur la terre un breuvage de cette nature?

L'ATHENIEN. Aucun. Mais s'il y en avait un, le législateur ne s'en servirait-il pas utilement pour inspirer du courage? Et n'aurions-nous pas sujet de lui dire à cette occasion : Législateur, quel que soit le peuple à qui tu donnes des lois, Crétois ou autre, le principal objet de tes souhaits ne serait-il pas de connaître par une épreuve certaine ses dispositions par rapport au courage et à la lâcheté?

CLINIAS. Il n'est personne qui ne répondît que oui.

L'ATHENIEN. Ne désirerais-tu pas aussi que cette épreuve se pût faire sans aucun risque ni danger considérable, plutôt que d'une autre façon?

CLINIAS. Tout législateur aimera mieux qu'elle se puisse faire sans risque.

L'ATHENIEN. Et tu te servirais de ce breuvage pour éprouver l'âme de tes citoyens, t'assurant de leurs dispositions, employant les encouragements, les avis et les récompenses, pour les élever au-dessus de toute crainte; couvrant au contraire d'opprobre quiconque ne s'efforcerait pas d'être en tout tel que tu veux qu'il soit : et si dans ces exercices on montrait de la bonne volonté et du courage, on n'aurait rien à craindre de ta part; sinon, on n'aurait que des châtiments à attendre. Ou bien refuserais-tu absolument d'employer ce breuvage, quoiqu'il ne fût sujet d'ailleurs à aucun inconvénient?

CLINIAS. Et pour quelle raison, étranger, un législateur ne l'emploierait-il pas?

L'ATHENIEN. Cette sorte d'épreuve, mon cher ami, serait d'une merveilleuse facilité en comparaison de celles d'aujourd'hui, pour quiconque voudrait s'exercer seul vis-à-vis de soi-même, ou avec d'autres, en grand ou en petit nombre. Et si par pudeur, dans la crainte d'être aperçu en cet état avant que d'être suffisamment aguerri, on choisissait de s'exercer dans la solitude; au lieu de mille autres choses, on n'aurait qu'à se procurer ce breuvage, et on serait sûr du succès. Il en serait de même si, comptant assez sur ses dispositions naturelles et les essais précédents, on ne craignait point de s'exercer avec d'autres, et de montrer en leur présence sa force à surmonter les impressions fâcheuses et inévitables de ce breuvage; de sorte qu'on ne laissât échapper aucune action indécente, et qu'on eût assez de vertu pour se préserver de toute altération : pourvu encore qu'on se retirât avant que d'avoir bu à l'excès, redoutant les effets de ce breuvage, capable à la fin de terrasser tous les hommes.

CLINIAS. Oui, ce serait sagesse d'en user de la sorte.

L'ATHENIEN. Revenons à notre législateur. Il est vrai, lui dirons-nous, que les dieux n'ont point fait présent aux hommes d'un semblable remède contre la crainte, et que nous n'en avons pas imaginé nous-mêmes (car je ne mets pas les enchanteurs de la partie) : mais n'avons-nous pas un breuvage dont l'effet est d'inspirer une sécurité et une confiance téméraire et hors de propos? Qu'en dis-tu?

CLINIAS. Nous en avons un, répondra-t-il, et c'est le vin.

L'ATHENIEN. Cette boisson n'a-t-elle pas une vertu tout opposée à celle dont nous venons de parler, rendant d'abord l'homme plus gai qu'auparavant; ensuite, à mesure qu'il en boit, le remplissant de mille belles espérances, et lui donnant une idée plus avantageuse de sa puissance; à la fin lui inspirant une pleine assurance de parler de tout, comme s'il n'ignorait de rien, et le rendant tellement libre, tellement supérieur à toute crainte, qu'il dit et fait sans balancer tout ce qui lui vient à l'esprit?

CLINIAS. Tout le monde en conviendra avec toi.

MEGILLE. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Rappelons-nous maintenant ce qui a été dit tout à l'heure, qu'il y a deux choses auxquelles il faut aguerrir notre âme : l'une, à ne rien craindre en certaines occasions; l'autre, à tout craindre en d'autres.

CLINIAS. Tu donnais, ce me semble, à cette seconde crainte le nom de pudeur?

L'ATHENIEN. Justement. Puis donc que la force et l'intrépidité ne peuvent s'acquérir qu'en s'exerçant à affronter les objets terribles, voyons si, pour parvenir au but opposé, il n'est pas besoin d'employer les moyens contraires.

CLINIAS. Selon toute apparence.

L'ATHÉNIEN. Ainsi, c'est dans les choses qui ont la vertu de nous remplir d'une confiance et d'une hardiesse extraordinaire, qu'il nous faut chercher un remède à l'impudence et à l'effronterie ; apprenant à devenir timides et circonspects, pour ne rien dire, ne rien faire, ne rien souffrir dont nous ayons à rougir.

CLINIAS. Cela doit être.

L'ATHÉNIEN. Qu'est-ce qui nous expose à tomber en de pareilles fautes ? n'est-ce point la colère, l'amour, l'intempérance, l'ignorance, l'avidité, la lâcheté ; et encore les richesses, la beauté, la force ? enfin tout ce qui nous enivre par le plaisir, et nous fait perdre la raison ? Or, pour faire d'abord l'essai de ces passions, et s'exercer ensuite à les vaincre, est-il une épreuve plus aisée, plus innocente que celle du vin ? et lorsqu'on y apporte les précautions convenables, est-il un divertissement plus propre à cet effet que celui des banquets ? Examinons la chose de plus près. Pour reconnaître un caractère difficile et farouche, capable de mille injustices, n'est-il pas plus dangereux de traiter avec lui à nos risques et périls, que de l'examiner dans une fête bachique ? Pour nous assurer si un homme est esclave des plaisirs de l'amour, lui confierons-nous nos filles, nos fils et nos femmes, et ferons-nous un essai de ses mœurs, au risque de ce que nous avons de plus cher ? Je ne finirais pas, si je voulais rapporter toutes les raisons qui montrent combien il est plus avantageux de prendre connaissance des divers caractères à la faveur d'un divertissement, sans paraître le vouloir, sans courir aucun danger ; et je suis persuadé qu'il n'est personne, ni Crétois, ni autre, qui ne reconnaisse que cette manière de sonder l'âme d'autrui est très-convenable, et de toutes les épreuves la moins coûteuse, la plus sûre et la plus courte[1].

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN. Or, ce qui fait connaître le caractère et la disposition des hommes est sans doute ce qu'il y a de plus utile à l'art de les rendre meilleurs ; et c'est là, je pense, un des objets de la politique. N'est-ce pas ?

CLINIAS. Assurément.

[1] Reges dicuntur multis urgere culullis,
Et torquere mero, quem perspexisse laborent
An sit amicitia dignus.
HORAT., *De arte poet.*

LIVRE DEUXIÈME.

ARGUMENT.

Les enfants ont besoin d'agir et de crier. — La danse et la musique répondent à ce besoin. — L'homme seul a le sentiment de la mesure et de l'harmonie. — Toute figure, toute mélodie qui exprime les bonnes qualités de l'âme et du corps est belle. — Des causes de la diversité des goûts. — Éloge de la musique et de la danse égyptienne. — Antiquité de dix mille ans attribuée par Platon à des peintures et à des sculptures égyptiennes. — La plus belle muse est celle qui plaît aux vieillards savants et vertueux. — La multitude inhabile à juger des œuvres d'art. — La santé, la beauté, la vigueur et la richesse sont de vrais maux pour les méchants. — Les méchants sont malheureux. — L'agréable et le juste, le bon et le beau ne doivent point être séparés. — La force n'est que la quatrième partie de la vertu. — Pour bien juger toute œuvre d'imitation, il faut connaître trois choses : l'objet imité, si l'imitation est juste, et si elle est belle. — En quoi consiste la justesse de la musique. — Loi carthaginoise qui interdit l'usage du vin à certaines classes, à certaines fonctions, en certaines circonstances et à certaines heures.

L'ATHÉNIEN. Il faut, ce me semble, examiner maintenant si le seul bien qu'on retire de l'usage bien réglé des banquets est d'y voir à découvert les différents caractères, ou s'il en

résulte encore quelque autre avantage considérable. Qu'en pensez-vous? Pour moi, je soutiens qu'un pareil avantage s'y rencontre, comme je l'ai déjà insinué plus haut; mais par quelle raison et comment s'y trouve-t-il? c'est ce qu'il faut expliquer; redoublons notre attention, pour ne pas nous laisser induire en erreur.

CLINIAS. Parle.

L'ATHENIEN. Je suis bien aise auparavant de vous rappeler à la mémoire la définition que nous avons donnée d'une bonne éducation, parce que, autant que je puis conjecturer, du bon usage des banquets dépend sa conservation.

CLINIAS. Tu attribues là aux banquets une grande vertu.

L'ATHENIEN. Je dis donc que les premiers sentiments des enfants sont ceux du plaisir et de la douleur, et que chez eux la vertu et le vice sont d'abord confondus avec ces deux sentiments. Pour ce qui est de la sagesse, et de la ferme connaissance des vrais principes, heureux l'homme qui y parvient même dans un âge avancé! Car c'est la perfection que de posséder ces biens, et tous les autres qu'ils renferment. Ainsi j'appelle éducation, la vertu telle qu'elle se montre dans les enfants, lorsque les sentiments de joie ou de tristesse, d'amour ou de haine qui s'élèvent dans leur âme, sont conformes à l'ordre, sans qu'ils soient en état de s'en rendre compte: et lorsque, la raison étant survenue, ils se rendent compte des bonnes habitudes auxquelles on les a formés, c'est dans cette harmonie de l'habitude et de la raison que consiste la vertu prise en son entier. Quant à cette partie de la vertu qui nous apprend à faire un légitime usage du plaisir et de la douleur, et qui depuis le commencement de la vie jusqu'à la fin nous fait embrasser ou haïr ce qui mérite notre amour ou notre aversion, je la sépare du reste par la pensée, et je ne crois pas qu'on se trompe en lui donnant le nom d'éducation.

CLINIAS. Nous sommes également satisfaits, étranger, de ce que tu as dit ci-dessus de l'éducation, et de ce que tu viens d'y ajouter.

L'ATHENIEN. J'en suis ravi.

Ces sentiments de plaisir et de douleur dirigés vers l'ordre, et qui constituent l'éducation, se relâchent ensuite, et se corrompent en bien des points, dans le cours de la vie. Mais les dieux, touchés de compassion pour le genre humain, condamné par sa nature au travail, nous ont ménagé des intervalles de repos dans la succession régulière des fêtes instituées à leur honneur; ils ont voulu que les Muses, Apollon leur chef, et Bacchus, les célébrassent de concert avec nous, afin qu'avec leur secours nous pussions réparer dans ces fêtes les pertes de notre éducation. Voyons donc si ce que je prétends ici est vrai, et pris dans la nature. Je dis qu'il n'est presque aucun animal qui, lorsqu'il est jeune, puisse tenir son corps ou sa langue dans un état tranquille, et ne fasse sans cesse des efforts pour se mouvoir et pour crier. Aussi voit-on les uns sauter et bondir, comme si je ne sais quelle impression de plaisir les portait à danser et à folâtrer, tandis que les autres font retentir l'air de mille cris différents. Mais aucun animal n'a le sentiment de l'ordre ou du désordre dont le mouvement est susceptible, et que nous appelons mesure et harmonie; tandis que ces mêmes divinités qui président à nos fêtes nous ont donné le sentiment de la mesure et de l'harmonie avec celui du plaisir. Ce sentiment règle nos mouvements sous la direction de ces dieux, et nous apprend à former entre nous une espèce de chaîne par l'union de nos chants et de nos danses. De là le nom de chœur, dérivé naturellement du mot qui signifie joie[1]. Goûtez-vous ce discours, et convenez-vous que nous tenons d'Apollon et des Muses notre première éducation?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Ainsi n'avoir aucune éducation, et n'avoir aucun usage du chœur; être bien élevé, et être suffisamment versé dans les exercices du chœur, selon nous ce sera la même chose.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Mais l'art des chœurs embrasse le chant et la danse.

CLINIAS. Nécessairement.

L'ATHÉNIEN. La bonne éducation consiste donc à savoir bien chanter et bien danser.

CLINIAS. Il y a toute apparence.

L'ATHÉNIEN. Faisons un peu attention à ce que signifient ces dernières paroles.

[1] Platon fait dériver χορός (chœur) de χαρά (joie).

CLINIAS. Quelles paroles ?

L'ATHÉNIEN. Celui qui a reçu une bonne éducation chante bien, disons-nous, il danse bien : ajouterons-nous, ou non : Les paroles qu'il chante, les danses qu'il exécute sont belles ?

CLINIAS. Ajoutons-le.

L'ATHÉNIEN. Mais celui qui, portant un jugement vrai sur ce qui est beau en ce genre et ce qui ne l'est pas, se conforme à ce jugement dans la pratique, ne vous paraît-il pas mieux élevé par rapport à la danse et à la musique, qu'un autre qui serait en état, soit en chantant, soit en dansant, de rendre parfaitement ce qu'il aurait jugé beau, mais qui d'ailleurs n'aurait ni amour pour le beau, ni aversion pour son contraire ? ou que celui qui ne peut ni discerner ce qui est beau, ni l'exprimer par les mouvements, soit du corps, soit de la voix, mais qui en juge sainement par un sentiment profond, qui lui fait embrasser ce qui est beau, et détester ce qui ne l'est pas ?

CLINIAS. Étranger, il n'y a point de comparaison à faire entre eux pour l'éducation.

L'ATHÉNIEN. Si maintenant nous connaissons tous trois en quoi consiste la beauté du chant et de la danse, il nous sera facile de discerner celui qui est bien et celui qui est mal élevé. Mais si nous sommes dans l'ignorance à cet égard, il nous sera impossible de reconnaître si quelqu'un est fidèle aux lois de l'éducation, et en quoi il y est fidèle. Cela n'est-il pas vrai ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉNIEN. Il nous faut donc chercher, et suivre, pour ainsi dire, à la piste, ce qu'on appelle dans la danse et dans le chant belle figure et belle mélodie. Faute de l'atteindre, tout ce que nous pourrons dire au sujet de la bonne éducation, soit des Grecs, soit des barbares, n'aboutira à rien de solide.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHÉNIEN. Soit. En quoi donc ferons-nous consister la beauté d'une figure ou d'une mélodie ? Dis-moi : les gestes et le ton de voix d'un homme de cœur, dans une situation pénible et violente, ressemblent-ils à ceux d'un homme lâche en pareille circonstance ?

CLINIAS. Comment cela se pourrait-il, puisque alors les couleurs même ne se ressemblent pas ?

L'ATHÉNIEN. Fort bien, mon cher Clinias : mais la musique ayant pour objet la mesure et l'harmonie (quoiqu'on dise d'une figure qu'elle est bien mesurée, d'une mélodie qu'elle est harmonieuse), on ne peut pas dire également que l'une ou l'autre soit bien colorée ; et les maîtres de chœur ont tort d'user de cette métaphore [1]. Néanmoins, à l'égard de l'homme lâche et de l'homme de cœur, on peut dire avec raison que la figure et l'accent qui caractérisent celui-ci sont beaux, et que ceux qui appartiennent à celui-là ne le sont pas. En un mot, pour ne pas nous étendre trop sur ce sujet, toute figure, toute mélodie qui exprime les bonnes qualités de l'âme ou du corps, soit elles-mêmes, soit leur image, est belle : c'est tout le contraire, si elle en exprime les mauvaises qualités.

CLINIAS. Tu dis vrai, et nous sommes l'un et l'autre de ton sentiment.

L'ATHÉNIEN. Dis-moi encore : prenons-nous tous un égal plaisir aux mêmes chants et aux mêmes danses ? ou s'en faut-il de beaucoup ?

CLINIAS. Il s'en faut du tout.

L'ATHÉNIEN. A quoi donc attribuerons-nous nos erreurs à cet égard ? Ce qui est beau ne l'est-il pas pour tout le monde ; ou, quoiqu'il le soit, ne le paraît-il pas ? car jamais personne n'osera dire que les danses et les chants du vice soient plus beaux que ceux de la vertu, ni qu'il prend plaisir aux figures qui expriment le vice, tandis que tous les autres se plaisent à la muse opposée. Il est vrai pourtant que la plupart mettent l'essence et la perfection de la musique dans le pouvoir qu'elle a d'affecter agréablement l'âme. Mais ce langage n'est point supportable, et il n'est pas même permis de le tenir. Voici plutôt quelle est la source de nos erreurs sur ce point.

CLINIAS. Laquelle ?

L'ATHÉNIEN. Comme la danse et le chant ne sont qu'une imitation des mœurs, qu'une peinture des actions des hommes, de leurs caractères, et des diverses situations où ils se trouvent, c'est une nécessité que ceux qui

[1] Une des parties fondamentales de la musique ancienne s'appelait chromatique, du mot χρῶμα (couleur). Nous avons conservé ce nom dans notre langue. (*Note de Grou.*)

entendent des paroles et des chants, ou qui voient des danses, analogues au caractère qu'ils ont reçu de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre, y prennent plaisir, les approuvent, et disent qu'elles sont belles; qu'au contraire, ceux dont elles choquent le caractère, les mœurs, ou une certaine habitude, ne puissent ni les goûter, ni les louer, et disent qu'elles sont laides. A l'égard de ceux qui ont naturellement un goût sain avec de mauvaises habitudes, ou de bonnes habitudes avec un goût naturellement mauvais, c'est encore une nécessité que leurs éloges tombent sur des objets différents de ceux qui leur causent du plaisir : car ils disent des mêmes choses qu'elles les affectent agréablement, et qu'elles sont mauvaises; et lorsqu'ils sont en présence de personnes qu'ils croient en état d'en bien juger, ils ont honte d'exécuter ces sortes de danses et de chants, comme si leur empressement à le faire était un témoignage qu'ils les trouvent belles : cependant ils y prennent intérieurement du plaisir.

CLINIAS. Tu dis vrai.

L'ATHENIEN. Mais le plaisir qu'on prend à des figures ou à des chants vicieux n'apporte-t-il point quelque préjudice; et ne revient-il point de grands avantages à quiconque se plaît aux danses et aux chants opposés?

CLINIAS. Il y a apparence.

L'ATHENIEN. Y a-t-il apparence seulement, ou n'est-il pas en effet nécessaire qu'il arrive ici la même chose qu'à celui qui, étant engagé dans le commerce d'hommes méchants et corrompus, se plaît en leur compagnie, au lieu de la détester, et condamne, il est vrai, sa corruption naissante, mais la condamne par forme de badinage et comme en songe? Ne faut-il pas que tôt ou tard on ressemble à ceux avec qui l'on aime à vivre, soit bons, soit méchants, quand même on aurait honte de les louer ouvertement? Or, croiroas-nous qu'il puisse y avoir pour quelqu'un un plus grand bien ou un plus grand mal que celui-là?

CLINIAS. Je ne le crois pas.

L'ATHENIEN. Pensons-nous qu'en quelque État que ce soit, qui est ou qui sera un jour gouverné par de bonnes lois, on laisse à la disposition des poëtes[1] ce qui concerne l'éducation et les divertissements que nous tenons des muses; et qu'à l'égard de la mesure, de la mélodie ou des paroles, on leur accorde la liberté de choisir ce qui leur plaît davantage, pour l'enseigner ensuite dans les chœurs à une jeunesse née de citoyens vertueux, sans se mettre en peine si ces leçons la formeront à la vertu ou au vice?

CLINIAS. Cela ne serait nullement raisonnable.

MEGILLE. Non, assurément.

L'ATHENIEN. C'est cependant ce qui est abandonné aujourd'hui à leur discrétion presque en tous les pays, excepté l'Égypte.

CLINIAS. Comment les choses sont-elles réglées en Égypte à cet égard?

L'ATHENIEN. D'une manière dont le récit vous surprendra.

Il y a longtemps, à ce qu'il paraît, qu'on a reconnu chez les Égyptiens la vérité de ce que nous disons ici, que, dans chaque État, la jeunesse ne doit employer habituellement que ce qu'il y a de plus parfait en figure et en mélodie. C'est pourquoi après en avoir choisi et déterminé les modèles, on les expose dans les temples; et il est défendu aux peintres et aux autres artistes qui font des figures ou d'autres ouvrages semblables, de rien innover, ni de s'écarter en rien de ce qui a été réglé par les lois du pays : la même chose a lieu en tout ce qui appartient à la musique. Et si on veut y prendre garde, on trouvera chez eux des ouvrages de peinture ou de sculpture faits depuis dix mille ans (quand je dis dix mille ans, ce n'est pas pour ainsi dire, mais à la lettre), qui ne sont ni plus ni moins beaux que ceux d'aujourd'hui, et qui ont été travaillés sur les mêmes règles.

CLINIAS. Voilà en effet qui est admirable.

L'ATHENIEN. Oui; c'est un chef-d'œuvre de législation et de politique. Leurs autres lois ne sont peut-être pas exemptes de défauts; mais pour celle-ci touchant la musique, elle nous prouve une chose vraie et bien digne de remarque, c'est qu'il est possible de déter-

[1] Chez les Grecs, le poete était musicien, et compositeur en même temps les paroles, l'air et les pas lorsque les vers étaient de nature à être chantés en dansant. De plus, le mot poete se dit en général de tout compositeur, soit de vers, soit de chants, soit de danses. (*Note de Grou.*)

miner par des lois quels sont les chants beaux de leur nature, et de les prescrire avec assurance pour modèles. Il est vrai que cela n'appartient qu'à un dieu ou à un être divin : aussi les Égyptiens attribuent-ils à Isis ces mélodies qui se conservent chez eux depuis si longtemps. Si donc, comme je disais, quelqu'un était assez habile pour saisir ce qu'il y a de parfait en ce genre, il doit en faire une loi avec assurance, et en ordonner l'exécution ; persuadé que le goût du plaisir, qui porte sans cesse les hommes à inventer de nouveaux modes de musique, n'aura pas assez de force pour abolir des modèles une fois consacrés, sous prétexte qu'ils sont surannés. Du moins voyons-nous qu'en Égypte, loin que le goût du plaisir ait prévalu sur l'antiquité, tout le contraire est arrivé.

CLINIAS. Il paraît, suivant ce que tu dis, que la chose doit être ainsi.

L'ATHENIEN. Eh bien ! prendrons-nous la hardiesse d'expliquer quel est le vrai usage de la musique, et de cet amusement mêlé de danses et de chants ; de l'expliquer, dis-je, à peu près de cette manière ? N'est-il pas vrai qu'on ressent de la joie lorsqu'on se croit heureux, et que réciproquement on se croit heureux lorsqu'on ressent de la joie ?

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHENIEN. L'effet naturel de la joie n'est-il point de causer un certain tressaillement qui ne permet pas de demeurer en repos ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Dans ces moments, les jeunes gens ne sont-ils pas portés à danser et à chanter ? Pour nous autres vieillards, nous croyons de notre dignité de rester là, regardant et suivant avec plaisir les jeux et les fêtes de la jeunesse, regrettant nos forces évanouies, et proposant des prix à ceux qui réveilleront plus fortement en nous le souvenir de nos belles années.

CLINIAS. Rien de plus vrai.

L'ATHENIEN. Croyons-nous que ce soit tout à fait sans fondement qu'on dit ordinairement des acteurs de ces jeux, que celui qui nous divertit et réjouit davantage doit passer pour le plus habile, et mérite d'être couronné ? En effet, puisque le plaisir est le but de ces fêtes, il est dans l'ordre que la victoire et tous les honneurs soient, comme j'ai dit, pour celui qui aura le plus contribué au plaisir de l'assemblée. Ce discours n'est-il pas raisonnable ; et si cette règle était suivie, pourrait-on y trouver à redire ?

CLINIAS. Je ne le pense pas.

L'ATHENIEN. Ne prononçons pas si vite sur cette matière, mon cher Clinias ; considérons auparavant notre objet sous toutes ses faces, nous y prenant de cette sorte. Supposons qu'on propose des jeux, sans spécifier quels ils seront, gymniques, équestres ou musicaux ; et que, rassemblant tous les citoyens, on leur déclare que ce sera purement un combat de plaisir, que chacun d'eux peut y venir disputer le prix, et que la victoire demeurera à celui qui aura le mieux diverti les spectateurs, n'importe de quelle manière, et aura été jugé le plus amusant de tous les disputants. Quel effet penses-tu que produisît une pareille déclaration ?

CLINIAS. Par rapport à quoi ?

L'ATHENIEN. Selon toute apparence, les uns viendraient y réciter quelque poëme héroïque, comme eût pu faire Homère ; d'autres y chanteraient des vers sur le luth ; celui-ci jouerait une tragédie, celui-là une comédie. Je ne serais pas même surpris qu'il y vînt quelque charlatan avec des marionnettes, et qu'il se flattât plus qu'aucun autre de l'espérance de la victoire. Parmi tous ces concurrents, et une foule d'autres semblables qui ne manqueraient pas de s'y rendre, pourriez-vous me dire lequel mériterait le prix à plus juste titre ?

CLINIAS. Cette question est absurde : et quel homme s'aviserait de la décider, en connaissance de cause, avant d'avoir entendu chacun des concurrents, et jugé par soi-même de leur mérite ?

L'ATHENIEN. Voulez-vous que je réponde à cette question qui vous paraît si absurde ?

CLINIAS. Voyons.

L'ATHENIEN. Si les petits enfants sont pris pour juges, n'est-il pas vrai qu'ils se déclareront en faveur du charlatan ?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Que le suffrage des enfants un peu plus grands sera pour le poëte comique ; et celui des femmes d'un esprit cultivé,

des jeunes gens, en un mot de la plupart des spectateurs, pour le poëte tragique?

CLINIAS. Cela est vraisemblable.

L'ATHENIEN. Quant à nous autres vieillards, il n'est pas douteux que nous ne prissions plus de plaisir à entendre un rapsode nous réciter comme il faut *l'Iliade*, *l'Odyssée*, ou quelques morceaux d'Hésiode, et que nous ne lui donnassions la préférence. A qui donc sera la victoire, c'est là la question, n'est-ce pas?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Il est évident que nous ne pouvons nous dispenser, vous et moi, de l'attribuer à celui qui aura eu le suffrage des spectateurs de notre âge: car nos habitudes, à nous autres vieillards, nous paraissent valoir infiniment mieux que tout ce qui se fait aujourd'hui dans tout État et dans tout pays.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Je demeure donc d'accord avec le vulgaire qu'il faut juger de la musique par le plaisir qu'elle cause, non toutefois aux premiers venus; mais que la plus belle muse est celle qui plaît davantage aux gens de bien, suffisamment instruits d'ailleurs; et plus encore celle qui plaît à un seul, distingué entre tous par la vertu et l'éducation. Et la raison pour laquelle j'exige de la vertu de ceux qui doivent prononcer sur ces matières, est qu'outre les lumières, ils ont encore besoin de courage. Il ne convient pas, en effet, à quiconque fait l'office de juge, de juger d'après les leçons du théâtre, ni de se laisser troubler par les acclamations de la multitude et par sa propre ignorance. Il convient encore moins qu'il prononce contre ses lumières par lâcheté et par faiblesse, et que, de la même bouche dont il a pris les dieux à témoin de dire la vérité, il se parjure en trahissant indignement sa pensée. Car ce n'est pas pour prendre des leçons des spectateurs que le juge préside aux jeux, mais plutôt pour leur en donner, et pour s'opposer à ceux qui n'amuseraient pas le public convenablement. L'abus contraire, autorisé autrefois dans la Grèce, comme il l'est encore aujourd'hui en Sicile et en Italie, qui laisse le jugement de ces jeux à la multitude assemblée, et déclare vainqueur celui pour qui plus de mains se sont levées, a produit deux méchants effets: le premier, de gâter le goût des auteurs, qui se règlent sur le mauvais goût de leurs juges, en sorte que ce sont les spectateurs qui se font eux-mêmes leur éducation; le second, de corrompre le plaisir du théâtre, parce qu'au lieu que le plaisir de l'assemblée devrait s'épurer chaque jour par des pièces dont les mœurs seraient meilleures que les siennes, tout le contraire arrive aujourd'hui par la faute des auteurs.

Mais à quoi tend ce discours? Voyez si ce n'est point à ceci.

CLINIAS. A quoi?

L'ATHENIEN. Il me paraît qu'il nous ramène pour la troisième ou la quatrième fois au même terme, je veux dire à nous convaincre que l'éducation n'est autre chose que l'art d'attirer et de conduire les enfants vers ce que la loi dit être la droite raison, et ce qui a été déclaré tel par les vieillards les plus sages et les plus expérimentés. Afin donc que l'âme des enfants ne s'accoutume point à des sentiments de plaisir ou de douleur contraires à la loi et à ce que la loi a recommandé, mais plutôt que dans ses goûts et ses aversions elle embrasse ou rejette les mêmes objets que la vieillesse; dans cette vue on a inventé les chants, qui sont de véritables enchantements, destinés à produire l'accord dont nous parlons. Et parce que les enfants ne peuvent souffrir rien de sérieux, il a fallu déguiser ces enchantements sous le nom de jeux et de chants, et les employer sur ce pied. Ainsi, à l'exemple du médecin qui, pour rendre la santé aux malades et aux languissants, fait entrer dans des aliments et des breuvages flatteurs au goût les remèdes propres à les guérir, et mêle de l'amertume à ce qui pourrait leur être nuisible, afin qu'ils s'accoutument pour leur bien à la nourriture salutaire, et n'aient que de la répugnance pour l'autre[1]; de même le législateur habile engagera le poëte, et le contraindra même, s'il le faut, par la rigueur des lois, à exprimer dans des paroles belles et dignes de louange, ainsi que dans ses mesures,

[1] Sed veluti pueris absinthia tetra medentes
Cum dare conantur, prius oras pocula circum
Contingunt mellis dulci flavoque liquore;
Ut puerorum ætas improvida ludificetur
Labrorum tenus; interea perpotet amarum
Absinthi laticem, deceptaque non capiatur.
LUCRET.

ses figures et ses accords, le caractère d'une âme tempérante, forte, vertueuse.

CLINIAS. Au nom de Jupiter, penses-tu, étranger, que ce règlement soit en usage dans les autres États? Pour moi, je ne connais aucun endroit du monde où cela se pratique, si ce n'est chez nous et à Lacédémone : partout ailleurs on fait chaque jour de nouveaux changements dans la danse et les autres parties de la musique : et ce ne sont point les lois qui dirigent ces innovations, mais je ne sais quel goût bizarre et déréglé qui, loin de se plaire constamment aux mêmes choses, comme celui des Égyptiens, change lui-même à toute heure.

L'ATHENIEN. Rien n'est plus vrai, mon cher Clinias. Je ne suis pas surpris si tu as cru que je voulais t'insinuer que cela se pratiquât aujourd'hui. Ta méprise vient sans doute de ce que je n'ai point expliqué assez clairement ma pensée. J'avais seulement en vue de te faire connaître ce que je voudrais qu'on observât par rapport à la musique ; et tu as cru que je parlais d'une chose existante. Lorsque les maux sont désespérés et portés à leur comble, il est quelquefois nécessaire, quoique toujours triste, d'en faire la censure. Puisque tu penses comme moi sur ce point, réponds-moi. Tu dis qu'on observe mieux chez toi et à Sparte, que dans tout le reste de la Grèce, ce que je viens de prescrire touchant la musique.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Si les autres Grecs se conformaient à cet usage, les choses iraient donc mieux chez eux à cet égard qu'elles ne vont aujourd'hui?

CLINIAS. Il n'y aurait point de comparaison, s'ils suivaient ce qui se pratique ici et à Lacédémone, et ce que tu viens de dire.

L'ATHENIEN. Voyons si mes idées s'accordent avec les vôtres. Le plan de votre éducation et des leçons de votre musique se réduit-il à ce qui suit? Obligez-vous vos poëtes à dire que, dès qu'on est tempérant, juste, vertueux, on est heureux; qu'il importe peu d'ailleurs qu'on soit d'une taille grande ou petite, d'une complexion faible ou robuste, riche ou pauvre; et que, quand même on aurait plus de trésors que Cyniras et Midas, si on est injuste, on n'en est ni moins malheureux, ni moins à plaindre? A quoi l'on peut ajouter ce que doit dire le poëte de Sparte, s'il veut bien dire : *Je croirais indigne de mes éloges et compterais pour rien* quiconque, possédant ce que le vulgaire appelle des biens, n'y joindrait pas la possession et la pratique de la justice. S'il est juste, *qu'il aspire à combattre l'ennemi;* mais s'il est injuste, aux dieux ne plaise qu'*il ose soutenir la vue du sang et du carnage*, ni qu'*il devance à la course Borée de Thrace*, ni qu'il jouisse d'aucun des avantages que l'on regarde ordinairement comme de vrais biens; car les hommes se trompent dans l'idée qu'ils s'en forment. Le premier des biens, disent-ils, est la santé; le second, la beauté; le troisième, la force; le quatrième, les richesses : ils en comptent encore beaucoup d'autres, comme d'avoir la vue, l'ouïe et les autres sens en bon état; de pouvoir faire tout ce qu'on veut en qualité de tyran : enfin le comble du bonheur, selon eux, ce serait de devenir immortel au même instant qu'on aurait acquis tous les biens dont je viens de parler. Disons-nous, au contraire, vous et moi, que la jouissance de ces biens est avantageuse à ceux qui sont justes et pieux, mais qu'ils se tournent en véritables maux pour les méchants, à commencer par la santé; qu'il en est de même de la vue, de l'ouïe, des autres sens, en un mot, de la vie; que le plus grand de tous les malheurs pour un homme serait d'être immortel, et de posséder tous les autres biens, hormis la justice et la vertu; et qu'en cet état plus sa vie serait courte, moins il serait à plaindre? Vous engagerez, je pense, vous contraindrez même vos poëtes à tenir ce langage pour l'instruction de votre jeunesse, et à y conformer leurs mesures et leurs harmonies. Voyez : pour moi, je vous déclare nettement que ce qui passe pour un mal dans l'idée du vulgaire est un bien pour les méchants, et n'est un mal que pour les justes : qu'au contraire, ce qui est réputé bien n'est tel que pour les bons, et est un mal pour les méchants. Sommes-nous d'accord ou non sur tout cela, vous et moi?

CLINIAS. Nous le sommes, ce me semble, en certaines choses, et nullement en d'autres.

L'ATHENIEN. Peut-être ne puis-je réussir

à vous persuader que la santé, les richesses, une autorité sans bornes pour l'étendue et la durée; j'y ajoute encore une vigueur extraordinaire, du courage, et par-dessus tout cela l'immortalité, avec l'exemption de ce qu'on tient communément pour des maux, loin de contribuer au bonheur de la vie, rendraient, au contraire, un homme souverainement malheureux, s'il logeait en même temps dans son âme l'injustice et le désordre.

CLINIAS. Tu as deviné juste.

L'ATHENIEN. Soit. Comment m'y prendrai-je après cela pour vous convaincre? Ne vous semble-t-il pas que cet homme à qui j'accorde la beauté, la force du corps, les richesses, le courage, un plein pouvoir durant le cours de sa vie de faire tout ce qu'il désire, s'il est d'ailleurs injuste et livré au désordre, mène nécessairement une vie honteuse? Peut-être m'accorderez-vous cela.

CLINIAS. Tout à fait.

L'ATHENIEN. Et par conséquent qu'il mène une mauvaise vie?

CLINIAS. Un peu moins.

L'ATHENIEN. Et par conséquent une vie désagréable et fâcheuse pour lui?

CLINIAS. Pour ceci, comment veux-tu que nous en convenions?

L'ATHENIEN. Comment? si quelque dieu veut bien nous mettre d'accord; car pour le présent, nous ne le sommes guère. Quant à moi, mon cher Clinias, la chose me paraît aussi évidente qu'il m'est évident que la Crète est une île: et si j'étais législateur, je ne négligerais rien pour contraindre les poëtes et tous mes citoyens à tenir les mêmes discours; je n'aurais point de châtiments assez grands pour punir quiconque oserait dire qu'il y a des méchants qui vivent heureux, et que l'utile est une chose, et le juste une autre: j'inspirerais à mes citoyens sur mille autres objets des sentiments bien éloignés, à ce qu'il me semble, de ceux des Crétois, des Lacédémoniens, et du reste des hommes. Permettez-moi, ô les meilleurs des hommes, au nom de Jupiter et d'Apollon, de consulter ici ces mêmes dieux qui sont vos législateurs, et de leur demander si la plus heureuse des conditions n'est pas celle de l'homme juste; ou s'il faut distinguer deux sortes de conditions, dont l'une ait le plaisir, et l'autre la justice en partage. S'ils nous répondent que ce sont deux conditions différentes, nous leur demanderons de nouveau, pour procéder en règle, laquelle des deux est préférable à l'autre: s'ils nous disent que c'est celle qui a le plaisir en partage, je soutiens que cette réponse est absurde dans leur bouche.

Mais gardons-nous de faire tenir aux dieux un pareil langage: mettons-le plutôt sur le compte de nos pères et de nos législateurs. Supposons aussi que les questions que je viens de faire s'adressent uniquement au législateur, et que c'est lui qui nous a répondu que la vie la plus voluptueuse est la plus heureuse. Mon père, lui dirais-je, tu ne veux donc pas que je mène la vie la plus heureuse, puisque tu n'as cessé de m'exhorter à vivre dans la pratique de la justice? Celui qui aurait posé un pareil principe, soit législateur, soit père, tomberait, selon moi, dans la plus évidente contradiction avec lui-même. D'un autre côté, s'il convenait que le parfait bonheur se rencontre avec la justice parfaite, chacun pourrait lui demander ce que la loi trouve dans la justice de beau et de bon, qui la fait préférer au plaisir. En effet, dirait-on, si le plaisir n'entre pour rien dans la condition du juste, quel bien lui reste-t-il? Quoi! l'estime et l'approbation des hommes et des dieux serait-elle une chose belle et bonne, mais incapable de causer aucun plaisir? et l'infamie aurait-elle les qualités opposées? Divin législateur, cela ne peut pas être, dirons-nous. Peut-il être beau et bon, et en même temps fâcheux, de ne commettre aucune injustice, et de n'en avoir point à souffrir de personne? Et y a-t-il, au contraire, de l'agrément dans la condition opposée, quoique mauvaise et honteuse?

CLINIAS. Comment cela pourrait-il être?

L'ATHENIEN. Ainsi le discours qui ne sépare point l'agréable du juste, du bon et du beau, a du moins cet avantage, qu'il porte ceux qui l'entendent à embrasser la justice et la vertu; et le législateur ne peut se permettre un autre langage, sans se couvrir de honte et sans se contredire. Car jamais personne ne consentira de lui-même à embrasser un genre de vie qui doit lui procurer moins de plaisir que de peine. Or, ce qu'on ne voit que dans le

lointain donne des vertiges à presque tout le monde, surtout aux enfants. Le soin du législateur sera donc d'ôter les nuages qui pourraient offusquer l'esprit des citoyens, et de mettre en œuvre toutes les pratiques, les louanges, et les raisons les plus efficaces, pour leur persuader que la justice et l'injustice sont, pour ainsi dire, représentées sur deux tableaux placés l'un vis-à-vis de l'autre; que l'injuste et le méchant portant la vue sur ces deux tableaux, celui de l'injustice lui paraît charmant, et celui de la justice insupportable; mais que le juste, les regardant à son tour, en porte un jugement tout opposé.

CLINIAS. Cela doit être.

L'ATHÉNIEN. De ces deux jugements, quel est le plus conforme à la vérité, celui de l'âme dépravée, ou celui de l'âme saine?

CLINIAS. Il est évident que c'est le second.

L'ATHÉNIEN. Il est donc évident aussi que la condition de l'injuste, outre qu'elle est plus honteuse et plus criminelle, est dans la réalité plus fâcheuse que celle de l'homme juste et pieux.

CLINIAS. Suivant ce que tu dis, la chose paraît vraie.

L'ATHÉNIEN. Et quand cela ne serait pas aussi certain que la raison vient de nous le démontrer, si un législateur tant soit peu habile s'est cru quelquefois permis de tromper les jeunes gens pour leur avantage, fut-il jamais un mensonge plus utile que celui-ci, et plus propre à les porter d'eux-mêmes et sans contrainte à la pratique de la vertu?

CLINIAS. Étranger, rien de plus beau ni de plus solide que la vérité : mais il me semble difficile de la faire entrer dans les esprits.

L'ATHÉNIEN. Cela peut être. On a pourtant réussi à rendre croyable la fable du Sidonien Cadmus, tout absurde qu'elle est, et mille autres semblables.

CLINIAS. Quelle fable?

L'ATHÉNIEN. Celle qui raconte que, des dents d'un serpent jetées en terre, il sortit des hommes armés. Or, c'est là une preuve bien sensible, pour tout législateur, qu'il n'est rien dont il ne puisse venir à bout de persuader la jeunesse. La seule chose donc qu'il ait à faire, est de trouver le point dont il importe le plus, pour le bonheur de ses citoyens, qu'ils soient pleinement convaincus; et, quand il l'aura trouvé, d'imaginer les moyens de leur faire tenir sur ce point un langage uniforme, en tout temps et en toutes rencontres, dans leurs chants, dans leurs discours et dans leurs fables. Si vous êtes là-dessus d'un avis contraire au mien, vous ne me ferez nulle peine de combattre mes raisons.

CLINIAS. Je ne crois pas que nous puissions ni l'un ni l'autre t'opposer rien de raisonnable.

L'ATHÉNIEN. Je reprends donc le fil du discours, et je dis que le but de tous les chœurs, qui sont de trois espèces, doit être d'enchanter en quelque sorte l'âme des enfants tandis qu'elle est tendre et docile, en leur répétant sans cesse les belles maximes que nous venons d'exposer, et beaucoup d'autres qu'on pourrait y ajouter. Mais pour les réduire à un seul point, disons-leur que la vie la plus juste est aussi la plus heureuse, au jugement des dieux; et non-seulement nous dirons la vérité, mais ce discours entrera plus aisément qu'aucun autre, quel qu'il puisse être, dans l'esprit de ceux qu'il nous importe de persuader.

CLINIAS. On ne peut disconvenir de ce que tu dis.

L'ATHÉNIEN. Nous ne saurions donc mieux faire que d'introduire en premier lieu le chœur des Muses, composé d'enfants qui chanteront ces maximes avec un soin extrême en public, et à tous les citoyens. Ensuite viendra le second chœur, composé de jeunes gens au-dessous de trente ans, qui prendront Apollon à témoin de la vérité de ces mêmes maximes, le priant de leur être propice, et de les graver profondément dans leur âme. Un troisième chœur, composé d'hommes faits, depuis trente ans jusqu'à soixante, chantera aussi les mêmes choses. Pour ceux qui auront passé cet âge, comme les chants ne sont plus alors de saison, il faut leur assigner la tâche de composer sur les mêmes objets des fables qui s'appuient sur des oracles divins.

CLINIAS. Quelle est, étranger, cette troisième espèce de chœur? Nous ne comprenons pas bien ce que tu veux dire à cet égard.

L'ATHÉNIEN. C'est néanmoins le but de tout ce que nous avons dit jusqu'à ce moment.

CLINIAS. Nous ne te comprenons pas da-

vantage : tâche d'expliquer plus clairement ta pensée.

L'ATHENIEN. Nous avons dit, s'il vous en souvient, au commencement de cet entretien, que la jeunesse, naturellement vive et ardente, ne pouvait tenir en repos ni son corps, ni sa langue; qu'elle criait et sautait continuellement, sans règle ni méthode; qu'à l'exception de l'homme, les autres animaux n'avaient aucune idée de l'ordre qui doit régler les mouvements du corps et ceux de la voix; que, par rapport aux mouvements du corps, cet ordre s'appelait mesure; qu'à l'égard de la voix, on avait donné au mélange des tons graves et aigus le nom d'harmonie, et celui de chorée à l'union du chant et de la danse : les dieux, disions-nous, touchés de compassion pour nous, avaient envoyé les Muses et Apollon, pour prendre part à nos fêtes et y présider. Nous mettions aussi Bacchus de la partie : vous le rappelez-vous?

CLINIAS. Nous n'avons eu garde de l'oublier.

L'ATHENIEN. Ce qui appartient aux deux premiers chœurs, l'un des Muses, l'autre d'Apollon, a été expliqué. Il nous reste à parler du troisième, qui ne peut être que celui de Bacchus.

CLINIAS. Comment cela, s'il te plaît? L'idée d'un chœur de vieillards consacré à Bacchus a quelque chose de si étrange, que l'esprit ne saurait sur-le-champ s'y accoutumer. Quoi! ce chœur sera en effet composé de ceux qui sont au-dessus de trente ans, et même de cinquante, jusqu'à soixante?

L'ATHENIEN. Oui; mais il faut entrer dans quelques explications touchant la manière dont les choses doivent se passer, pour paraître plausible.

CLINIAS. Voyons.

L'ATHENIEN. Êtes-vous d'accord avec moi sur ce que nous disions tout à l'heure?

CLINIAS. Sur quoi?

L'ATHENIEN. Qu'il fallait que chaque citoyen, sans distinction d'âge, de sexe, de condition, en un mot que tout l'État en corps se répétât sans cesse à lui-même les maximes dont nous avons parlé, et qu'à certains égards il variât et diversifiât ses chants en tant de manières, qu'il ne s'en lassât jamais et y trouvât toujours un nouveau plaisir.

CLINIAS. Qui pourrait ne pas convenir qu'il n'y aurait rien de mieux à faire?

L'ATHENIEN. Mais en quelle occasion la plus excellente partie des citoyens, celle à qui l'âge et la sagesse donnent une plus grande autorité, pourra-t-elle, en chantant les plus belles maximes, contribuer plus qu'aucune autre au bien général de l'État? Quoi! serions-nous assez malavisés pour négliger ce qui rendrait ces chants si beaux et si utiles?

CLINIAS. D'après ce que tu dis, il n'est pas possible de le négliger.

L'ATHENIEN. Mais quelle serait donc la manière la plus convenable de s'y prendre? Voyez si ce ne serait pas celle-ci.

CLINIAS. Laquelle?

L'ATHENIEN. N'est-il pas vrai qu'à mesure qu'on devient vieux, on prend du dégoût pour le chant, on ne s'y prête qu'avec beaucoup de répugnance; et que si on se trouvait dans la nécessité de chanter, plus on aurait d'âge et de vertu, plus la chose nous semblerait honteuse?

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHENIEN. A plus forte raison un vieillard de ce caractère rougirait-il de chanter debout sur un théâtre, en présence d'une multitude confuse; surtout si, pour donner plus de force et d'étendue à sa voix, on l'assujettissait au régime et à l'abstinence des chœurs de chantres, qui disputent pour la victoire : c'est bien alors qu'il ne chanterait qu'avec un déplaisir, une honte et une répugnance extrêmes.

CLINIAS. La chose n'est pas douteuse.

L'ATHENIEN. Comment ferons-nous donc pour les engager à chanter de bonne grâce? N'interdirons-nous point d'abord par une loi l'usage du vin aux enfants jusqu'à l'âge de dix-huit ans; leur faisant entendre qu'il ne faut point verser un nouveau feu sur le feu qui dévore leur corps et leur âme, avant l'âge du travail et des fatigues, de peur de l'exaltation qui est naturelle à la jeunesse? Nous leur permettrons ensuite d'en boire modérément jusqu'à trente ans, avec ordre de s'abstenir de toute débauche et de tout excès. Ce ne sera que lorsqu'ils toucheront à quarante ans, qu'ils pourront se livrer à la joie des banquets, et inviter Bacchus à venir avec les autres dieux prendre part à leurs fêtes et à leurs orgies,

apportant avec lui cette divine liqueur, dont il a fait présent aux hommes comme d'un remède pour adoucir l'austérité de la vieillesse, lui rendre la vivacité de ses premiers ans, dissiper ses chagrins, amollir la dureté de ses mœurs, comme le feu amollit le fer, et lui donner je ne sais quoi de plus souple et de plus flexible. Échauffés par cette liqueur, nos vieillards ne se porteront-ils pas, avec plus d'allégresse et moins de répugnance, à chanter, et, suivant l'expression que nous avons employée souvent, à faire leurs enchantements, non en présence de beaucoup de personnes, ni d'étrangers, mais devant un petit nombre d'amis ?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Ce moyen, que nous mettons en œuvre pour les disposer à mêler leur chant à celui des autres, n'a rien qui choque la bienséance.

CLINIAS. Absolument rien.

L'ATHENIEN. Mais quel chant leur mettrons-nous à la bouche ? Quelle sera leur muse ? N'est-il pas évident qu'il faut observer encore ici les bienséances de l'âge ?

CLINIAS. Assurément.

L'ATHENIEN. Quelle est donc la musique qui convient à des hommes divins ? Serait-ce celle des chœurs ?

CLINIAS. Nous serions bien en peine, nous autres Crétois, ainsi que les Lacédémoniens, d'employer en cette occasion d'autres chants que ceux qu'on nous a appris dans les chœurs, et auxquels nous sommes accoutumés.

L'ATHENIEN. Cela doit être, parce qu'en effet vous n'avez jamais été dans le cas de faire usage du plus beau de tous les chants. Par votre institution', vous ressemblez moins à des citoyens qui habitent une ville, qu'à des soldats campés sous une tente. Votre jeunesse est semblable à une troupe de poulains qu'on fait paître ensemble dans la prairie sous un gardien commun. Les pères n'ont point droit chez vous d'arracher leur enfant de la compagnie des autres, malgré son caractère farouche et sauvage, de l'élever dans la maison paternelle, de lui donner un gouverneur particulier, et de le dresser en le caressant, en l'apprivoisant, et en usant des autres moyens convenables à l'éducation des enfants : ce qui en ferait non-seulement un bon soldat, mais un bon citoyen capable d'administrer les affaires publiques, meilleur guerrier, comme nous l'avons dit, que le guerrier de Tyrtée, et qui regarderait la force comme étant, non la principale partie de la vertu, mais la quatrième, toujours et en tous lieux, tant pour les particuliers que pour l'État.

CLINIAS. Étranger, je ne sais pourquoi tu rabaisses de nouveau nos législateurs.

L'ATHENIEN. S'il est vrai que je le fasse, mon cher Clinias, c'est sans dessein. Mais laisse ce reproche, crois-moi, et suivons la raison partout où elle nous conduira.

Si effectivement nous découvrons une musique plus parfaite que celle des chœurs et des théâtres publics, essayons de la donner en partage à ceux qui, de notre aveu, ont de la répugnance pour cette dernière, et désirent ne faire usage que de la plus belle.

CLINIAS. Nous le devons.

L'ATHENIEN En toutes les choses qui sont accompagnées de quelque agrément, n'est-ce pas une nécessité, ou que cet agrément soit la seule chose qui les rende dignes de nos empressements, ou qu'il s'y joigne quelque raison de bonté intrinsèque, ou enfin d'utilité ? Par exemple, le manger, le boire, en général tout aliment a une certaine douceur qui en est inséparable, et que nous nommons plaisir ; mais sa bonté intrinsèque et son utilité consiste en ce qu'il est salutaire au corps.

CLINIAS. J'en conviens.

L'ATHENIEN. La science a pareillement son agrément et son plaisir : quant à sa bonté, son utilité, sa beauté, elle tient tout cela de la vérité.

CLINIAS. La chose est telle que tu dis.

L'ATHENIEN. Mais quoi ! les arts d'imitation ne procurent-ils pas du plaisir par la reproduction de la réalité ? et l'impression produite par cette reproduction, quand elle a lieu, n'a-t-on pas raison de l'appeler agréable ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Cependant la bonté intrinsèque de leurs ouvrages ne dépend pas du plaisir qu'ils causent, mais, pour le dire en un mot, du rapport d'égalité et de ressemblance entre l'imitation et la chose imitée.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Le plaisir n'est donc une règle

sûre d'estimation qu'à l'égard des choses qui n'ont pour objet ni l'utilité, ni la vérité, ni la ressemblance, et qui, d'un autre côté, n'apportent avec elles aucun dommage; mais qu'on cherche à se procurer uniquement en vue de cet agrément qui accompagne quelquefois l'utilité, la ressemblance, et qu'on peut très-bien appeler plaisir, lorsque rien de tout cela n'y est joint.

CLINIAS. Tu ne parles que du plaisir qui n'a rien de nuisible.

L'ATHENIEN. Oui; et je lui donne le nom de divertissement, lorsque d'ailleurs il n'est suivi d'aucun mal ni d'aucun bien considérable.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. De ces principes ne faut-il pas conclure qu'il n'appartient ni au plaisir, ni à aucune opinion fondée sur la seule apparence, de juger des arts qui consistent dans l'imitation et les rapports d'égalité? car l'égalité et la proportion ne sont fondées ni sur le jugement qu'en portent les sens, ni sur le plaisir qu'on peut y trouver, mais principalement sur la vérité, et presque pas sur autre chose.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Or, qu'est-ce que la musique, sinon un art de représentation et d'imitation?

CLINIAS. Tout à fait.

L'ATHENIEN. Il ne faut donc pas écouter ceux qui disent qu'on doit juger de la musique par le plaisir, ni rechercher comme digne de notre empressement celle qui n'aurait d'autre objet que le plaisir, mais celle qui est en soi conforme au beau.

CLINIAS. Cela est très-vrai.

L'ATHENIEN. Ainsi nos vieillards qui recherchent la plus parfaite musique ne s'attacheront point à celle qui est agréable, mais à celle qui est juste; et la justesse de l'imitation consiste en effet, comme nous avons dit, dans l'exacte représentation de la chose imitée.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Et tout le monde convient assez que les ouvrages de la musique ne sont qu'imitation et représentation. N'est-ce pas de quoi tomberont aisément d'accord les poëtes, les spectateurs et les acteurs?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Par conséquent, pour ne point se tromper dans son jugement sur chacun de ces ouvrages, il faut connaître ce qu'il exprime; car si l'on ne connaît point la chose même qu'il veut rendre et dont il est la représentation, il n'est pas possible de bien juger s'il ne pèche en rien, ou s'il a quelque défaut de rectitude.

CLINIAS. Comment cela se pourrait-il?

L'ATHENIEN. Mais, si on n'a nulle idée de la rectitude d'une chose, sera-t-on en état de discerner si elle est bien ou mal faite? Je ne m'explique point assez clairement: peut-être me ferai-je mieux entendre de cette manière.

CLINIAS. De quelle manière, s'il te plaît?

L'ATHENIEN. Il y a un nombre infini d'imitations qui s'adressent à la vue.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Si l'on ne connaît en aucune façon les objets qui ont servi de modèle à l'artiste, peut-on bien juger de l'exactitude de son travail, si les proportions sont bien gardées, si chaque partie est dans la position qui lui convient, et s'il en est de même des couleurs et des figures; ou bien si tout cela a été manqué et confondu? Vous semble-t-il qu'on puisse prononcer là-dessus, si l'on n'a nulle idée de l'être que l'artiste s'est proposé d'imiter?

CLINIAS. Comment le pourrait-on?

L'ATHENIEN. Mais lorsqu'on sait que l'objet qu'il a voulu représenter sur la toile ou sur le marbre est un homme, et qu'il en a exprimé fidèlement toutes les parties, avec la couleur et la forme qui leur conviennent, n'est-ce pas une nécessité qu'avec ces connaissances on soit en état de juger d'un coup d'œil si l'ouvrage est achevé, ou s'il y manque encore quelque chose?

CLINIAS. En ce cas, nous nous connaîtrions tous en peinture.

L'ATHENIEN. Tu as raison. En général, à l'égard de toute imitation, soit en peinture, soit en musique, soit en tout autre genre, ne faut-il pas, pour porter un jugement sain, connaître ces trois choses: en premier lieu, l'objet imité; en second lieu, si l'imitation est fidèle; enfin, si elle est belle, soit pour les paroles, soit pour la mélodie, soit pour la mesure?

CLINIAS. Il me paraît que oui.

L'ATHÉNIEN. Voyons donc ce qui fait la difficulté de bien juger par rapport à la musique, et ne nous rebutons pas. Comme c'est de toutes les imitations la plus vantée, c'est aussi celle qui demande le plus de soin et d'attention. L'erreur ici serait très-funeste, car elle s'étend jusque sur les mœurs, et en même temps elle est très-difficile à saisir, parce qu'il s'en faut bien que les poëtes soient aussi habiles dans leur art que les Muses elles-mêmes. Jamais les Muses ne s'écarteraient du vrai, au point d'adapter à des paroles qu'elles auraient faites pour des hommes, des figures et une mélodie qui ne peuvent convenir qu'à des femmes, ou de joindre des mesures d'esclaves ou de personnes viles à des airs et à des figures propres à des hommes libres ; ou enfin d'accommoder à des figures et à des mesures pleines de noblesse, une mélodie ou des paroles qui ne respirent que la bassesse. Jamais elles ne mêleraient ensemble des cris d'animaux, des voix humaines et des sons d'instruments, ni n'emploieraient cette confusion de toutes sortes de sons pour exprimer une seule chose ; au lieu que nos poëtes humains, confondant et mêlant ensemble toutes ces choses, sans goût et sans principes, mériteraient d'être moqués de ceux qui, comme dit Orphée, ont reçu en partage le sentiment de l'harmonie. A cette confusion, nos poëtes ajoutent le défaut contraire : qu'ils exécutent sur le luth ou sur la flûte, tantôt ils présentent des mesures, des figures et des vers sans mélodie, tantôt des mesures et des mélodies sans accompagnement de paroles. De là vient qu'il est fort difficile de deviner ce que signifient ces mesures et cette mélodie dénuées de paroles, ni à quel genre d'imitation un peu raisonnable cela ressemble ; on ne peut au contraire s'empêcher de reconnaître qu'il y a dans tout cela une absence totale de goût, surtout dans cette affectation à accumuler des sons semblables à des cris d'animaux, avec une extrême rapidité et sans s'arrêter ; et ce ne peut être que l'effet d'une manie barbare et d'un vrai charlatanisme, de jouer ainsi du luth ou de la flûte autrement que pour accompagner la danse et le chant.

Voilà ce que j'avais à dire sur ce sujet. Au reste, nous n'examinons pas ici quel genre de musique ne convient pas à nos concitoyens depuis l'âge de trente ans jusqu'au delà de cinquante, mais quel est celui qui leur convient ; et ce qui me paraît résulter de ce discours, c'est que les vieillards quinquagénaires, qui seront dans le cas de chanter, doivent être beaucoup mieux instruits que personne de tout ce qui concerne la musique des chœurs, parce qu'ils ont besoin de discerner et de sentir avec la dernière délicatesse toutes les espèces de mesures et d'harmonies ; sans quoi, comment connaîtront-ils la justesse d'une mélodie, quand il faut du dorien et quand il n'en faut pas, et si la mesure que le musicien a accommodée à la mélodie y convient ou non ?

CLINIAS. Il est évident qu'ils ne le pourront pas sans cela.

L'ATHÉNIEN. En vérité, la plupart des spectateurs sont bien ridicules de s'imaginer qu'ils sont capables de juger si un air est bien ou mal composé, soit pour la mesure, soit pour l'harmonie, parce qu'ils ont appris par contrainte à chanter et à danser ; mais comme ils font cela par routine et sans principes, ils ne peuvent parvenir à comprendre que toute mélodie est juste et bonne quand elle a le caractère qui lui est propre, et qu'elle est manquée dès qu'elle en sort.

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHÉNIEN. Mais quoi ! celui qui ne connaît point la nature d'une chose pourra-t-il jamais, à ce compte, juger de sa bonté ?

CLINIAS. Le moyen ?

L'ATHÉNIEN. Tout ceci nous démontre qu'il faut que ceux que nous invitons à chanter, et à qui nous faisons pour cela une douce violence, soient du moins assez habiles en cette partie pour pouvoir suivre les cadences des mesures et les différents tons d'une mélodie, afin que, connaissant toutes les espèces d'harmonies et de mesures, ils soient en état d'en choisir de convenables à des gens de leur âge et de leur caractère ; et qu'ainsi se prêtant au chant de bonne grâce, ils goûtent d'abord eux-mêmes un plaisir innocent, et par leur exemple apprennent à la jeunesse à embrasser tout ce qui est propre en ce genre à former ses mœurs. S'ils ont l'habileté que nous supposons ici, ils auront nécessairement des

lumières supérieures à celles que donne l'éducation commune, et à celles des poëtes eux-mêmes. Car il n'est pas nécessaire que le poëte connaisse si son imitation est belle ou non, ce qui est le troisième point; mais il ne peut se dispenser de posséder les deux autres, qui concernent la mesure et l'harmonie : au lieu que nos vieillards doivent avoir une connaissance égale des trois points en question, afin de pouvoir choisir ce qu'il y a de plus excellent et ce qui en approche davantage. Autrement, jamais ils ne seront propres à faire goûter aux jeunes gens le charme de la vertu.

Nous avons expliqué, selon notre pouvoir, comme nous nous l'étions proposé d'abord, les moyens de remédier aux inconvénients du chœur de Bacchus. Voyons si nous y avons réussi. C'est une nécessité qu'il règne du tumulte dans une pareille assemblée, et qu'il y croisse à mesure que l'on continuera à boire; inconvénient qui, dès le commencement, nous a paru inévitable dans les banquets d'aujourd'hui, de la manière dont les choses s'y passent.

CLINIAS. Il est inévitable, en effet.

L'ATHENIEN. Dans ces moments, on se trouve plus vif, plus gai, plus libre et plus hardi qu'à l'ordinaire; on ne sait ce que c'est que d'écouter personne; on se croit capable de gouverner et soi-même et les autres.

CLINIAS. Il est vrai.

L'ATHENIEN. C'est alors, disions-nous, que les âmes des buveurs, échauffées par le vin, comme le fer par le feu, deviennent plus molles et plus jeunes en quelque sorte; de façon qu'elles seraient aussi dociles et aussi flexibles que celles des enfants, entre les mains d'un homme qui aurait l'autorité et la capacité requises pour les dresser et les former[1]. Cet homme est précisément le même que l'excellent législateur : l'effet de ses lois touchant les banquets doit être de faire passer à une disposition tout opposée ce buveur plein de confiance et de hardiesse, qui pousse l'impudence au delà des bornes, incapable de s'assujettir à l'ordre, de parler, de se taire, de boire et de chanter à son rang : il faut qu'elles introduisent discrètement en son cœur, pour s'opposer à l'invasion de l'impudence, la plus belle des craintes, cette crainte divine que nous avons appelée du nom de honte et de pudeur.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Il faut encore que ces mêmes lois aient pour gardiens et pour coopérateurs des hommes ennemis du tumulte et amis de la sobriété, qui président à la troupe des buveurs; parce que, sans de tels chefs, il est plus difficile de combattre la débauche, que de défaire l'ennemi sans un général qui ait du sang-froid. Il faut de plus que ceux qui ne peuvent se gouverner eux-mêmes se soumettent à la direction de ces chefs, et qu'il y ait un égal ou même un plus grand déshonneur à désobéir aux commandants du dieu Bacchus, qui seront des vieillards plus que sexagénaires, qu'à désobéir aux commandants de Mars.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Si tout se passait de la sorte dans les banquets et dans les assemblées d'allégresse, si les buveurs se conformaient en tout aux lois et à la volonté de ceux qui sont sobres, n'est-il pas vrai que les convives en tireraient de grands avantages, et qu'au lieu d'en sortir, comme aujourd'hui, ennemis les uns des autres, ils se quitteraient meilleurs amis qu'auparavant?

CLINIAS. J'en conviens, pourvu qu'on y observe un jour les règlements que tu viens de marquer.

L'ATHENIEN. Ne condamnons donc plus sans restriction cet usage des présents de Bacchus comme s'il était absolument mauvais, et qu'on dût le proscrire de tous les Etats. Il y aurait même encore bien des choses à dire en sa faveur, et je n'oserais parler à la foule du plus grand bien que ce dieu procure aux hommes, parce que la plupart s'en forment une idée peu juste, et prennent mal ce qu'on en dit.

CLINIAS. De quoi s'agit-il?

L'ATHENIEN. C'est une opinion et un bruit vulgaire que Junon, la marâtre de Bacchus, lui a ôté le sens et la raison; que, pour se venger d'elle, il a inventé les orgies et toutes ces danses extravagantes, et que c'est dans cette

[1] Voyez dans l'*Ami des hommes*, tome I, chap. VI, l'histoire du gentilhomme qui terminait à table, dans la joie du vin, les procès de ses voisins. (*N. de Grou.*)

vue qu'il nous a fait présent du vin. Pour moi, je laisse ce langage à ceux qui croient pouvoir dire en sûreté de pareilles choses des dieux. Ce que je sais, c'est qu'aucun homme ne vient au monde avec toute la raison qu'il doit avoir un jour, lorsqu'il sera parvenu à l'âge de maturité ; que dans cet intervalle, où il n'a point encore acquis toute la sagesse qui convient à sa nature, il est dans un état de folie, il crie sans aucune règle, et saute de même, aussitôt qu'il se met en mouvement. Rappelons-nous que c'est de là, comme nous avons dit, qu'ont pris naissance la musique et la gymnastique.

CLINIAS. Nous nous en souvenons.

L'ATHENIEN. Et que c'est de là aussi que les hommes se sont formé l'idée de la mesure et de l'harmonie sous les auspices d'Apollon, des Muses et de Bacchus.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Selon les préjugés vulgaires, le vin a été donné aux hommes par un effet de la vengeance de Bacchus, pour troubler leur raison ; mais le discours présent nous montre au contraire que les hommes l'ont reçu comme un spécifique dont la vertu est d'inspirer à l'âme la pudeur, et d'entretenir la santé et les forces du corps.

CLINIAS. Étranger, voilà un précis exact de ce qui a été dit plus haut.

L'ATHENIEN. Nous avons donc expliqué la moitié de ce qui compose la chorée : expliquerons-nous l'autre moitié, ou la laisserons-nous?

CLINIAS. Quelle est cette autre moitié, et comment conçois-tu cette division?

L'ATHENIEN. La chorée prise en entier embrasse, selon nous, l'éducation prise aussi en entier. Une de ses parties comprend la mesure et l'harmonie qui servent à régler la voix.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. L'autre partie, dont l'objet est le mouvement du corps, a de commun avec le mouvement de la voix la mesure, et elle a de propre la figure, comme le mouvement de la voix a de propre la mélodie.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. On a donné, par je ne sais quelle raison, le nom de musique à l'art qui, réglant la voix, passe jusque dans l'âme et lui inspire le goût de la vertu.

CLINIAS. Et on l'a très-bien nommé.

L'ATHENIEN. Quant aux mouvements du corps, dont la combinaison constitue ce que nous appelons la danse, lorsqu'ils se proposent pour but le perfectionnement du corps, nous nommons gymnastique l'art qui y préside.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Je disais donc, et je le répète, que nous avons traité suffisamment de cette moitié de la chorée qu'on nomme musique. Pour ce qui est de l'autre moitié, en parlerons-nous ? Voyez ce que nous avons à faire.

CLINIAS. Que crois-tu, étranger, que doivent répondre à une pareille demande des Crétois et des Lacédémoniens, lorsque, après les avoir entretenus longtemps sur la musique, on ne leur a point encore parlé de la gymnastique?

L'ATHENIEN. Tu m'as répondu clairement en m'interrogeant de la sorte ; et je vois que cette interrogation est non-seulement une réponse à ma question, mais encore un ordre de parler de la gymnastique.

CLINIAS. Tu es parfaitement entré dans mes intentions, et je te prie d'y avoir égard.

L'ATHENIEN. Je le ferai d'autant plus volontiers, qu'ayant à traiter une matière qui vous est connue comme à moi, il me sera moins difficile de me faire entendre ; car vous avez l'un et l'autre beaucoup plus d'expérience de la gymnastique que de la musique.

CLINIAS. Tu dis vrai.

L'ATHENIEN. Ce divertissement a pris son origine dans la nature, qui apprend à tout animal à sauter lorsqu'il est jeune. L'homme, seul entre tous les animaux, ayant, comme nous avons dit, le sentiment de la mesure, s'en est servi pour inventer et former la danse. Ensuite la mélodie réveillant en lui le souvenir et le sentiment de la mesure, de leur union s'est formée la chorée et tous les jeux de cette nature.

CLINIAS. Cela est très-vrai.

L'ATHENIEN. Nous avons déjà expliqué une de ces deux choses ; nous tâcherons, dans la suite, d'expliquer l'autre.

CLINIAS. Soit.

L'ATHENIEN. Mais, avant que de passer plus outre, faisons, si vous le trouvez bon, un dernier règlement sur l'usage des banquets.

CLINIAS. Quel règlement, je te prie?

L'ATHÉNIEN. Dans tout État où, regardant l'usage des banquets comme d'une grande importance, on s'y comportera selon les lois et les règles que nous avons prescrites; où l'on en fera un exercice et un apprentissage de la tempérance; où l'on se permettra de la même manière, et en gardant les mêmes bornes, l'usage des autres plaisirs, dans le dessein de s'exercer à les vaincre; une pareille pratique ne saurait être trop autorisée. Mais si l'on n'en use que comme d'un divertissement, s'il est permis à chacun de boire quand il voudra, avec ceux qu'il voudra, sans garder d'autre règle que celle qui lui plaira, jamais je n'autoriserai par mon suffrage l'usage des banquets à l'égard de tout particulier et de tout État qui sera dans ces dispositions : au contraire, je préférerais en ce cas, à ce qui se pratique en Crète et à Lacédémone, la loi établie chez les Carthaginois, qui interdit le vin à tous ceux qui portent les armes, et les oblige à ne boire que de l'eau pendant tout le temps que dure la guerre; qui, dans l'enceinte des murs, enjoint la même chose aux esclaves de l'un et de l'autre sexe, aux magistrats pendant l'année qu'ils sont en charge, aux pilotes et aux juges dans l'exercice de leurs fonctions, et à tous ceux qui doivent assister à une assemblée pour y délibérer sur quelque objet important; faisant en outre la même défense à tous d'en boire pendant le jour, si ce n'est à raison de maladie, ou pour réparer leurs forces, et pendant la nuit aux gens mariés, lorsqu'ils auront dessein de faire des enfants. On pourrait encore assigner mille autres circonstances où le bon sens et les lois doivent interdire l'usage du vin. Sur ce pied-là, il faudrait très-peu de vignobles à une cité, quelque grande qu'on la suppose; et dans la distribution des terres pour la culture des autres denrées, et de tout ce qui sert aux besoins de la vie, la plus petite portion serait celle qu'on destinerait aux vignes. Tel est le règlement par lequel je voulais terminer notre entretien sur cette matière.

CLINIAS. Il est très-beau, et nous y donnons les mains.



LIVRE TROISIÈME.

ARGUMENT.

De l'origine des gouvernements. — Destruction du genre humain par des déluges, maladies, etc. — Peinture des premières sociétés après les déluges. — Pourquoi plus pures que les nôtres. — Écriture inconnue; rien que l'usage et la tradition. — Le patriarcat, première forme de gouvernement. — Naissance de l'agriculture. — Association des familles. — Naissance de la loi. — L'aristocratie et la monarchie succèdent au patriarcat. — On commence à bâtir des cités dans les plaines. — Guerre de Troie. — Confédération dorienne. — Histoire des premiers temps de Lacédémone, d'Argos et de Messène. — Conventions réciproques entre les souverains et les citoyens de ces trois villes. — Causes de la ruine des deux dernières. — La plus grande ignorance est de savoir une chose bonne et de ne pas l'aimer. — Écarter du gouvernement les citoyens atteints de cette ignorance. — Sept titres en vertu desquels on commande. — Les rois d'Argos et de Messène violent les conventions qui les unissaient à leurs sujets. Aucun homme, s'il est jeune et n'a de compte à rendre à personne, ne peut soutenir le souverain pouvoir. — Pourquoi Sparte survécut à Argos et à Messène. — Lycurgue et Théopompe sauveurs de Sparte. — Le serment insuffisant pour retenir un roi dans le devoir. — Ne jamais établir d'autorité sans contre-poids. — Tempérance, prudence, concorde, mêmes choses. — La monarchie et la démocratie mères de toutes les autres formes de gouvernement. — Des Persans et des Athéniens. — Crète et Sparte. Gouvernements tempérés. — Commencements de la monarchie des Perses. — De Cyrus et de ses fils. — Conspiration de Darius et des sept satrapes. — De Darius et de son fils. — Ordre des biens de l'homme : bonnes qualités de l'âme, avantages du corps, richesse. — Tableau de la monarchie absolue. — Commencements de la république d'Athènes. — Invasion de Darius. — De la musique. — Les poëtes en pervertissent les règles. — Le gouvernement d'Athènes devient théâtrocratique. — Mépris de l'autorité, mépris de la puissance paternelle, mépris de la vieillesse. — Liberté sans frein. — Licence.

L'ATHENIEN. En voilà donc assez sur ce sujet. A présent, cherchons l'origine des gouvernements. La voie la plus facile et la plus sûre pour la découvrir n'est-elle pas celle-ci?

CLINIAS. Laquelle?

L'ATHENIEN. Celle qu'il faut prendre aussi quand on veut envisager les divers changements successifs survenus dans les États soit en bien, soit en mal.

CLINIAS. Eh bien! quelle est-elle?

L'ATHENIEN. C'est, je pense, de remonter à la naissance des temps presque infinis qui se sont écoulés et des révolutions arrivées dans cet intervalle.

CLINIAS. Comment l'entends-tu?

L'ATHENIEN. Dis-moi : pourrais-tu supputer combien de temps il y a que les premières sociétés ont été fondées et que les hommes vivent sous des lois?

CLINIAS. Cela n'est nullement aisé.

L'ATHENIEN. L'époque en est sans doute très-reculée et va se perdre dans l'infini.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Depuis cette époque ne s'est-il pas formé un nombre prodigieux d'États, tandis que d'autres, en pareil nombre, ont été entièrement détruits? Et pendant le temps qu'ils se sont maintenus, n'ont-ils pas changé plusieurs fois de gouvernement? N'ont-ils point eu leurs périodes d'élévation et de décadence? Les mœurs n'y ont-elles point passé tour à tour de la vertu au vice et du vice à la vertu?

CLINIAS. Tout cela a dû nécessairement arriver.

L'ATHENIEN. Tâchons de découvrir, s'il est possible, la cause de toutes ces vicissitudes : peut-être nous montrera-t-elle la formation et le développement des gouvernements.

CLINIAS. Tu as raison. Explique-nous donc

la pensée là-dessus; nous ferons nos efforts pour le suivre.

L'ATHENIEN. Ajoutez-vous foi à ce que disent les anciennes traditions?

CLINIAS. Que disent-elles?

L'ATHENIEN. Que le genre humain a été détruit plusieurs fois par des déluges, des maladies et d'autres accidents semblables, qui n'épargnèrent qu'un très-petit nombre d'hommes.

CLINIAS. Il n'y a rien en cela qui ne soit fort vraisemblable.

L'ATHENIEN. Représentons-nous donc quelqu'une de ces catastrophes générales, par exemple celle qui a été causée autrefois par un déluge.

CLINIAS. Quelle idée faut-il que nous nous en fassions?

L'ATHÉNIEN. Ceux qui échappèrent alors à la désolation universelle devaient être des habitants des montagnes, sur le sommet desquelles se conservèrent ainsi quelques faibles étincelles du genre humain.

CLINIAS. La chose est évidente.

L'ATHENIEN. C'était une nécessité que ces montagnards fussent dans une ignorance entière des arts, de toutes les inventions que l'ambition et l'avarice ont imaginées dans les villes, et de tous ces expédients dont les hommes policés se sont avisés pour s'entre-nuire.

CLINIAS. Cela devait être.

L'ATHENIEN. Posons donc pour certain que toutes les villes situées en rase campagne et sur les bords de la mer furent entièrement submergées et détruites en ce temps-là.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Ne dirons-nous pas aussi que les instruments de toute espèce, que toutes les découvertes faites jusqu'alors dans les arts utiles, dans la politique et dans les autres sciences, que tout cela fut perdu sans qu'il en restât le moindre vestige?

CLINIAS. Sans doute. Et comment aurait-on inventé depuis rien de nouveau en aucun genre si les connaissances humaines eussent subsisté sur le même pied où elles sont aujourd'hui? Ceux qui survécurent au déluge ne se doutèrent pas que des milliers d'années se fussent écoulées jusqu'à eux; et il n'y a pas plus de mille ou de deux mille ans qu'ont été faites les découvertes attribuées à Dédale, à Orphée, à Palamède; l'invention de la flûte, qu'on doit à Marsyas et à Olympus; celle de la lyre, qui appartient à Amphion, et tant d'autres qui ne sont nées que d'hier, si je puis m'exprimer ainsi.

L'ATHENIEN. Sais-tu, Clinias, que tu oublies un homme qui te touche de près et qui n'est véritablement que d'hier?

CLINIAS. Parles-tu d'Epiménide?

L'ATHENIEN. Oui, de lui-même. Il a en effet, selon vous, surpassé en industrie tous les plus habiles, et, comme on dit chez vous, il a exécuté ce qu'Hésiode n'avait fait qu'entrevoir dans ses écrits.

CLINIAS. Oui, c'est ce que nous disons.

L'ATHENIEN. Telle était donc la situation des affaires humaines au sortir de cette désolation générale : partout s'offrait l'image d'une vaste et affreuse solitude; des pays immenses étaient sans habitants; tous les autres animaux ayant péri, quelques troupeaux peu nombreux de bœufs et de chèvres étaient la seule ressource qui restât aux hommes d'alors pour subsister.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Pour ce qui est de société, de gouvernement, de législation, ce qui fait le sujet de cet entretien, croyez-vous qu'ils en eussent conservé le moindre souvenir?

CLINIAS. Point du tout.

L'ATHENIEN. Ainsi c'est de cet état de choses que s'est formé tout ce que nous voyons aujourd'hui, sociétés, gouvernements, arts et lois, bien des vices et bien des vertus.

CLINIAS. Comment cela, je te prie?

L'ATHENIEN. Penses-tu que ceux d'alors, n'ayant aucune expérience d'une infinité de biens et de maux nés dans le sein de nos sociétés, fussent tout à fait bons ou tout à fait méchants?

CLINIAS. Tu as raison; nous comprenons ta pensée.

L'ATHENIEN. Ce ne fut donc qu'avec le temps, et à mesure que notre espèce se multiplia, que les choses en vinrent au point où nous les voyons.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Ce changement, selon toute apparence, ne se fit pas tout à coup, mais

peu à peu et dans un grand espace de temps.

CLINIAS. Cela n'a point dû arriver autrement.

L'ATHENIEN. En effet, la mémoire du déluge devait inspirer trop de crainte pour qu'on descendît des montagnes dans les plaines.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Le petit nombre des hommes ne rendait-il pas alors les entrevues fort agréables? D'ailleurs, comment se rapprocher, la perte des arts ayant été presque tous les moyens de se transporter les uns chez les autres, soit par terre, soit par mer? Il n'était donc guère possible aux hommes d'avoir quelque commerce entre eux, parce que le fer, l'airain et toutes les mines avaient été engloutis, et qu'on n'avait aucun moyen d'extraire les métaux. On était même très-embarrassé pour couper du bois, le peu d'outils qui pouvaient s'être conservés dans les montagnes ayant dû être usés en peu de temps, et ne pouvant être remplacés par d'autres jusqu'à ce qu'on eût de nouveau inventé la métallurgie.

CLINIAS. Cela ne pouvait être autrement.

L'ATHENIEN. Après combien de générations croyez-vous qu'on ait fait cette découverte?

CLINIAS. Ce n'a été évidemment qu'après un très-grand nombre.

L'ATHENIEN. Ainsi tous les arts qui ne peuvent se passer du fer, de l'airain et des autres métaux ont dû être ignorés durant tout cet intervalle et même plus longtemps.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Par conséquent la discorde et la guerre étaient aussi bannies de presque tous les lieux du monde.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. D'abord les hommes trouvaient dans leur petit nombre un motif de s'aimer et de se chérir. Ensuite ils ne devaient point avoir de combats pour la nourriture; tous, à l'exception peut-être de quelques-uns dans les commencements, ayant en abondance des pâturages, d'où, pour lors, ils tiraient principalement leur subsistance : ainsi ils ne manquaient ni de chair ni de laitage. De plus, la chasse leur fournissait des mets délicats et en quantité. Ils avaient aussi des vêtements soit pour le jour, soit pour la nuit; des cabanes et des vases de toute espèce, tant de ceux qui servent auprès du feu que d'autres; car il n'est pas besoin de fer pour travailler l'argile ni pour tisser, et les dieux ont voulu que ces deux arts pourvussent à nos besoins en ce genre afin que l'espèce humaine, lorsqu'elle se trouverait en de semblables extrémités, pût se conserver et s'accroître. Avec tant de secours, leur pauvreté ne pouvait pas être assez grande pour occasionner entre eux des querelles. D'un autre côté, on ne peut pas dire qu'ils fussent riches, puisqu'ils ne possédaient ni or ni argent. Or, dans toute société où l'on ne connaît ni l'opulence ni l'indigence, les mœurs doivent être très-pures, car ni le libertinage, ni l'injustice, ni la jalousie et l'envie ne sauraient s'y introduire. Ils étaient donc vertueux par cette raison, et encore à cause de leur extrême simplicité, qui les empêchait de se défier des discours qu'on leur tenait sur le vice et la vertu : au contraire, ils y ajoutaient foi et y conformaient bonnement leur conduite. Ils n'étaient point assez habiles pour soupçonner, comme on le fait aujourd'hui, que ces discours fussent des mensonges, et tenant pour vrai ce qu'on leur disait touchant les dieux et les hommes, ils en faisaient la règle de leur vie. C'est pourquoi ils étaient tout à fait tels que je viens de les représenter.

CLINIAS. Nous sommes de ton sentiment, Mégille et moi.

L'ATHENIEN. Nous pouvons donc assurer que pendant plusieurs générations, les hommes de ce temps ont dû être moins industrieux que ceux qui avaient vécu immédiatement avant le déluge et que ceux de nos jours; qu'ils ont été plus ignorants dans une infinité d'arts, en particulier dans l'art de la guerre, et dans les combats de mer et de terre tels qu'ils sont en usage maintenant; qu'ils ne connaissaient pas davantage les procès et les divisions, qui n'ont lieu que dans la société civile, et où l'on emploie, tant en paroles qu'en actions, tous les artifices imaginables pour se nuire et se faire réciproquement mille injustices : mais qu'ils étaient plus simples, plus courageux, plus tempérants et plus justes en tout. Nous en avons déjà dit la raison.

CLINIAS. Tout cela est vrai.

L'ATHENIEN. Ces détails et ceux que nous allons ajouter tendent à nous faire connaître comment les lois devinrent nécessaires aux hommes d'alors et quel fut leur législateur.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. N'est-il pas vrai que dans ces temps-là ils n'avaient aucun besoin de législateur, et que ce n'est point en de pareilles circonstances que les lois ont coutume de prendre naissance? car l'écriture était inconnue à cette époque : l'usage et ce qu'on appelle la tradition orale étaient les seules règles de conduite.

CLINIAS. Il y a toute apparence.

L'ATHENIEN. Quant au gouvernement d'alors, voici à peu près quelle en a dû être la forme.

CLINIAS. Quelle forme?

L'ATHENIEN. Il me paraît que ceux de ce temps-là ne connaissaient point d'autre gouvernement que le patriarcat, dont on voit encore quelques vestiges en plusieurs lieux chez les Grecs et les Barbares[1]. Homère dit quelque part que ce gouvernement était celui des cyclopes : « Les cyclopes, dit-il, ne tiennent point de conseil en commun; on ne rend point chez eux la justice. Ils demeurent dans des cavernes profondes sur le sommet des hautes montagnes; là chacun donne des lois à sa femme et à ses enfants, se mettant peu en peine de son voisin. »

CLINIAS. Votre pays a produit dans Homère un poëte admirable. Nous en avons parcouru quelques endroits très-beaux, mais en petit nombre; car nous ne faisons guère usage, nous autres Crétois, des poésies étrangères.

MEGILLE. Pour nous, nous lisons beaucoup Homère[2], et il nous paraît supérieur aux autres poëtes, quoiqu'en général les mœurs qu'il décrit soient plutôt ioniennes que lacédémoniennes. L'endroit que tu cites vient parfaitement à l'appui de ton discours : le poëte se sert d'une fable pour représenter l'état primitif comme un état sauvage.

L'ATHENIEN. Il est vrai qu'Homère est pour moi, et son témoignage peut nous servir à prouver qu'il y a eu autrefois des gouvernements de cette nature.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Ces gouvernements ne se forment-ils point de familles séparées d'habitation et dispersées çà et là par l'effet de quelque désolation universelle? et le plus ancien n'y a-t-il point l'autorité, par la raison qu'elle lui est transmise de père et de mère comme un héritage; en sorte que les autres, rassemblés autour de lui comme des poussins autour de leur mère, ne forment qu'un seul troupeau et vivent soumis à la puissance paternelle et à la plus juste des royautés?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Avec le temps ces familles, devenant plus nombreuses, se réunissent; la communauté s'étend; on se livre à l'agriculture, on cultive d'abord le penchant des montagnes; en guise de murailles, on plante des haies d'épines, qui servent d'enceinte, et d'abri contre les bêtes féroces; et de tout cela il se forme une habitation assez vaste et commune à tous.

CLINIAS. Il est naturel que les choses se passent ainsi.

L'ATHENIEN. Ce que j'ajoute est-il moins dans la nature?

CLINIAS. Quoi?

L'ATHENIEN. Ces grandes familles venant à se former ainsi de la réunion des familles primitives, chacune de celles-ci a dû se présenter ayant à sa tête le plus ancien en qualité de chef. En outre, ayant vécu jusque-là séparées les unes des autres, et ayant reçu de leurs pères des principes différents touchant le culte des dieux et les rapports sociaux; celles-ci montrant des mœurs plus douces, celles-là des mœurs plus rudes, selon le génie des parents qui gravaient leur caractère et leurs penchants dans le cœur de leurs enfants et des enfants de leurs enfants; chaque famille a dû apporter ses usages particuliers dans la grande communauté.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Et, par une suite nécessaire, chacune aura dû préférer ses usages à ceux des autres.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Si je ne me trompe, nous

[1] *Odyss.*, IX.

[2] Lycurgue en avait apporté les poésies à Lacédémone, à son retour d'Ionie. (*Note de Grou.*)

voilà parvenus sans y penser à l'origine de la législation.

CLINIAS. Je le crois aussi.

L'ATHENIEN. En effet, conséquemment à cette variété d'usages, il aura fallu que les diverses familles s'assemblassent en commun, et chargeassent quelques-uns de leurs membres de l'examen des divers usages particuliers. Ceux-ci, après avoir pris dans chacun de ces usages ce qu'ils jugeaient de meilleur, l'auront proposé aux chefs et aux conducteurs des familles, comme à autant de rois, et se seront acquis ainsi le titre de législateurs. Ensuite, on aura nommé des chefs; et le patriarcat aura fait place à l'aristocratie ou à la monarchie.

CLINIAS. L'ordre des choses les aura conduits là par degrés.

L'ATHENIEN. Parlons encore d'une troisième espèce de gouvernement qui embrasse toutes les autres, et tous les accidents auxquels les États sont sujets.

CLINIAS. Quelle est-elle ?

L'ATHENIEN. Celle qu'Homère [1] indique après la seconde; et voici comment il s'en explique : « Dardanus, dit-il, bâtit une ville appelée de son nom Dardanie. Les murs sacrés d'Ilion, ville formée du concours de différents peuples, n'étaient point encore élevés dans la plaine; mais on continuait d'habiter au pied du mont Ida, d'où coulent tant de sources. » Ces vers, et ceux que nous avons vus touchant les cyclopes, lui ont sans doute été inspirés par les dieux, et sont tout à fait dans la nature. Car les poëtes sont de race divine, et quand ils chantent, les Grâces et les Muses leur révèlent souvent la vérité.

CLINIAS. J'en suis persuadé.

L'ATHENIEN. Examinons plus attentivement ce récit d'Homère, revêtu d'une écorce fabuleuse: peut-être y découvrirons-nous des traces de ce que nous cherchons. Y consentez-vous ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Après donc que l'on eut quitté les hauteurs, on bâtit Ilion dans une belle et vaste plaine, sur une petite éminence arrosée par différents fleuves qui descendaient du mont Ida.

[1] *Iliade*, XX, 215.

CLINIAS. C'est ainsi qu'on le raconte.

L'ATHENIEN. Ne juges-tu pas que cela n'a dû arriver que bien des siècles après le déluge?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Il fallait que les hommes d'alors eussent absolument perdu le souvenir de ce terrible événement, pour oser ainsi placer leur ville au-dessous de plusieurs fleuves qui coulaient d'un endroit fort élevé, et pour se croire en sûreté sur une terre d'une hauteur médiocre [1].

CLINIAS. Rien ne prouve mieux combien ils étaient éloignés du temps où cet événement s'était passé.

L'ATHENIEN. Comme le genre humain se multipliait, il se forma sans doute alors beaucoup d'autres villes en plusieurs endroits.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. On peut mettre de ce nombre celles qui firent une expédition contre Ilion, et qui ne craignirent pas de la faire par mer; car déjà la mer n'épouvantait plus personne, et toutes les nations en faisaient usage.

CLINIAS. Il paraît que oui.

L'ATHENIEN. Les Achéens ne renversèrent Troie qu'après l'avoir assiégée dix ans.

MEGILLE. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Or, pendant ce long intervalle de temps que dura le siége d'Ilion, il arriva dans la patrie de la plupart des assiégeants de grands maux occasionnés par le soulèvement des jeunes gens qui étaient demeurés, et qui reçurent fort mal les vainqueurs quand ils revinrent dans leur pays et dans leurs familles; en sorte que de toutes parts on n'entendit parler que de morts, d'assassinats et d'exils. Quelque temps après, les exilés se rétablirent à main armée, et quittèrent le nom d'Achéens pour prendre le nom de Doriens, parce que celui qui se mit à la tête des bannis rassemblés était Dorien. C'est par là, du moins, que commence votre histoire fabuleuse, à vous autres Lacédémoniens.

MEGILLE. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Après une assez longue di-

[1] Que dans les premiers temps, les villes aient été bâties sur des lieux élevés, c'est ce que prouvent ces expressions si familières aux Grecs et aux Latins : « *Monter à la ville, descendre de la ville.* » (*Note de Grou.*)

gression sur la musique et sur l'usage des banquets, nous voilà retombés, par je ne sais quel heureux hasard, dans notre première conversation sur les lois, et le discours nous fournit de nouveau, pour ainsi dire, la même prise; car il nous ramène au gouvernement de Lacédémone, dont vous vantez si fort l'excellence, et à celui de Crète, qui ressemble beaucoup au précédent. Dans la longue digression que nous avons faite, nous sommes remontés jusqu'à l'origine des Etats et des sociétés : nous avons considéré trois différentes formes de gouvernements, nées, comme nous le croyons, les unes des autres, et qui se sont succédé à des distances de temps presque infinies. En voici maintenant une quatrième que nous offre une cité ou plutôt un peuple dont l'organisation primitive dure encore. Toutes les considérations auxquelles nous nous sommes livrés jusqu'ici nous aideront peut-être à connaître ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans la constitution de ce peuple; quelles en sont les lois conservatrices et les lois destructives; enfin, par quels changements et quelles substitutions on pourrait parvenir à en faire un gouvernement parfait. Voilà ce qui doit faire de nouveau la matière de notre entretien; mais peut-être n'êtes-vous pas satisfaits de ce que nous avons dit jusqu'à présent.

MEGILLE. Étranger, si quelque dieu nous garantissait que la nouvelle carrière où nous allons entrer nous fournira d'aussi beaux discours touchant les lois que ceux que nous venons d'entendre, je m'engagerais à faire avec toi une route longue, et cette journée me paraîtrait courte, quoique nous soyons dans la saison où le soleil passe des signes d'été aux signes d'hiver.

L'ATHENIEN. Ainsi vous trouvez bon que nous entamions cette nouvelle conversation.

MEGILLE. Oui sans doute.

L'ATHENIEN. Transportons-nous donc par la pensée au temps où vos ancêtres se rendirent entièrement maîtres de Lacédémone, d'Argos, de Messène, et de leur territoire. Alors, comme le porte l'histoire fabuleuse de ce temps, ils jugèrent à propos de partager leur armée en trois, et d'aller s'établir dans chacune de ces villes.

MEGILLE. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Témenos fut fait roi d'Argos; Cresphonte, de Messène; Proclès et Eurysthène, de Lacédémone.

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Et avant que de se séparer, toute l'armée fit serment de leur prêter secours contre quiconque entreprendrait de détruire leur royauté.

MEGILLE. Tu dis vrai.

L'ATHENIEN. Mais, au nom de Jupiter, lorsque la royauté ou toute autre espèce de gouvernement vient à se détruire, n'est-elle pas cause elle-même de sa destruction? Avons-nous oublié qu'il n'y a qu'un moment, le discours étant tombé sur cette question, nous avons supposé cela comme incontestable?

MEGILLE. Nous ne l'avons pas oublié.

L'ATHENIEN. Nous allons donc fortifier cette vérité par les faits qui viennent ici à l'appui de ce que nous avançons. Ainsi nos raisonnements ne porteront point sur de vaines conjectures, mais sur des événements réels et certains. Or, voici ce qui est arrivé.

Les souverains et les sujets de ces trois États soumis au gouvernement monarchique se jurèrent réciproquement, suivant les lois passées entre eux pour régler l'autorité d'une part et la dépendance de l'autre, les premiers de ne point aggraver le joug du commandement dans l'avenir, quand leur famille viendrait à s'agrandir; les seconds, de ne jamais rien entreprendre, ni de souffrir qu'on entreprît rien contre les droits de leurs souverains, tandis qu'ils seraient fidèles à leur promesse. De plus, les rois et les sujets de chacun de ces États jurèrent qu'en cas d'attaque ils prendraient les armes pour la défense des rois et des sujets des deux autres États. Cela n'est-il pas vrai, Mégille?

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Cette convention, soit que les rois en fussent les auteurs, soit qu'elle eût été réglée par d'autres, était pour ces trois États la source du plus grand avantage qui puisse jamais se rencontrer dans aucune constitution politique.

MEGILLE. De quel avantage?

L'ATHENIEN. De celui d'avoir toujours deux États protecteurs et vengeurs des lois contre le troisième, s'il s'avisait de les enfreindre.

MEGILLE. Cela est évident.

L'ATHENIEN. Néanmoins il est ordinaire que l'on recommande aux législateurs de faire des lois telles que le peuple et la nation s'y soumettent volontiers ; à peu près comme si l'on recommandait aux maîtres de gymnase et aux médecins de dresser le corps et de guérir les maladies par des voies douces et agréables.

MEGILLE. C'est précisément la même chose.

L'ATHENIEN. Tandis qu'au contraire on s'estime fort heureux, la plupart du temps, de pouvoir rendre à quelqu'un la santé et lui donner un tempérament robuste, en ne le faisant souffrir que médiocrement.

MEGILLE. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Voici encore une chose qui dut aplanir beaucoup dans ces trois États les difficultés de la législation.

MEGILLE. Quoi?

L'ATHENIEN. Les législateurs, en travaillant à établir une espèce d'égalité dans le partage des biens, n'eurent point à essuyer la plus grande des contradictions, à laquelle ils sont exposés partout ailleurs, lorsqu'ils veulent toucher aux propriétés territoriales et abolir les dettes, persuadés que c'est le seul moyen de remettre entre tous l'égalité nécessaire. Dès qu'un législateur veut faire quelque innovation de cette nature, tout le monde s'y oppose ; on lui crie de tous côtés de ne point remuer ce qui doit rester immobile, et on charge de mille imprécations quiconque ose faire mention du partage des terres et de la remise des créanciers : de façon que le plus habile politique ne sait de quel côté se tourner. Mais à l'égard des Doriens, les choses se passèrent paisiblement et sans obstacle par rapport à la division des terres, et aucun d'eux n'avait contracté de dettes anciennes et bien considérables.

MEGILLE. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Pourquoi donc et comment leur plan de gouvernement et de législation a-t-il si mal réussi?

MEGILLE. Que dis-tu là, et sur quoi fondes-tu ce reproche?

L'ATHENIEN. Sur ce que deux de ces trois États ont perdu en peu de temps leurs lois et la forme de leur constitution, qui ne s'est conservée que dans la seule Lacédémone.

MEGILLE. Il n'est pas aisé de rendre raison de cet événement.

L'ATHENIEN. C'est à nous d'en chercher la cause, puisque nous nous occupons maintenant de législation ; une pareille recherche convient à notre âge ; c'est un amusement honnête, qui, comme nous disions au commencement, adoucira beaucoup la fatigue du voyage.

MEGILLE. Tu as raison : je consens à ce que tu proposes.

L'ATHENIEN. D'ailleurs, pourrions-nous choisir pour objet de nos réflexions de plus belles lois que celles qui ont servi à policer ces trois États, et sur quelles autres elles plus fameuses et plus puissantes porterions-nous nos regards?

MEGILLE. Il serait difficile d'en nommer d'aussi illustres.

L'ATHENIEN. Il me paraît évident que les Doriens pensaient qu'avec un pareil arrangement ils seraient en état de défendre non-seulement le Péloponnèse, mais encore toute la Grèce, si quelque nation barbare osait l'insulter, comme venaient de faire les habitants d'Ilion, qui, comptant sur la puissance de l'empire d'Assyrie fondé par Ninus, avaient par leurs entreprises téméraires attiré la guerre devant Troie. Car ce qui restait de ce grand empire avait encore de quoi se faire respecter ; et les Grecs de ces temps-là le redoutaient comme ceux d'aujourd'hui redoutent le grand roi : d'autant plus qu'ils avaient sujet de s'attendre à une guerre de la part des Assyriens, après avoir saccagé pour la seconde fois Troie, qui était une ville de leur domination[1]. Les Doriens croyaient donc s'être munis suffisamment contre le danger qui les menaçait, par ce partage de leurs forces entre trois États gouvernés par des rois frères, enfants d'Hercule ; et ils estimaient leur armée bien supérieure à celle qui avait mis le siége devant Troie. En effet, ils se persuadaient avoir dans la personne des Héraclides de meilleurs chefs que dans celle des Pélopides ; de plus, ils regardaient l'armée qui avait porté la guerre à Troie comme fort inférieure en bravoure à la leur, puisque cette armée, composée d'Achéens, avait été battue par ces Doriens. N'est-ce pas

[1] Troie avait été prise la première fois par Hercule.

dans ces vues et de cette manière qu'ils firent l'arrangement dont je parle?

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Il y a aussi apparence qu'ils jugèrent que ce nouvel établissement serait stable, et subsisterait pendant un long temps, se fondant sur ce qu'ils avaient partagé les mêmes travaux et les mêmes dangers, sur ce que leurs rois étaient du même sang et frères, et encore sur ce que beaucoup d'oracles leur étaient favorables, surtout celui d'Apollon Delphien.

MEGILLE. Tout à fait.

L'ATHENIEN. Cependant cette puissance, qui semblait si fermement assise, est tombée bien vite, à ce qu'il paraît; et, comme nous disions, de toute cette puissance il n'en est resté qu'une petite partie, celle de Sparte, qui depuis ce temps jusqu'à nos jours n'a point cessé de faire la guerre aux deux autres; au lieu que, si la ligue alors formée eût subsisté, les trois États qu'elle unissait eussent été invincibles à la guerre.

MEGILLE. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Comment fut-elle donc dissoute, et par quelle fatalité un système qui promettait tant fut-il renversé? La chose ne mérite-t-elle pas que nous l'examinions?

MEGILLE. Sans doute; et si on négligeait d'approfondir cet événement, en vain chercherait-on ailleurs à s'instruire dans la science des lois et dans l'art de gouverner, et à connaître ce qui conserve les États dans leur splendeur, ou précipite leur ruine.

L'ATHENIEN. C'est donc un bonheur pour nous qu'une question si importante se soit offerte à nos réflexions.

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Ne nous arrive-t-il point par hasard en ce moment ce qui arrive à la plupart des hommes sans qu'ils s'en aperçoivent, de nous imaginer que tels projets sont bien concertés, et qu'ils eussent produit d'admirables effets, si on avait su les exécuter comme il faut; tandis que peut être nous n'envisageons point la chose par son vrai côté, ni conformément à sa nature : erreur où tombent en mille rencontres ceux qui raisonnent comme nous faisons ici?

MEGILLE. Que veux-tu dire, et à quel propos cette réflexion te vient-elle à l'esprit?

L'ATHENIEN. En vérité, je ne puis m'empêcher de rire de moi-même, de ce que, jetant les yeux sur l'armée dorienne, il m'a paru qu'elle était fort belle, et que la Grèce en aurait tiré de merveilleux secours, si on avait su alors en faire un bon usage.

MEGILLE. Tout ce que tu as dit à ce sujet n'était-il pas vrai et plein de bon sens; et n'avons-nous pas eu raison d'y applaudir?

L'ATHENIEN. Je le veux croire. Il me vient pourtant à la pensée qu'il est ordinaire à l'homme, lorsqu'il voit quelque chose de grand, de fort, de puissant, de s'imaginer aussitôt que si celui qui en est le maître savait s'en servir comme il faut, il ferait une infinité de choses admirables, et parviendrait au comble du bonheur.

MEGILLE. A-t-on tort de s'imaginer cela? explique-toi.

L'ATHENIEN. Examine d'abord en quoi cette idée avantageuse qu'on se forme d'une chose peut être raisonnable : et d'abord, pour nous renfermer dans le sujet que nous traitons, vois comment il est vrai de dire que, si les chefs de cette armée en avaient su faire l'usage convenable, tout aurait réussi au gré de leurs souhaits. Ce ne pouvait être sans doute qu'en donnant à leur armée un établissement solide, et en la maintenant toujours sur le même pied, de manière à assurer leur indépendance, à être en état de subjuguer tel peuple qu'ils auraient voulu, et de faire la loi aux Grecs et aux Barbares, eux et leurs descendants. N'était-ce pas là le fond de leurs désirs?

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Lorsqu'en voyant les biens d'un homme, le rang illustre que lui donne sa naissance, et les autres avantages de cette nature, on dit que cet homme serait heureux s'il savait en bien user, veut-on dire autre chose, sinon que cela le met à portée de remplir tous ses désirs, ou du moins la plupart, et les plus importants?

MEGILLE. Il me paraît qu'on ne veut pas dire autre chose.

L'ATHENIEN. Mais un désir commun à tous les hommes, n'est-ce pas celui-là même dont nous parlons, et que le discours présent nous force à reconnaître?

MEGILLE. Quel désir?

L'ATHENIEN. Celui qui a pour objet que toutes choses arrivent au gré de notre âme, et sinon toutes, du moins celles qui sont compatibles avec la condition humaine?

MEGILLE. J'en conviens.

L'ATHENIEN. Et puisque c'est là ce que nous voulons tous, grands et petits, jeunes et vieux, c'est aussi nécessairement ce que nous demandons sans cesse aux dieux.

MEGILLE. D'accord.

L'ATHENIEN. Nous souhaitons aussi aux personnes qui nous sont chères ce qu'elles se souhaitent à elles-mêmes.

MEGILLE. Sans doute.

L'ATHENIEN. Un jeune enfant n'est-il pas cher à son père?

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Cependant n'est-il pas mille occasions où un père conjurerait les dieux de ne point accorder à son fils ce qu'il leur demande?

MEGILLE. Tu veux dire apparemment lorsque ce fils n'a point encore l'usage de la raison?

L'ATHENIEN. Bien plus : lorsqu'un père vieux ou peu sensé, et n'ayant aucune idée du juste et du beau, forme des vœux ardents dans une disposition d'esprit semblable à celle où se trouvait Thésée à l'égard de l'infortuné Hippolyte, croyez-vous que son fils, s'il en avait connaissance, joignît ses vœux aux siens?

MEGILLE. Je t'entends : tu veux dire qu'il ne faut ni demander aux dieux, ni désirer avec empressement que les événements suivent notre volonté; mais plutôt que notre volonté elle-même suive notre raison; et que la sagesse est la seule chose que les États et les particuliers doivent demander aux dieux et chercher à acquérir.

L'ATHENIEN. Oui.

Je vous l'ai déjà dit, et je vous prie de vous le rappeler, la sagesse est l'unique objet vers lequel tout bon législateur doit diriger ses lois. Votre prétention était qu'il ne devait point se proposer d'autre but que la guerre : je disais de mon côté que c'était le borner à une seule vertu, tandis qu'il y en a quatre; qu'au contraire il devait les avoir toutes en vue, et principalement la première, qui par son excellence est à la tête de toutes les autres; savoir, la sagesse, la raison, le jugement, avec des goûts et des désirs qui s'y rapportent. Ainsi ce discours retombe dans le précédent; et ce que je disais tout à l'heure, qu'il est dangereux de faire des souhaits que la raison ne guide point, et qu'en ce cas il est avantageux que le contraire de ce qu'on souhaite arrive; je le répète encore, soit sérieusement, soit en badinant, comme il vous plaira : cependant vous me ferez plaisir de croire que je parle sérieusement.

J'espère en effet maintenant qu'en suivant les principes que nous venons d'établir, vous trouverez que ce qui perdit les rois dont nous parlons, et fit avorter leur projet, ne fut ni le manque de courage, ni le défaut d'expérience dans la guerre, tant de leur part que de celle de leurs sujets; mais beaucoup d'autres vices, et surtout l'ignorance des affaires humaines les plus importantes. Je vais essayer, si vous le souhaitez, de vous montrer comme à mes amis, dans la suite de cette conversation, que telle fut en effet la source de leurs malheurs; et qu'en quelque temps que ce soit, présent ou à venir, partout où les mêmes vices régneront, les choses ne sauraient prendre un autre tour.

CLINIAS. Étranger, les louanges que nous te donnerions de vive voix t'offenseraient peut-être : mais nous te marquerons, par notre attention à t'écouter, le plaisir que nous prenons à tes discours. C'est la manière dont les honnêtes gens témoignent leur approbation ou leur blâme.

L'ATHENIEN. C'est fort bien dit, mon cher Clinias; faisons donc ce que tu dis.

CLINIAS. Je le ferai, s'il plaît à Dieu. Et toi, parle, étranger.

L'ATHENIEN. Je dis donc, pour reprendre le fil de ce discours, que l'ignorance la plus grande ruina totalement cette formidable puissance, et qu'elle est de nature à produire encore partout les mêmes effets : de sorte que, les choses étant ainsi, le principal soin du législateur doit être de faire régner la sagesse dans l'État qu'il police, et d'en bannir l'ignorance.

CLINIAS. Cela est évident.

L'ATHENIEN. Mais quelle est la plus grande ignorance? La voici, à mon avis; voyez si c'est aussi le vôtre.

CLINIAS. Dis.

L'ATHENIEN. C'est lorsque tout en jugeant qu'une chose est belle ou bonne, au lieu de l'aimer, on l'a en aversion, et encore lorsqu'on aime et embrasse ce qu'on reconnaît mauvais ou injuste. C'est cette opposition qui se trouve entre nos sentiments d'amour ou d'aversion et le jugement de notre raison, que j'appelle une ignorance extrême. Elle est aussi la plus grande, parce que si on envisage notre âme comme un petit État, elle en affecte la partie multiple, celle où résident nos plaisirs et nos peines, et qu'on peut comparer à la multitude et au peuple. J'appelle donc ignorance cette disposition de l'âme qui fait qu'elle se révolte contre la science, le jugement, la raison, ses maîtres légitimes; elle règne dans un État lorsque le peuple se soulève contre les magistrats et les lois; elle règne dans un particulier lorsque les bons principes qui sont dans son âme n'ont aucun crédit sur lui et qu'il fait tout le contraire de ce qu'ils lui prescrivent. Et je regarde cette espèce d'ignorance, soit dans le corps de l'État, soit dans chaque citoyen, comme la plus funeste, et non pas celle des artisans en ce qui concerne leur métier. Vous comprenez ma pensée, étrangers?

CLINIAS. Oui, et nous la croyons vraie.

L'ATHENIEN. Ainsi posons pour certain et incontestable qu'il ne faut donner aucune part dans le gouvernement aux citoyens atteints de cette ignorance, et que quand même ils seraient les plus subtils raisonneurs et très-exercés dans tout ce qui est propre à donner de l'éclat à l'esprit et plus de rapidité à ses opérations, ils n'en méritent pas moins le reproche d'ignorance; qu'au contraire on doit donner le nom de savants et admettre aux premières charges ceux qui sont dans une disposition opposée, quand bien même, selon le proverbe, ils ne sauraient ni lire ni nager. En effet, mes chers amis, comment la sagesse pourrait-elle trouver la moindre place dans une âme qui n'est point d'accord avec elle-même? Cela est impossible, puisque la plus parfaite sagesse n'est autre chose que le plus beau et le plus parfait des accords, et qu'on ne la possède qu'autant que l'on vit selon la droite raison : quant à celui qui en est dépourvu, il n'est propre qu'à ruiner ses affaires domestiques; et, loin d'être le sauveur de l'État, il le perdra infailliblement par son incapacité, dont il donnera des preuves en toutes rencontres. Tel est, comme je disais tout à l'heure, le principe dont il ne faut point se départir.

CLINIAS. Nous en convenons.

L'ATHENIEN. Dans tout corps politique, n'est-il pas nécessaire que les uns gouvernent et que les autres soient gouvernés?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Fort bien. Mais dans les États grands ou petits, et pareillement dans les familles, quels sont les titres en vertu desquels les uns commandent, les autres obéissent, et combien y en a-t-il? Le premier de ces titres, n'est-ce pas la qualité de père et de mère, et n'est-il pas reçu chez toutes les nations que les parents ont un empire naturel sur leurs enfants?

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHENIEN. Le second titre est la noblesse, qui assujettit les conditions inférieures aux supérieures. Le troisième est l'âge, en vertu duquel les plus vieux doivent avoir en partage le commandement et les plus jeunes l'obéissance.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Le quatrième, n'est-ce pas celui qui assure aux maîtres des droits sur leurs esclaves?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Le cinquième est, je pense, celui qui veut que le plus fort commande au plus faible.

CLINIAS. C'est là un empire auquel on est bien forcé de se soumettre.

L'ATHENIEN. C'est aussi le plus commun chez tous les êtres, et, comme dit Pindare le Thébain, *il a son droit dans la nature.* Mais de tous les titres, le plus juste est le sixième, qui ordonne à l'ignorant d'obéir, et au sage de gouverner et de commander. Cet empire, très-sage Pindare, éloigné de toute violence, et qui n'emploie d'autre force que celle de la loi, me paraît très-conforme à la nature, bien loin d'y être contraire.

CLINIAS. Tu as parfaitement raison.

L'ATHENIEN. Mettons le sort pour le septième, titre fondé sur le bonheur et sur une certaine prédilection des dieux, et disons qu'il est très-juste que l'autorité suive le choix du

sort et que celui que le sort a rejeté obéisse.

CLINIAS. Rien de plus vrai.

L'ATHENIEN. Eh bien! législateur, pourrions-nous dire en badinant à quelqu'un de ceux qui se chargent facilement de cette tâche importante, tu vois combien sont opposés entre eux les titres sur lesquels repose le droit de commander. Nous venons de découvrir là une source de séditions à laquelle il faut que tu trouves un remède. Considère donc d'abord avec nous quelles fautes les rois d'Argos et de Messène firent contre les principes que nous venons d'établir, et comment ces fautes entraînèrent leur ruine et celle des affaires de la Grèce, alors très-florissante. Ne se perdirent-ils point, pour n'avoir pas connu la vérité de ce beau mot d'Hésiode : « *Souvent la moitié est plus que le tout?* » Hésiode pensait sans doute que lorsqu'il y a du danger à prendre le tout et que la moitié suffit, ce qui suffit est plus que ce qui excède, puisqu'il vaut mieux.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Qu'en pensez-vous? Est-ce dans les rois plutôt que dans les sujets que se trouve cet amour de l'excès qui les perd?

CLINIAS. Cette maladie vraisemblablement est plus ordinaire aux rois, en qui la mollesse engendre le faste et l'orgueil.

L'ATHENIEN. Il est donc évident que ces rois se portèrent les premiers à violer les conventions, en voulant avoir plus que les lois ne leur donnaient et en ne s'accordant plus avec eux-mêmes sur ce qu'ils avaient accepté et juré. Cette contradiction avec eux-mêmes, qu'ils prirent pour sagesse, quoique ce fût, comme nous l'avons dit, la plus grande ignorance, les fit donner dans des écarts et des excès déplorables, qui les perdirent.

CLINIAS. La chose a dû être ainsi.

L'ATHENIEN. Soit. Quelles précautions le législateur devait-il apporter alors pour prévenir ce malheur? N'est-il pas vrai qu'à présent rien n'est plus aisé que de reconnaître et de dire ce qu'il y avait à faire? Mais celui qui l'eût prévu dans le temps aurait été bien plus habile que nous.

MEGILLE. Que fallait-il donc faire?

L'ATHENIEN. On n'a qu'à jeter les yeux sur ce qui s'est passé chez vous, Mégille, et il ne sera pas difficile de l'apprendre et de le dire.

MEGILLE. Explique-toi plus clairement.

L'ATHENIEN. Je ne puis rien dire de plus clair que ceci.

MEGILLE. Quoi?

L'ATHENIEN. Si au lieu de donner à une chose ce qui lui suffit, on va beaucoup au delà; par exemple si on donne à un vaisseau de trop grandes voiles, au corps trop de nourriture, à l'âme trop d'autorité, qu'arrivera-t-il? Le vaisseau sera submergé, le corps tombera malade par un excès d'embonpoint, l'âme s'abandonnera à l'injustice, fille de la licence. Que veux-je dire par là? N'est-ce point ceci? Qu'il n'est pas un homme sur la terre, s'il est jeune et n'a de compte à rendre à personne, qui puisse soutenir le poids du souverain pouvoir de manière que la plus grande maladie, l'ignorance, ne s'empare pas de son âme et ne le rende un objet d'aversion pour ses plus fidèles amis; ce qui le conduira bientôt vers sa perte et fera disparaître toute sa puissance. Il n'appartient qu'aux plus grands législateurs, instruits du milieu qu'il faut garder en tout, de prévenir cet inconvénient. Quant à la manière dont les choses se passèrent alors, il est très-aisé aujourd'hui de former là-dessus des conjectures, et voici ce qu'on en peut dire.

MEGILLE. Quoi?

L'ATHENIEN. Un dieu, je pense, par une providence particulière sur vous, prévoyant ce qui devait arriver, a restreint chez vous l'autorité royale en la partageant entre deux branches sorties de la même tige. Ensuite un homme dans lequel était une vertu divine[1], voyant qu'il y avait encore dans votre gouvernement je ne sais quelle inflammation, tempéra l'autorité trop absolue que la naissance donne aux rois, en la communiquant en partie à vingt-huit vieillards d'une sagesse consommée, dont le pouvoir dans les matières les plus importantes contrebalançait celui des rois. Enfin un troisième sauveur de l'État[2], jugeant qu'il restait encore dans le génie du gouvernement je ne sais quoi de fougueux et de bouillant, lui donna un frein dans l'établissement des éphores qu'il revêtit d'une autorité presque égale à celle des rois. De cette sorte la royauté, réduite à de justes bornes et tempérée d'une

[1] Lycurgue.

[2] Le roi Théopompe, selon toutes les probabilités.

manière convenable, se conserva et sauva l'État avec elle; au lieu qu'avec les lois de Téménos, de Cresphonte et des autres législateurs de ce temps, quels qu'ils fussent, on n'aurait pas même sauvé la part d'Aristodème [1]. Ils n'étaient point assez habiles en législation, car s'ils l'avaient été, jamais ils ne se seraient persuadé que la religion du serment fût suffisante pour retenir dans les termes du devoir un jeune prince revêtu d'un pouvoir qu'il pouvait porter jusqu'à la tyrannie. A présent qu'un dieu a fait voir comment il fallait alors et comment il faut encore aujourd'hui régler l'autorité, ce n'est plus, comme je disais tout à l'heure, une chose difficile pour nous de juger de ce qu'on doit faire, puisque nous en avons devant les yeux le modèle dans ce qui s'est fait. Mais s'il se fût trouvé dans ce temps-là un homme capable de prévoir les événements, d'apporter des tempéraments à la puissance, et de ces trois monarchies n'en faire qu'une seule, il eût réalisé tous les beaux projets, toutes les espérances qu'on avait conçues; jamais l'armée des Perses ni d'aucune autre nation ne serait venue fondre sur la Grèce, ni ne nous eût méprisés comme des gens dont elle n'avait rien à craindre.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Aussi les Grecs se firent-ils peu d'honneur dans la manière dont ils repoussèrent les Perses. Quand je parle de la sorte, je ne prétends pas leur ôter la gloire d'avoir remporté sur eux d'éclatantes victoires par mer et par terre; mais voici ce que je trouve de honteux dans la conduite qu'ils tinrent alors. D'abord de ces trois cités, Argos, Messène et Lacédémone, cette dernière fut la seule qui vint au secours de la Grèce; pour les deux autres, elles étaient tellement dégénérées, que Messène mit obstacle au secours qu'on attendait de Lacédémone en lui faisant dans ce temps-là même la guerre à toute outrance, et qu'Argos, qui tenait le premier rang lors du partage entre les trois cités, ayant été sollicitée de se joindre aux autres contre les Barbares, ne se rendit à aucune invitation et n'envoya point de secours. On pourrait rapporter encore d'autres traits arrivés à l'occasion de cette guerre, qui ne sont nullement honorables pour la Grèce, et, loin qu'on puisse dire qu'elle se soit bien défendue en cette rencontre, il est presque certain que si les Athéniens et les Lacédémoniens ne s'étaient point unis pour la garantir de l'esclavage qui la menaçait, tous les peuples qui la composent seraient aujourd'hui confondus entre eux et avec les Barbares, comme le sont encore ceux des Grecs que les Perses ont subjugués, et que leur dispersion et leur mélange empêchent de reconnaître.

Voilà, Mégille et Clinias, ce qui me paraît répréhensible dans les anciens législateurs et hommes d'État, et dans ceux de nos jours. Je suis entré dans ce détail afin que la connaissance de leurs fautes nous fît découvrir quelle autre route il fallait suivre : par exemple, nous venons de dire qu'on ne doit jamais établir d'autorité trop puissante, et qui ne soit point tempérée; et ce qui nous fait penser de la sorte, c'est qu'il importe à un État d'être libre, sage, uni, et que ces grands objets ne doivent jamais sortir de l'esprit du législateur. Au reste, ne soyons pas surpris si déjà plusieurs fois nous avons dit que le législateur devait avoir en vue dans ses lois tel ou tel objet, quoique ces objets ne nous paraissent pas toujours se rapporter à la même chose. Faisons plutôt réflexion que, quand nous disons qu'il doit porter ses regards tantôt vers la tempérance, tantôt vers la prudence, tantôt vers la concorde, ce ne sont pas des buts différents, mais un même et unique but. Ainsi, lorsque nous userons de plusieurs autres expressions semblables, que cela ne vous trouble point.

CLINIAS. Nous serons sur nos gardes en comparant ces expressions avec le reste du discours. Explique-nous à présent quelle était ta pensée lorsque tu as dit que le législateur devait viser à maintenir dans l'État la concorde, la sagesse et la liberté.

L'ATHENIEN. Écoute-moi donc. On peut dire avec raison qu'il y a en quelque sorte deux espèces de constitutions politiques, d'où naissent toutes les autres; l'une est la monarchie et l'autre la démocratie. Chez les Perses, la monarchie, et chez nous autres Athéniens la démocratie, sont portées au plus haut de-

[1] Un des trois frères qui vainquirent les Achéens. Ce fut à lui que Lacédémone échut en partage.

gré ; et presque toutes les autres constitutions sont, comme je disais, composées et mélangées de ces deux-là. Or, il est absolument nécessaire qu'un gouvernement tienne de l'une et de l'autre, si l'on veut que la liberté, la sagesse et la concorde y règnent ; et c'est là que j'en voulais venir lorsque je disais qu'un État où ces trois choses ne se rencontrent point ne saurait être bien policé.

CLINIAS. Cela est impossible en effet.

L'ATHENIEN. Les Perses et les Athéniens se sont écartés du milieu qui leur eût procuré ces avantages, en portant à l'excès, les uns les droits de la monarchie, les autres l'amour de la liberté ; ce milieu a été bien mieux gardé en Crète et à Lacédémone. Les Athéniens eux-mêmes et les Perses en étaient beaucoup moins éloignés autrefois qu'ils ne le sont aujourd'hui. Voulez-vous que nous remontions à la cause de ces changements ?

CLINIAS. Il le faut bien, si nous voulons venir à bout de ce que nous nous sommes proposé.

L'ATHENIEN. Entrons donc en matière. Lorsque les Perses commencèrent, sous Cyrus, à marcher par une voie également éloignée de la servitude et de l'indépendance, il leur en revint le double avantage de s'affranchir du joug qu'ils avaient porté jusque-là, et de se rendre ensuite maîtres de plusieurs nations. Les chefs, en appelant les sujets au partage de la liberté, et en les mettant, pour ainsi dire, de niveau avec eux, se concilièrent par cette conduite l'esprit des soldats, qui bravèrent pour eux tous les dangers. Comme le mérite ne faisait nul ombrage au roi, qu'il donnait à chacun le droit de dire son avis, et qu'il comblait d'honneurs ceux qui en ouvraient de bons ; tout ce qu'il y avait d'hommes sages et de bonnes têtes parmi les Perses ne faisaient nulle difficulté de communiquer leurs vues et leurs lumières : de sorte qu'à la faveur de cette liberté, de cette concorde et de cette communication de pensées, tout réussit au gré de leurs désirs.

CLINIAS. Il est vraisemblable que les choses se sont passées comme tu les racontes.

L'ATHENIEN. Comment leurs affaires se ruinèrent-elles depuis sous Cambyse, et pensèrent-elles se rétablir ensuite sous Darius ? Voulez-vous que je vous expose là-dessus mes soupçons et mes conjectures ?

CLINIAS. Oui : nous en tirerons de nouveaux éclaircissements sur le point que nous traitons.

L'ATHENIEN. Je conjecture que Cyrus, qui d'ailleurs était un grand général et un ami de sa patrie, n'avait point reçu les principes de la vraie éducation, et qu'il ne s'appliqua jamais à l'administration de ses affaires domestiques.

CLINIAS. Comment entends-tu ceci ?

L'ATHENIEN. Il me semble qu'ayant été occupé toute sa vie à faire la guerre, il laissa aux femmes le soin d'élever ses enfants, et que celles-ci, les considérant comme des êtres parfaits et accomplis dès le berceau et n'ayant besoin d'aucune culture, ne souffrirent pas qu'on osât les contredire en rien, obligeant tous ceux qui les approchaient d'approuver toutes leurs paroles et leurs actions : telle est l'éducation qu'elles leur donnèrent.

CLINIAS. Voilà une belle manière d'élever des enfants !

L'ATHENIEN. On ne devait pas s'attendre que des femmes, que des princesses parvenues depuis peu à une si haute fortune, les élevassent autrement en l'absence des hommes, occupés ailleurs par la guerre et les périls.

CLINIAS. Cela est, en effet, fort naturel.

L'ATHENIEN. Ainsi, tandis que Cyrus leur père acquérait pour eux des troupeaux immenses d'animaux et même d'hommes, et mille autres choses, il ne savait pas que ceux auxquels il devait en laisser la conduite n'étaient point élevés suivant la façon de vivre des Perses, peuple pasteur, sorti d'un pays sauvage ; et, au lieu de cette éducation dure, propre à en faire des pasteurs robustes, en état de coucher en plein air, de soutenir des veilles et de faire des expéditions militaires, il souffrit que des femmes et des eunuques les élevassent à la manière des Mèdes, au sein des plaisirs qu'on prend pour le bonheur. Aussi cette éducation eut-elle les suites qu'il était naturel d'en attendre. A peine les enfants de Cyrus furent-ils montés sur le trône après sa mort, avec les défauts que la mollesse et la licence avaient fait naître en eux, qu'un des deux frères

lun l'autre, jaloux d'avoir en lui un égal[1]. Ensuite Cambyse, devenu furieux par l'excès du vin et l'ignorance des affaires, fut dépouillé de ses États par les Mèdes et par l'eunuque, ainsi qu'on l'appelait, auquel il était devenu un objet de mépris par ses extravagances.

CLINIAS. C'est du moins ce qu'on raconte, et il y a toute apparence que ces faits sont véritables.

L'ATHENIEN. On raconte aussi qu'après cela l'empire revint aux Perses par la conspiration de Darius et des sept satrapes[2].

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Considérons les suites de cette nouvelle révolution, en y appliquant nos principes. Darius n'était point fils de roi; il n'avait point reçu une éducation molle et efféminée. Il ne fut pas plutôt maître de l'empire, du consentement des six autres, qu'il le divisa en sept portions, partage dont il reste encore aujourd'hui de faibles traces. Il fit ensuite des lois auxquelles il s'assujettit dans l'administration, introduisant ainsi une espèce d'égalité. Il fixa, par une loi, la distribution que Cyrus avait promise aux Perses. Il établit entre eux l'union et la facilité du commerce, et s'attacha les cœurs des Perses par ses présents et ses bienfaits. Aussi le secondèrent-ils de bonne grâce dans toutes les guerres qu'il entreprit, et se rendit-il maître d'autant d'États que Cyrus en avait laissé à sa mort.

Après Darius vint Xerxès, élevé comme Cambyse dans la pompe et le faste de la royauté. O Darius! on peut te reprocher, avec beaucoup de justice, de n'avoir pas connu la faute que fit Cyrus, et d'avoir donné à ton fils la même éducation que Cyrus avait laissé donner au sien. C'est pourquoi Xerxès, pour avoir été élevé comme Cambyse, a eu un tort à peu près égal. Depuis ce temps, la Perse n'a eu presque aucun roi vraiment grand, si ce n'est de nom. Je prétends, au reste, que ceci n'est point un effet du hasard, mais de la vie molle et voluptueuse que mènent d'ordinaire les enfants des rois et des riches. Jamais ni enfant, ni homme fait, ni vieillard sorti d'une pareille école, n'a été vertueux. C'est à quoi le législateur et nous-mêmes, dans le moment présent, devons faire attention.

Quant à vous autres Lacédémoniens, on doit rendre cette justice à votre cité, qu'il n'y a point chez elle d'autres distinctions entre le riche et le pauvre, le roi et le particulier, pour les emplois et l'éducation, que celles qui ont été établies dès le commencement par votre divin législateur, au nom d'Apollon. En effet, il ne faut pas qu'il y ait dans un État d'honneurs affectés aux richesses, non plus qu'à la beauté, à la force, à l'agilité, si la vertu ne relève ces qualités, ni même à la vertu sans la tempérance.

MEGILLE. Que dis-tu là, étranger?

L'ATHENIEN. Le courage n'est-il pas une des parties de la vertu?

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Or, je t'en fais juge toi-même. Voudrais-tu loger, ou avoir pour voisin un homme plein de courage, mais intempérant et peu maître de ses passions?

MEGILLE. A Dieu ne plaise!

L'ATHENIEN. L'aimerais-tu mieux intelligent et habile dans quelque art, mais injuste?

MEGILLE. Pas davantage.

L'ATHENIEN. Et pour la justice, elle ne peut se trouver là où n'est point la tempérance.

MEGILLE. Non.

L'ATHENIEN. Et le sage, tel du moins que nous l'avons défini, cet homme en qui les sentiments d'amour et d'aversion sont toujours d'accord avec la droite raison et soumis à ses maximes, peut-il en avoir sans tempérance?

MEGILLE. Nullement.

L'ATHENIEN. Il est encore bon que nous examinions une chose, pour juger sûrement si ce qu'on estime d'ordinaire dans la société civile est estimable ou non.

MEGILLE. Quelle chose?

L'ATHENIEN. La tempérance, lorsqu'elle se trouve toute seule dans une âme, et qu'elle est dénuée de toute autre vertu, est-elle ou non digne d'estime?

MEGILLE. Je ne sais que te dire.

L'ATHENIEN. Tu as répondu comme il faut: si tu avais dit oui ou non, je crois que tu aurais mal répondu.

MEGILLE. J'ai donc bien fait?

L'ATHENIEN. Oui. Cet accessoire, qui donne

[1] Voyez Hérodote, *Thalie*.
[2] Hérodote, *ibid.*

ou enlève leur prix aux autres qualités, considéré seul, ne mérite pas qu'on en parle : tout ce qu'on peut faire est de n'en dire ni bien ni mal.

MEGILLE. C'est la tempérance sans doute que tu désignes par ce nom d'accessoire ?

L'ATHENIEN. Elle-même ; et, entre les autres bonnes qualités, celles qui, jointes à cet accessoire, nous procurent les plus grands avantages, sont aussi les plus dignes de notre estime ; celles qui nous en procurent de moindres méritent une moindre estime ; et ainsi de suite, en proportionnant toujours le degré d'estime au degré d'utilité.

MEGILLE. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Mais, n'est-ce point encore au législateur qu'il appartient de marquer à chaque chose son véritable rang ?

MEGILLE. Sans doute.

L'ATHENIEN. Veux-tu que nous lui laissions le soin de régler tout en ce genre jusqu'au moindre détail ; et que, pour ce qui nous regarde, puisque nous avons envie de nous instruire dans la science des lois, nous essayions de marquer par une division générale les choses qui doivent tenir le premier, le second et le troisième rang ?

MEGILLE. J'y consens.

L'ATHENIEN. Je dis donc que si l'on travaille à rendre un État durable et parfait, autant qu'il est permis à l'humanité, il est indispensable d'y faire une juste distribution de l'estime et du mépris. Or, cette distribution sera juste, si on met à la première place, et à la plus honorable, les bonnes qualités de l'âme, lorsqu'elles sont accompagnées de la tempérance ; à la seconde, les avantages du corps ; à la troisième, la fortune et les richesses. Tout législateur, tout État qui renversera cet ordre, en mettant au premier rang de l'estime les richesses, ou quelque autre bien d'une classe inférieure, péchera contre les règles de la justice et de la saine politique. Affirmerons-nous cela, ou non ?

MEGILLE. Nous l'affirmerons sans balancer.

L'ATHENIEN. L'examen du gouvernement des Perses nous a obligés de nous étendre un peu sur ce point. Je trouve encore qu'avec le temps, leur puissance a toujours été s'affaiblissant : ce qui vient, selon moi, de ce que les rois ayant donné des bornes trop étroites à la liberté de leurs sujets, et ayant porté leur autorité jusqu'à la tyrannie, ont ruiné par là l'union et la communauté d'intérêts qui doit régner entre tous les membres de l'État. Cette union une fois détruite, les princes, dans leur conseil, ne dirigent plus leurs délibérations vers le bien de leurs sujets et l'intérêt public ; ils ne pensent qu'à agrandir leur domination, et il ne leur coûte rien de renverser des villes, et de porter le fer et le feu chez des nations amies, lorsqu'ils croient qu'il leur en reviendra le moindre avantage. Comme ils sont cruels et impitoyables dans leurs haines, on les hait de même : et quand ils ont besoin que les peuples s'arment et combattent pour leur défense, ils ne trouvent en eux ni concert, ni ardeur à affronter les périls. Quoiqu'ils mettent sur pied des millions de soldats, ces armées innombrables ne leur sont d'aucun secours pour la guerre. Réduits à prendre des étrangers à leur solde, comme s'ils manquaient d'hommes, ils mettent dans ces mercenaires tout l'espoir de leur salut. Outre cela, ils sont contraints d'en venir à un tel point d'extravagance, qu'ils proclament, par leur conduite, que ce qui passe pour précieux et estimable chez les hommes n'est rien au prix de l'or et de l'argent.

MEGILLE. Tout cela est vrai.

L'ATHENIEN. Nous avons suffisamment montré que le désordre des affaires des Perses vient de ce que l'esclavage dans les peuples, et le despotisme dans le souverain, y sont portés à l'excès. Nous n'en dirons pas davantage.

MEGILLE. A la bonne heure.

L'ATHENIEN. Je passe à la république d'Athènes, et là, en revanche, j'ai à prouver que la démocratie absolue, et indépendante de tout autre pouvoir, est infiniment moins avantageuse que la démocratie tempérée. En effet, au temps où les Perses menacèrent les Grecs, dans le dessein peut-être d'attaquer après eux les autres nations de l'Europe, les Athéniens suivaient l'ancienne forme de gouvernement, où les charges se donnaient suivant quatre différentes estimations du cens. Une certaine pudeur régnait dans tous les esprits, qui nous faisait souhaiter de vivre sous le joug de nos

lois. Outre cela, l'appareil formidable de l'armée des Perses, qui nous menaçaient d'une invasion par terre et par mer, ayant jeté l'épouvante dans tous les cœurs, augmenta la soumission aux lois et aux magistrats. Toutes ces raisons unirent étroitement les citoyens entre eux. En effet, environ dix ans avant le combat naval de Salamine, Datis était venu en Grèce avec des troupes nombreuses, envoyé par Darius, qui lui avait donné un ordre exprès de prendre tous les Athéniens et les Érétriens, et de les lui amener captifs; ajoutant qu'il répondrait sur sa tête de l'exécution. Datis, ayant à sa suite tant de milliers d'hommes, ne tarda pas à se rendre maître de tous les Érétriens ; et il eut soin de faire répandre parmi nous l'effrayante nouvelle qu'aucun Érétrien ne lui avait échappé, que ses soldats, s'étant donné la main l'un à l'autre, avaient enveloppé tous les habitants comme dans un filet. Cette nouvelle, vraie ou fausse, quel qu'en fût l'auteur, glaça d'effroi tous les Grecs, et les Athéniens en particulier. Ils envoyèrent de toutes parts demander du secours, que tous leur refusèrent, excepté les Lacédémoniens ; encore ceux-ci, occupés d'une guerre qu'ils avaient à soutenir alors contre les Messéniens, et arrêtés par d'autres obstacles qu'ils alléguèrent, et sur lesquels nous ne savons rien de certain, arrivèrent-ils le lendemain de la bataille de Marathon. On apprit ensuite que le roi de Perse faisait de grands préparatifs, et qu'il était plus animé que jamais contre les Grecs. Mais, à quelque temps de là, arriva la nouvelle de la mort de Darius, qui laissait l'empire à son fils, jeune, ardent, et déterminé à poursuivre les desseins de son père. Les Athéniens, persuadés que tout cet appareil les regardait particulièrement, à cause de ce qui s'était passé à Marathon, en apprenant après cela que ce prince avait fait percer le mont Athos, qu'il avait joint les deux rivages de l'Hellespont, et que le nombre de ses vaisseaux était prodigieux, crurent qu'il ne leur restait plus aucune espérance de salut, ni du côté de la terre, ni du côté de la mer. Du côté de la terre, ils ne comptaient sur le secours d'aucun peuple de la Grèce; et, se rappelant qu'au temps de la première invasion des Perses et du ravage d'Érétrie, personne n'était venu se joindre à eux, ni partager leurs dangers, ils craignaient avec raison qu'il ne leur arrivât encore la même chose. Du côté de la mer, attaqués par une flotte de mille vaisseaux, et même davantage, ils ne voyaient absolument aucun moyen de se sauver. Une seule espérance leur restait, bien faible et bien incertaine à la vérité : c'est que, jetant les yeux sur les événements précédents, ils voyaient que, contre toute attente, ils avaient remporté la victoire ; et, appuyés sur cette frêle espérance, ils comprirent que leur unique refuge était dans eux-mêmes et dans les dieux. Tout conspirait donc à resserrer l'union entre les citoyens, et la crainte du danger présent, et la crainte des lois, gravée dès auparavant dans leur âme, et qui était le fruit de leur fidélité à les observer. Si cette crainte, dont nous avons souvent parlé plus haut sous le nom de pudeur, ce sentiment qui, disions-nous, fait les âmes vertueuses, et rend libres et intrépides ceux qui l'éprouvent ; si cette crainte n'avait alors agi sur le cœur des Athéniens, jamais ils ne se seraient réunis pour voler, comme ils firent, à la défense de leurs temples, des tombeaux de leurs ancêtres, de leur patrie, de leurs parents et de leurs amis ; ils se seraient dispersés, et chacun aurait cherché sa sûreté dans une honteuse fuite.

MEGILLE. Étranger, tout cela est vrai, tout cela est digne de toi et de ta patrie.

L'ATHENIEN. J'en conviens, Mégilla ; et c'est bien à toi que je dois adresser ce récit, à toi qui partages les sentiments héréditaires de la famille pour Athènes. Examine, toi et Clinias, si ce que je dis ici a quelque rapport à la législation ; car ce n'est pas simplement pour parler que je parle, mais pour prouver ce que j'ai avancé ; vous le voyez vous-mêmes. Comme il nous est arrivé, en quelque sorte, le même malheur qu'aux Perses, et que nous avons porté l'excès de la liberté aussi loin qu'eux l'excès du despotisme, ce n'est pas sans dessein que j'ai rapporté ce que vous venez d'entendre ; et je ne pouvais mieux vous préparer ce qui me reste à dire.

MEGILLE. Tu as bien fait. Tâche de nous développer encore plus clairement ta pensée.

L'ATHENIEN. J'y ferai tous mes efforts. Sous l'ancien gouvernement, le peuple, chez

nous, n'était maître de rien ; mais il était, pour ainsi dire, esclave volontaire des lois.

MEGILLE. De quelles lois?

L'ATHENIEN. Premièrement, de celles qui concernaient la musique : nous remonterons jusque-là, pour mieux expliquer l'origine et les progrès de la licence qui règne aujourd'hui. Alors, notre musique était divisée en plusieurs espèces et figures particulières. Les prières adressées aux dieux faisaient la première espèce de chant, et on leur donnait le nom d'hymnes. La seconde, qui était d'un caractère tout opposé, s'appelait *thrènes*[1]. Les *péons*[2] étaient la troisième; et le *dithyrambe*[3], consacré à célébrer la naissance de Bacchus, était, je pense, la quatrième. Toute espèce de chant s'appelait du nom de loi ; et, pour les distinguer des autres lois, on les surnommait lois du *luth*. Ces chants et autres semblables une fois réglés, il n'était permis à personne d'en changer la mélodie. Les sifflets et les clameurs de la multitude, les battements de mains et les applaudissements, n'étaient point alors, comme aujourd'hui, les juges qui décidaient si la règle avait été bien observée, et qui punissaient quiconque s'en écartait : cette tâche appartenait à des hommes consommés dans la science de la musique ; ils écoutaient en silence jusqu'à la fin, et tenaient à la main une baguette qui suffisait à contenir dans la bienséance les enfants, leurs gouverneurs, et tout le peuple. Les citoyens se laissaient ainsi gouverner paisiblement, et n'osaient porter leur jugement par une acclamation tumultueuse.

Les poëtes furent les premiers qui, avec le temps, introduisirent dans le chant un désordre indigne des Muses. Ce n'est pas qu'ils manquassent de génie ; mais, connaissant mal la nature et les vraies règles de la musique, ils s'abandonnèrent à un enthousiasme insensé, et se laissèrent emporter trop loin par le sentiment du plaisir. Ils confondirent ensemble les hymnes et les thrènes, les péons et les dithyrambes ; ils contrefirent sur le luth le son de la flûte, et, mettant tout pêle-mêle, ils en vinrent, dans leur extravagance, jusqu'à s'imaginer que la musique n'a aucune beauté intrinsèque, et que le plaisir qu'elle cause au premier venu, qu'il soit homme de bien ou non, est la règle la plus sûre pour en bien juger. Comme ils composaient leurs pièces d'après ces principes, et qu'ils y conformaient leurs discours, peu à peu ils enlevèrent à la multitude toute bienséance et toute retenue, et elle en vint à se croire en état de juger par elle-même en fait de musique. D'où il est arrivé que les théâtres, muets jusqu'alors, ont élevé la voix, comme s'ils s'entendaient en beautés musicales ; et que le gouvernement d'Athènes, d'aristocratique qu'il était, est devenu, pour son malheur, théâtrocratique. Encore le mal n'aurait pas été si grand, si la démocratie eût été renfermée dans les seuls hommes libres ; mais le désordre ayant passé de la musique à tout le reste, et chacun se croyant capable de juger de tout, cela produisit un esprit général d'indépendance ; la bonne opinion de soi-même délivra chaque citoyen de toute crainte, et l'absence de crainte engendra l'impudence : et pousser l'audace jusqu'à ne pas craindre les jugements de ceux qui valent mieux que nous, c'est la pire espèce d'impudence : elle prend sa source dans une indépendance effrénée.

MÉGILLE. Ce que tu dis est très-vrai.

L'ATHÉNIEN. A la suite de cette espèce d'indépendance, vient celle qui se soustrait à l'autorité des magistrats : de là on passe au mépris de la puissance paternelle ; on n'a plus pour la vieillesse et pour ses avis la soumission requise. A mesure qu'on approche du terme de l'extrême liberté, on arrive à secouer le joug des lois ; et lorsqu'on est enfin arrivé à ce terme, on ne respecte ni ses promesses, ni ses serments ; on ne connaît plus de dieux ; on imite et on renouvelle l'audace des anciens Titans, et l'on aboutit comme eux au supplice d'une existence affreuse, qui n'est plus qu'un enchaînement de maux.

Mais à quoi tend tout ceci? Il me semble nécessaire de tenir de temps en temps ce discours en bride, comme un cheval fougueux, de peur que, perdant son frein, il ne nous emporte bien loin de notre sujet, et ne nous expose à des chutes ridicules [1]. C'est pourquoi

[1] Lamentations.
[2] Chants en l'honneur d'Apollon.
[3] Sorti de deux portes. Allusion à la double naissance de Bacchus.

[1] Il y a dans le grec une expression proverbiale, ...

demandons-nous à nous-mêmes, par intervalles : A quel propos venons-nous de dire telle et telle chose ?

MEGILLE. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Voici donc quel est le but de cette discussion.

MEGILLE. Quel but ?

L'ATHENIEN. Nous avons dit que le législateur doit se proposer trois choses dans l'institution de ses lois, savoir, que la liberté, la concorde et la sagesse règnent dans l'État qu'il entreprend de policer. N'est-il pas vrai?

MEGILLE. Oui.

L'ATHENIEN. Pour le prouver, nous avons choisi deux gouvernements, le plus despotique et le plus libre, et nous avons recherché ce qu'ils valent l'un et l'autre ; et les ayant pris tous deux dans une juste mesure d'autorité pour le premier, et de liberté pour le second, nous avons vu que, tant que les choses ont subsisté sur ce pied, tout y a réussi admirablement : qu'au contraire, depuis qu'on y a porté d'un côté l'obéissance, et de l'autre l'indépendance aussi loin qu'elles peuvent aller, il n'en est arrivé rien de bon ni à l'un ni à l'autre.

MEGILLE. Rien n'est plus vrai.

L'ATHENIEN. C'est encore dans la même vue que nous avons jeté les yeux sur l'établissement formé par l'armée dorienne, sur celui de Dardanie au pied de l'Ida, et sur celui d'Ilion auprès de la mer ; et que nous sommes remontés jusqu'au petit nombre d'hommes échappés au déluge. En un mot, tout ce que nous avons dit auparavant au sujet de la musique et de l'usage des banquets, et encore tout ce qui a précédé tend à la même fin. Notre unique objet, dans cet entretien, a été de voir quelle est pour un État la meilleure forme de gouvernement, et pour chaque particulier la meilleure règle de vie qu'il ait à suivre. Pourriez-vous, l'un et l'autre, me prouver par quelque endroit que cet entretien ne nous a pas été tout à fait inutile ?

CLINIAS. Étranger, il me paraît que je puis t'en donner une preuve ; et je regarde comme un bonheur que notre conversation soit tombée sur cette matière. Je suis aujourd'hui dans le cas d'en faire usage, et c'est fort à propos que je vous ai rencontrés, toi et Mégille. Je ne vous cacherai point la situation où je me trouve, et j'accepte même comme un bon augure l'occasion qui se présente de vous en faire part. Sachez donc que la plus grande partie de la nation crétoise a dessein de fonder une colonie ; les Cnossiens sont chargés de la conduite de cette entreprise, et la ville de Cnosse a jeté les yeux sur moi et sur neuf autres. Nous avons commission de choisir parmi nos lois celles qui nous plairont davantage, et de recourir même à celles des étrangers, sans nous mettre en peine si elles sont étrangères ou non, pourvu que nous les jugions meilleures que les nôtres. Aidez-moi donc à faire un choix parmi tout ce qui vient d'être dit ; et édifions une cité par manière de conversation, comme si nous en jetions les fondements. Par là, nous parviendrons également à la découverte de ce que nous cherchons, et en même temps ce plan pourra me servir pour la cité qu'on m'a chargé de fonder.

L'ATHENIEN. Cette proposition n'est rien moins pour moi qu'une déclaration de guerre, mon cher Clinias ; et si Mégille ne s'y oppose point de son côté, sois persuadé que du mien je te seconderai de tout mon pouvoir.

CLINIAS. Très-bien dit.

MEGILLE. Tu peux aussi compter sur moi.

CLINIAS. Je vous remercie l'un et l'autre. Essayons donc de bâtir notre cité en paroles, avant d'en venir à l'exécution.

τινος ὄνου πεσεῖν, que je n'ai pas rendue. Le scoliaste d'Aristophane sur *les Nuées* remarque que ce proverbe se dit de ceux qui font tout de travers, et qui, loin de pouvoir se tenir à cheval, ne peuvent pas même se tenir sur un âne. (*Note de Grou.*)

LIVRE QUATRIÈME.

ARGUMENT.

La cité de Platon doit être éloignée de la mer et de toute autre ville. — Pas d'exportation ni d'importation. — La loi ne doit tendre qu'aux biens immuables. — Ce ne fut point Salamine, mais Marathon et Platée qui sauvèrent la Grèce. — L'important pour un État n'est point d'exister, mais d'être vertueux. — Population une; même langue, même culte. — Sous quel gouvernement peut-on établir de bonnes lois? — L'oligarchie est ce qu'il y a de moins propre à faire naître un gouvernement parfait. — Tableau du gouvernement de Lacédémone. — A quelle partie de nous-mêmes devons-nous confier l'autorité? — Celui-là seul peut commander qui a su le mieux obéir. — Là où est la loi souveraine, là est le salut public. — Dieu est la juste mesure de toute chose. — Des offrandes aux dieux. — Des devoirs envers les parents. — Le législateur doit mettre en tête de ses lois des préambules explicatifs. — Tout citoyen doit se marier de trente à trente-cinq ans.

L'ATHENIEN. Dis-moi, je te prie, quelle idée faut-il que nous concevions de notre cité future? Ne crois pas que je te demande ici quel est le nom qu'elle porte à présent, ni celui qu'on pourra lui donner dans la suite: elle le tirera sans doute ou de sa fondation, ou de quelque lieu, de quelque fleuve, de quelque fontaine, ou enfin de quelque divinité adorée dans le pays. Ce que je veux savoir, ce que je demande, c'est si elle sera voisine de la mer, ou située bien avant dans les terres.

CLINIAS. Étranger, la cité dont nous parlons doit être éloignée de la mer d'environ quatre-vingts stades.

L'ATHENIEN. Y a-t-il quelque port dans le voisinage, ou la côte est-elle absolument impraticable?

CLINIAS. La côte est partout d'un abord très-commode et très-facile.

L'ATHENIEN. Dieux! que me dis-tu là? Et son territoire produit-il tout ce qui est nécessaire à la vie, ou manque-t-il de quelque chose?

CLINIAS. Il ne manque de presque rien.

L'ATHENIEN. Aura-t-elle quelque autre ville située assez près d'elle?

CLINIAS. Non, et c'est pour cette raison qu'on y envoie une colonie. Les habitants de cette contrée ont été jadis transplantés; ce qui l'a rendue déserte depuis un temps infini.

L'ATHENIEN. Quelle est la disposition du pays par rapport aux plaines, aux montagnes, aux forêts?

CLINIAS. La même absolument que dans le reste de la Crète.

L'ATHENIEN. C'est-à-dire qu'il y a beaucoup plus de montagnes que de plaines?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Cela étant, il n'est pas tout à fait impossible que ses habitants soient vertueux. Car si ce devait être une ville maritime qui eût de bons ports, et dont le sol ne produisît qu'une petite partie des choses nécessaires à la vie, il ne lui faudrait pas moins qu'un génie puissant qui veillât à sa conservation, et des législateurs vraiment divins, pour empêcher que, dans une telle position, elle ne donnât entrée chez elle à toutes sortes de mœurs, bigarrées et vicieuses. Ce qui me console, c'est qu'elle est éloignée de la mer de quatre-vingts stades: elle en est encore trop proche de beaucoup, la côte étant aussi abordable que tu dis; mais enfin c'est toujours quelque chose. En effet, le voisinage de la mer est doux pour une ville, à ne faire attention qu'au moment présent; mais, à la longue, il devient réellement amer. Le commerce que cet élément facilite, l'appât du gain qu'il présente, et les marchands forains qu'il attire de toutes parts, corrompent les mœurs des habitants, leur donnent un caractère

double et frauduleux, et bannissent la bonne foi et la cordialité des rapports qu'ils ont, soit entre eux, soit avec les étrangers. Nous avons une ressource contre cet inconvénient dans la bonté du sol, qui fournit à tous les besoins de la vie; et comme d'ailleurs le terrain est inégal, il est évident qu'il ne peut pas produire en même temps un grand nombre de denrées, et chacune d'elles en abondance : ce qui exposerait notre ville à un autre inconvénient, parce que si elle était en état de faire une exportation considérable de l'excédant de ses produits, elle se remplirait de numéraire d'or et d'argent. Or, nous avons dit plus haut, s'il vous en souvient, que de tous les maux d'un État, l'opulence est peut-être le plus incompatible avec la générosité et la droiture.

CLINIAS. Nous nous en souvenons, et nous approuvons également ce que tu disais alors et ce que tu dis à présent.

L'ATHENIEN. Dis-moi encore : ce pays fournit-il beaucoup de bois propre à la construction des vaisseaux ?

CLINIAS. Le sapin et les autres arbres de cette nature n'y sont pas beaux ; le cyprès y est rare ; on y voit aussi peu de pins et de platanes, dont on est communément obligé de se servir pour l'intérieur des vaisseaux.

L'ATHENIEN. Tant mieux ; ce n'est pas un mal pour cette contrée que tout cela n'y vienne pas bien.

CLINIAS. Pourquoi donc ?

L'ATHENIEN. Il est avantageux à un État de n'avoir point la facilité d'imiter ses ennemis en ce qu'ils ont de mauvais.

CLINIAS. A quoi ceci a-t-il rapport de tout ce que nous avons dit jusqu'ici ?

L'ATHENIEN. Mon cher Clinias, suis-moi de près, ayant toujours les yeux sur ce qui a été dit au commencement touchant les lois de la Crète, qu'elles étaient dirigées vers un seul et unique but. Vous prétendiez l'un et l'autre que ce but était la guerre. Je vous ai répondu que je ne pouvais qu'approuver ces lois, en ce qu'elles avaient la vertu pour objet ; mais j'y trouvais à redire qu'au lieu d'embrasser toutes les parties de la vertu, elles ne s'attachassent qu'à une seule. Maintenant suivez-moi tous deux dans le plan de lois que je vous trace, et observez bien s'il m'échappe quelque réglement qui ne tende point à la vertu, ou qui ne l'envisage que partiellement. Je suis en effet dans la persuasion qu'une loi n'est bonne qu'autant que, comme un bon archer, elle vise toujours au point duquel seul dépendent les vrais biens, et qu'elle néglige les richesses et les autres avantages de cette nature, s'ils sont séparés de la vertu. Quant à ce que je disais qu'on imite ses ennemis en ce qu'ils ont de mauvais, j'entends par là ce qui arrive d'ordinaire à un peuple voisin de la mer, et exposé par là aux insultes de ses ennemis. Par exemple (et n'allez pas croire que ce soit par esprit de rancune que je rapporte ce trait), Minos se servit autrefois des grandes forces qu'il avait sur mer, pour obliger les habitants de l'Attique à lui payer un tribut très-onéreux. Les Athéniens n'avaient point alors de vaisseaux de guerre comme ils en ont aujourd'hui ; et le pays ne leur fournissant point de bois de construction, il ne leur était pas aisé d'équiper une flotte. Ils ne furent donc pas en état de repousser leurs ennemis, en devenant tout à coup hommes de mer à leur exemple. Mais il leur eût été avantageux de perdre encore un grand nombre de fois sept garçons, avant d'acquérir de l'expérience dans les combats de mer, comme ils en avaient dans ceux de terre et de pied ferme ; avant de s'accoutumer à faire des descentes et des incursions fréquentes dans le pays ennemi, et à regagner ensuite promptement leurs vaisseaux ; avant de se persuader qu'il n'y a point de honte à n'oser soutenir le choc de l'ennemi, à éviter la mort, à avoir toujours prêts de spécieux prétextes pour se justifier d'avoir perdu leurs armes, et d'avoir pris la fuite dans une circonstance qui n'a, dit-on, rien de déshonorant. Car ces sortes de discours ne sont que trop ordinaires aux gens de mer ; et, loin qu'on doive les approuver, ils méritent toutes sortes de blâmes ; parce qu'il ne faut point que les citoyens, surtout la classe la plus distinguée, prennent de mauvaises habitudes. Que cette pratique n'ait effectivement rien d'honnête, c'est ce qu'on pouvait apprendre d'Homère[1]. Ulysse, chez Homère, fait des reproches à Agamemnon sur ce que, dans un moment où les Grecs étaient vivement

[1] *Iliade*, XIV, 96.

pressés par les Troyens, il avait donné ordre de mettre les vaisseaux en mer. Il s'emporte contre lui, et lui dit : « Quoi ! tu veux qu'au plus fort de la mêlée, on mette en mer les vaisseaux, pour combler les vœux des Troyens, qui ne sont déjà que trop assurés de la victoire, et pour nous livrer à une perte certaine ? Jamais les Grecs ne soutiendront les efforts de l'ennemi lorsqu'ils verront qu'on appareille la flotte ; ils regarderont autour d'eux, et perdront toute leur ardeur à combattre. Tu connaîtras alors combien est funeste l'ordre que tu donnes. » Homère était donc persuadé aussi qu'il ne fallait pas que des troupes de terre eussent en mer des galères toutes prêtes au moment où elles combattent ; des lions même qui en useraient de la sorte s'accoutumeraient à fuir devant des cerfs. Outre cela, dans les États qui doivent leur puissance et leur sûreté aux forces maritimes, on ne distribue point les honneurs à ceux qui les méritent le mieux ; car on y est redevable de la victoire aux pilotes, aux chefs des rameurs, aux rameurs eux-mêmes, tous gens d'une condition et d'une profession obscure, auxquels par cette raison on ne peut avec bienséance accorder les honneurs de la guerre. Cependant, lorsqu'un gouvernement pèche par cet endroit, comment peut-on concevoir qu'il soit bien réglé ?

CLINIAS. Cela est impossible. Nous disons néanmoins, nous autres Crétois, que ce qui sauva la Grèce fut le combat naval qui se donna entre les Grecs et les Barbares auprès de Salamine.

L'ATHÉNIEN. Il est vrai que la plupart des Grecs et des Barbares sont de ton avis ; mais pour Mégille et moi, nous disons que la victoire remportée à Marathon commença le salut de la Grèce, et que celle de Platée le consomma ; que ces combats de terre servirent à rendre les Grecs meilleurs ; ce qu'on ne peut dire des batailles navales, même des batailles de Salamine et d'Artémise, qui contribuèrent à notre délivrance. Car c'est la vertu civique que nous avons ici en vue, en examinant et la nature du lieu où notre ville doit être située, et les lois que nous lui destinons, convaincus que le point le plus important pour les hommes n'est pas, comme la plupart se l'imaginent, l'existence et la simple conservation de leur être ; mais de devenir aussi vertueux qu'il est possible, et de l'être autant qu'ils existeront. Nous avons déjà, ce me semble, déclaré plus haut notre pensée là-dessus.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN. Attachons-nous donc à ce point unique, si nous voulons marcher toujours dans la même voie, qui est sans contredit la meilleure par rapport à l'établissement et à la législation des États.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHÉNIEN. Dis-moi présentement, afin de poursuivre nos recherches, quelle sera la population de votre nouvelle ville ? Sera-t-elle composée de tous les Crétois qui voudront donner leur nom, au cas que le nombre des habitants soit devenu trop grand dans chaque ville pour que son territoire puisse les nourrir ? Apparemment que vous n'admettrez pas sans exception tous les Grecs qui se présenteront, quoique je voie parmi vous des gens d'Argos, d'Égine et de plusieurs autres endroits de la Grèce. D'où tirerez-vous votre nouvelle colonie ?

CLINIAS. Je pense qu'on la tirera de toute la Crète ; à l'égard des autres Grecs, il me paraît qu'on recevra par préférence ceux qui viendront du Péloponnèse : car, comme tu viens de le dire, nous avons parmi nous des gens d'Argos ; et les habitants de Gortyne, venus d'une ville du Péloponnèse qui porte le même nom, sont les plus renommés d'entre les Crétois.

L'ATHÉNIEN. Les choses étant ainsi, nous ne trouverons pas dans l'établissement projeté les mêmes facilités que si la transplantation des colons se fût faite à la manière des essaims ; je veux dire s'ils étaient tous enfants du même pays, et que les limites trop resserrées de leur terre natale, ou d'autres inconvénients semblables, les eussent obligés de se séparer de leurs concitoyens, sans qu'ils cessassent pour cela d'être amis. La discorde produit aussi quelquefois le même effet, et une partie des citoyens se voit réduite à aller s'établir ailleurs. Quelquefois aussi tous les habitants d'une ville, accablés dans une guerre par des forces supérieures, ont pris le parti de s'exiler de leur patrie. Dans tous ces cas, il est en partie plus aisé, en partie plus difficile, de fonder

une colonie et de lui donner des lois. D'un côté, comme les habitants sont de la même race, qu'ils parlent tous la même langue, qu'ils ont vécu sous les mêmes lois, qu'ils ont le même culte et s'accordent sur beaucoup d'autres objets de cette nature, tout cela forme entre eux une espèce d'union. D'un autre côté, ils ont peine à se soumettre à d'autres lois, et à un gouvernement différent de celui de leur patrie. Le fondateur et le législateur d'une colonie éprouvent aussi beaucoup d'obstacle et de résistance de la part de ceux qui, par la mauvaise constitution de leur gouvernement, ayant été les victimes d'une sédition, cherchent encore par habitude à s'engager de nouveau sous les mêmes lois qui ont été la cause de leur malheur. Par la raison contraire, une multitude confuse, rassemblée des diverses contrées, sera plus disposée à recevoir de nouvelles lois : mais lorsqu'il s'agira de les réunir tous dans les mêmes vues et de diriger tous leurs efforts, comme ceux d'un attelage, vers le même but, ce ne sera pas une chose facile, ni l'ouvrage d'un jour. Cependant, la législation et la fondation des cités sont encore ce qu'il y a de plus favorable pour rendre les hommes vertueux.

CLINIAS. Je le crois. Je te prie cependant de m'expliquer plus clairement ce qui te fait parler de la sorte.

L'ATHENIEN. Mon cher Clinias, je me vois dans le cas de mêler des choses desavantageuses dans ce que je dis à l'éloge du législateur, et dans l'examen que je fais de ses qualités. Toutefois, si je n'en dis rien qui ne soit à propos, je ne dois point appréhender de reproches. Après tout, pourquoi m'inquiéter à ce sujet? C'est le sort de presque toutes les choses d'ici-bas.

CLINIAS. Qui te fait tenir ce langage?

L'ATHENIEN. J'étais sur le point de dire qu'à parler proprement, ce n'est point aux hommes, mais à la combinaison des circonstances et des divers événements de la vie, que les lois doivent leur naissance. Tantôt une guerre violente renverse les États, et introduit des changements dans leur constitution ; tantôt l'extrême pauvreté produit le même effet. Souvent aussi les maladies obligent à faire bien des innovations, comme lorsqu'il survient des pestes ou que les saisons se dérangent pendant plusieurs années. En jetant les yeux sur tous les accidents semblables, on se sent poussé à dire, comme je viens de le faire, qu'aucune loi n'est l'ouvrage d'aucun mortel, et que presque toutes les affaires humaines sont entre les mains de la fortune. Il me paraît qu'on peut dire aussi la même chose avec raison de la navigation, du pilotage, de la médecine, de l'art de la guerre. Cependant, à l'égard de ces mêmes arts on peut dire également et avec autant de raison ce qui suit.

CLINIAS. Quoi?

L'ATHENIEN. Dieu est le maître de tout, et avec Dieu la fortune et l'occasion gouvernent toutes les affaires humaines. Il est plus raisonnable néanmoins de prendre un troisième parti et de dire qu'il faut faire entrer l'art pour quelque chose. Je compte en effet pour un grand avantage, lorsqu'on est accueilli d'une tempête, de pouvoir appeler à son secours la science du pilote. Qu'en penses-tu?

CLINIAS. Je suis de ton avis.

L'ATHENIEN. La même chose n'a-t-elle pas lieu dans toutes les autres occurrences? et, par rapport à la législation, ne faut-il pas avouer que, pour l'heureuse constitution d'un État, il est nécessaire qu'au concours de toutes les autres causes qui peuvent contribuer à son bonheur, se joigne la rencontre d'un vrai législateur?

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Quel autre souhait reste-t-il donc à former à celui qui possède quelqu'un des arts dont on vient de parler, sinon que la fortune lui ménage un assemblage de circonstances tel qu'il n'ait besoin que de son talent pour réussir?

CLINIAS. Point d'autre.

L'ATHENIEN. Si nous engagions tous les autres que nous avons nommés à nous dire quel serait l'objet de leur souhait, ils ne seraient pas en peine de le faire, n'est-ce pas?

CLINIAS. Non.

L'ATHENIEN. Le législateur ne serait pas plus embarrassé sans doute.

CLINIAS. Je ne le pense pas.

L'ATHENIEN. Adressons-lui donc la parole : Législateur, dis-nous quelles conditions tu exiges, et dans quelle situation tu veux qu'on te remette un État, pour pouvoir te promettre du reste que tu lui donneras de sages lois?

Que faut-il ajouter à cela? Ferons-nous répondre le législateur lui-même?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Voici ce qu'il dira : Donnez-moi un État gouverné par un tyran; que ce tyran soit jeune; qu'il ait de la mémoire, de la pénétration, du courage, de l'élévation dans les sentiments; et afin que toutes ces qualités puissent être utiles au dessein que je me propose, qu'il possède en outre cette autre qualité qui, comme nous l'avons dit plus haut, doit accompagner toutes les parties de la vertu.

CLINIAS. Il me semble, Mégille, que par cette qualité, qui doit marcher de compagnie avec les autres, l'étranger entend la tempérance, n'est-ce pas?

L'ATHENIEN. Oui, la tempérance, mon cher Clinias; non celle qu'on revêt de la signification de sagesse[1], mais celle qu'on désigne vulgairement sous ce nom; celle qui se montre d'abord dans certains enfants et certains animaux, qui semble née avec eux, et les rend modérés dans l'usage des plaisirs, tandis que d'autres s'y livrent sans mesure; cette tempérance, en un mot, dont nous avons dit que, séparée des autres biens, elle n'était d'aucun prix. Vous m'entendez?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Que le tyran joigne donc cette qualité aux autres, et alors il sera très-facile en peu de temps de donner à l'État dont il est maître une forme de gouvernement qui le rendra très-heureux. Il n'y a point et il ne peut y avoir dans un État de disposition plus favorable à une bonne et prompte législation.

CLINIAS. Étranger, comment et par quelles raisons nous convaincras-tu de la vérité de ce que tu dis?

L'ATHENIEN. Il est aisé, Clinias, de comprendre que la chose doit naturellement être ainsi.

CLINIAS. Quoi! il ne faut, selon toi, rien de plus pour cela qu'un tyran jeune, tempérant, doué de pénétration, de mémoire, de courage, et de grands sentiments?

L'ATHENIEN. Ajoute heureux, mais heureux en cela seul, que sous son règne il paraisse quelque grand législateur, et qu'un heureux hasard les réunisse. Lorsque cela arrive, Dieu a fait presque tout ce qu'il peut faire, quand il veut rendre un État parfaitement heureux. La seconde chance d'une bonne législation est lorsqu'il se trouve deux chefs tels que celui que j'ai dépeint; la troisième, lorsqu'il y en a trois : en un mot, la difficulté de l'entreprise croît avec le nombre de ceux qui gouvernent; et au contraire, plus ce nombre est petit, plus elle est facile.

CLINIAS. Ainsi tu prétends que la plus favorable position d'un État pour passer à un gouvernement excellent est la tyrannie, lorsque le tyran est modéré, et secondé par un législateur habile; et que jamais passage ne peut être ni plus prompt, ni plus facile: qu'après celle-ci, c'est l'oligarchie, et enfin la démocratie. N'est-ce pas ainsi que tu l'entends?

L'ATHENIEN. Nullement. Mais je mets au premier rang la tyrannie; au second, le gouvernement monarchique; au troisième, une certaine espèce de démocratie; au quatrième, l'oligarchie, qui de sa nature est la moins propre à donner naissance à ce gouvernement parfait, parce que c'est dans l'oligarchie qu'il y a le plus de maîtres. Ce changement en effet ne peut s'opérer qu'autant qu'il se rencontrera un vrai législateur, et qu'il exercera en commun l'autorité avec ceux qui peuvent tout dans l'État. Ainsi, quand l'autorité est rassemblée sur le plus petit nombre de têtes qu'il est possible, et qu'elle est par conséquent plus absolue, ce qui est le propre de la tyrannie, le changement ne peut être que très-prompt et très-facile.

CLINIAS. Comment cela? nous ne comprenons pas ta pensée.

L'ATHENIEN. Je vous l'ai cependant expliquée, non pas une fois, mais plusieurs. Peut-être n'avez-vous jamais vu ce qui se passe dans un Etat gouverné par un tyran?

CLINIAS. Non; et je ne suis point curieux d'un pareil spectacle.

L'ATHENIEN. Tu y trouverais la preuve de ce que je viens d'avancer.

CLINIAS. De quoi?

L'ATHENIEN. Qu'un tyran qui veut changer les mœurs de tout un État n'a besoin ni de

[1] En grec, le mot φρονεῖν (être sage) est souvent confondu avec σωφρονεῖν (être prudent).

beaucoup d'efforts, ni de beaucoup de temps. Il n'a qu'à frayer lui-même la route par laquelle il veut que ses sujets marchent, soit qu'il ait dessein de les porter à la vertu, ou de les tourner au vice; il suffit qu'il leur trace dans sa conduite celle qu'ils ont à suivre, qu'il approuve, qu'il récompense certaines actions, qu'il en condamne d'autres, et qu'il couvre d'ignominie ceux qui refuseront de lui obéir.

CLINIAS. Nous croyons sans peine que les citoyens d'un État quelconque se conformeront en peu de temps aux volontés d'un homme qui a en main la puissance et la persuasion tout ensemble.

L'ATHENIEN. Mes chers amis, que personne ne vous persuade que, quand il s'agit de changer les lois d'un État, il y ait une autre voie plus courte et plus facile que l'exemple de ceux qui sont revêtus de l'autorité, ni même qu'un pareil changement se fasse ou se puisse faire d'une autre manière. Ce n'est pas aussi de ce côté-là qu'est l'impossibilité, ni même la difficulté. Mais ce qui ne peut arriver que difficilement, ce qui n'est arrivé que très-rarement dans le long espace des temps, et ce qui, lorsqu'il arrive, est pour un État la source d'une infinité de biens, le voici.

CLINIAS. Quoi donc?

L'ATHENIEN. C'est lorsque les dieux inspirent l'amour d'une vie réglée par la tempérance et la justice à des chefs puissants, soit qu'ils règnent monarchiquement, soit que leur autorité repose sur leurs richesses ou sur leur noblesse; ou lorsque quelqu'un fait revivre en soi le caractère de Nestor, qui surpassait, dit-on, tous les hommes en tempérance et en modération, plus encore qu'il ne les surpassait en éloquence. Ce prodige a paru, à ce qu'on rapporte, au temps du siége de Troie; mais de nos jours on ne voit rien de semblable. Si donc il s'est trouvé, s'il doit se trouver dans la suite, ou s'il se trouve aujourd'hui sur la terre un homme de ce caractère, heureuse la vie qu'il mène, heureux encore ceux qui se montrent dociles aux leçons de modération qui découlent de ses lèvres! En général il est vrai de dire, à l'égard de quelque gouvernement que ce soit, que quand la sagesse et la tempérance sont jointes dans le même homme avec le souverain pouvoir, c'est de là que prennent naissance la bonne police et les bonnes lois, et qu'elles ne peuvent avoir une autre origine. Ceci soit dit à la manière des oracles, comme une fable; et qu'il demeure démontré qu'à certains égards il est difficile d'établir une bonne législation dans un État, et qu'à d'autres égards rien ne serait plus court ni plus aisé, dans la supposition que nous venons de faire.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. Essayons de faire des lois en paroles, et de les appliquer à ta ville, à peu près comme des vieillards qui donneraient des leçons à un enfant.

CLINIAS. Entrons en matière, et ne différons pas plus longtemps.

L'ATHENIEN. Invoquons Dieu pour l'heureux succès de notre législation : qu'il daigne écouter nos prières, et qu'il vienne, plein de bonté et de bienveillance, nous aider à établir notre ville et nos lois.

CLINIAS. Je joins mes vœux aux tiens.

L'ATHENIEN. Quel gouvernement avons-nous dessein d'établir dans notre cité?

CLINIAS. Développe-moi davantage le sens de cette demande. Est-ce du gouvernement démocratique, de l'oligarchique, de l'aristocratique, ou du monarchique, que tu veux parler? Car pour ce qui est de la tyrannie, nous ne pouvons croire que tu l'aies en vue.

L'ATHENIEN. Que celui de vous deux qui voudra répondre le premier me dise auquel des gouvernements que l'on vient de nommer ressemble celui de son pays.

MEGILLE. N'est-ce point à moi, qui suis le plus âgé, de répondre le premier?

CLINIAS. Oui.

MEGILLE. Étranger, lorsque je porte mes regards sur le gouvernement de Lacédémone, je ne sais quel nom je dois lui donner. Il me paraît tenir de la tyrannie, à raison du pouvoir des éphores, qui est vraiment tyrannique. Sous un autre aspect, il me semble que la démocratie s'y trouve autant qu'en aucun autre État. Il y aurait aussi de l'absurdité à lui refuser le titre d'aristocratie. Pour la royauté, elle est à vie chez nous; et l'on convient à Sparte, comme partout ailleurs, que c'est le plus ancien des gouvernements. Ainsi il m'est impossible, comme je l'ai dit, de satisfaire

sur-le-champ à ta demande, et de te dire précisément quelle est la constitution de notre État.

CLINIAS. Je me trouve, Mégille, dans le même embarras que toi, et je ne puis déterminer au juste lequel de ces gouvernements est celui de Cnosse.

L'ATHENIEN. Votre embarras vient, mes chers amis, de ce que vos gouvernements sont de vrais gouvernements : ce titre ne convient nullement à ceux que nous avons nommés; ils ne sont qu'un assemblage de citoyens, dont une partie est maîtresse, et l'autre esclave; et chacun d'eux prend son nom de la partie en qui réside l'autorité. Mais si c'est de là que la constitution de chaque État doit tirer son nom, il était plus juste qu'elle le tirât du dieu qui est le vrai maître de tous ceux qui font usage de leur raison.

CLINIAS. Quel est ce dieu?

L'ATHENIEN. Nous serons encore obligés de recourir à la fable, pour expliquer comme il faut ce que vous demandez. Y aurons-nous recours? qu'en pensez-vous?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. On raconte que, du temps de Saturne, bien des siècles avant que les gouvernements dont nous avons parlé fussent établis, il y eut un règne, une administration parfaite, dont le meilleur gouvernement d'aujourd'hui n'est qu'une imitation.

MEGILLE. Dans ce cas, nous écouterons avec la plus grande attention ce que tu vas nous en dire.

L'ATHENIEN. C'est bien pour cela que j'en ai fait l'objet d'une digression.

MEGILLE. Tu as eu raison, et tu ne feras pas moins bien de nous raconter toute la suite de cette fable, autant qu'elle se rapporte à notre sujet.

L'ATHENIEN. Il faut vous obéir. Nous avons appris par tradition combien était heureuse la vie des hommes de ce siècle, où la terre fournissait d'elle-même en abondance tout ce qui leur était nécessaire. Voici quelle en fut la cause, à ce qu'on dit. Saturne, reconnaissant que nul homme, comme nous l'avons remarqué plus haut, n'était capable de gouverner les hommes avec une autorité absolue, sans tomber dans la licence et dans l'injustice, établit dans les villes pour chefs et pour rois, non des hommes, mais des Intelligences d'une nature plus exquise et plus divine que la nôtre, les démons, pour faire à notre égard ce que nous faisons nous-mêmes à l'égard des troupeaux, soit de moutons, soit d'autres animaux domestiques. En effet, nous ne donnons point aux bœufs et aux chèvres des animaux de leur espèce pour les commander; mais notre espèce, qui l'emporte de beaucoup sur la leur, prend elle-même ce soin. De même ce dieu, plein de bonté pour les hommes, préposa pour nous gouverner des êtres d'une espèce supérieure à la nôtre, les démons, qui, nous gouvernant avec une égale facilité de leur part et de la nôtre, firent régner sur la terre la paix, la pudeur, la liberté, la justice, et nous procurèrent des jours heureux, exempts de trouble et de discorde.

Ce récit ne sort point de la vérité, et encore aujourd'hui il nous enseigne qu'il n'est point de remède aux vices et aux maux des États qui n'auront point des dieux, mais des hommes, pour les régir; que notre devoir est d'approcher le plus près possible du gouvernement de Saturne, de confier la direction de notre vie publique et privée à la partie immortelle de notre être, et, donnant le nom de lois aux préceptes émanés de la raison, de les prendre pour guides dans l'administration des familles et des États. Au contraire, dans quelque gouvernement que ce soit, monarchique, oligarchique ou populaire, si celui qui commande a l'âme asservie à une foule de désirs et de passions qu'il s'efforce en vain de satisfaire, parce que son âme ne peut se remplir, et que le mal qui la dévore est insatiable et sans remède; un pareil homme, qu'il commande à un particulier ou à un État, foulera aux pieds toutes les lois; et il est impossible, comme nous le disions tout à l'heure, de vivre heureux sous un tel maître. C'est à nous de voir, mon cher Clinias, quel parti nous avons à prendre, et si nous profiterons des leçons que nous donne ce récit.

CLINIAS. Nous ne pouvons nous en dispenser.

L'ATHENIEN. As-tu songé que quelques-uns prétendent qu'il y a autant d'espèces différentes de lois que de gouvernements? Nous venons d'examiner les diverses formes reçues

de gouvernement. Pour la question qui se présente ici, ne crois pas qu'elle soit d'un intérêt médiocre ; elle est, au contraire, très-importante, et elle nous ramène de nouveau à la grande question de la nature du juste et de l'injuste. Les lois, disent-ils, ne doivent avoir pour objet ni la guerre, ni la vertu prise en son entier, mais l'intérêt du gouvernement établi, quel qu'il soit, et le maintien de son autorité : et voici, selon eux, la véritable définition de la justice, puisée dans la nature même.

CLINIAS. Quelle définition ?

L'ATHENIEN. L'intérêt du plus fort.

CLINIAS. Explique-toi plus clairement.

L'ATHENIEN. N'est-il pas vrai que, dans chaque État, c'est le plus fort qui fait les lois ?

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Or, crois-tu, poursuivent-ils, que jamais chef de gouvernement, que ce soit le peuple, un tyran ou tout autre, se proposera volontairement dans ses lois une autre fin que de maintenir son autorité ?

CLINIAS. Non, sans doute.

L'ATHENIEN. Et quiconque osera violer les lois ne doit-il pas s'attendre à être puni de cette infraction comme d'une injustice par le législateur, qui ne reconnaît pour juste que ce qui est conforme à ses lois ?

CLINIAS. Il y a toute apparence.

L'ATHENIEN. Telle est, concluent-ils, et sera toujours la nature de la justice.

CLINIAS. Oui, s'il faut les en croire.

L'ATHENIEN. Et c'est aussi une des maximes sur lesquelles se fonde le droit de commander.

CLINIAS. Quelles maximes?

L'ATHENIEN. Celles dont nous avons parlé, lorsque nous examinions quelles personnes doivent commander, et quelles doivent obéir. Nous avons jugé que les pères devaient commander à leurs enfants, les vieillards aux jeunes gens, les hommes d'une naissance illustre à ceux d'une condition obscure. Il y avait, s'il vous en souvient, beaucoup d'autres maximes, qui se combattaient les unes les autres, parmi lesquelles se trouvait celle dont nous parlons; et à ce propos nous avons dit que, selon Pindare, la domination de la force est juste et selon la nature.

CLINIAS. C'est en effet ce que nous avons dit.

L'ATHENIEN. Parmi tant de prétendants, vois à qui nous confierons notre cité. Car voici ce qui est arrivé une infinité de fois dans plusieurs États.

CLINIAS. Quoi ?

L'ATHENIEN. Que l'autorité y étant disputée, les vainqueurs se sont tellement emparés de toutes les affaires, qu'ils n'ont laissé aucune part dans le gouvernement aux vaincus, ni à leurs descendants, et qu'ils ont passé leur vie dans une défiance continuelle, appréhendant toujours que, si quelqu'un du parti vaincu venait à dominer à son tour, le ressentiment de ses maux passés ne le portât à des actes de vengeance. Or, nous affirmons que de pareils gouvernements sont indignes de ce nom, et qu'il n'y a de lois véritables que celles qui tendent au bien universel de l'État ; que les lois dont le seul but est l'avantage de quelques-uns appartiennent à des partis, et non pas à des gouvernements; et que ce qu'on y appelle justice n'est qu'un mot.

Tout ce que nous disons ici est pour nous affermir dans la résolution où nous sommes de ne conférer dans notre ville les charges publiques, ni aux richesses, ni à la naissance, ni à la force, ni à la haute taille, ni à aucun des avantages extérieurs, mais uniquement aux citoyens qui se montreront les plus dociles envers les lois établies, et qui l'emporteront en ce point sur les autres; c'est celui-là qu'il faut faire le premier serviteur des lois. Au second rang, il faut placer celui qui, après le précédent, s'est le plus distingué sous ce rapport; et ainsi des autres, selon le même ordre et dans la même proportion. Au reste, si j'ai appelé les magistrats serviteurs des lois, ce n'est pas que je veuille rien changer aux termes établis par l'usage : c'est que je suis persuadé que le salut d'un État dépend principalement de là, et que le contraire cause infailliblement sa perte; c'est que je vois très-prochaine la ruine d'un État où la loi est sans force, et soumise à ceux qui gouvernent ; et qu'au contraire, partout où la loi est seule souveraine, et où les magistrats sont ses premiers sujets, avec le salut public je vois l'assemblage de tous les biens que les dieux ont jamais versés sur les États.

CLINIAS. Étranger, rien n'est plus vrai ; et

tu as la vue perçante comme il convient à ton âge.

L'ATHENIEN. L'œil des jeunes gens perçoit avec peine des objets de cette nature, au lieu que celui des vieillards les voit très-distinctement.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Ne supposerons-nous pas à présent que nos citoyens ont pris place dans leur nouvel établissement, qu'ils sont assemblés devant nous, et que désormais tout ce que nous allons dire va s'adresser à eux?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Citoyens, leur dirons-nous, Dieu, suivant une ancienne tradition[1], est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres[2]; il marche toujours en ligne droite, conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde; la Justice le suit, toujours prête à punir les infracteurs de la loi divine. Quiconque veut être heureux doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas. Mais pour celui qui se laisse enfler par l'orgueil, les richesses, les honneurs, les avantages du corps; celui dont le cœur jeune et insensé est dévoré de désirs ambitieux, au point de croire qu'il n'a besoin ni de maître ni de guide, et qu'il est en état de conduire les autres; Dieu l'abandonne à lui-même. Ainsi délaissé, il se joint à d'autres présomptueux comme lui, il secoue toute dépendance, et met le trouble partout. Pendant quelque temps il paraît quelque chose aux yeux du vulgaire; mais la justice ne tarde pas à tirer de lui une vengeance éclatante; il finit par se perdre, lui, sa famille et sa patrie.

Puisque tel est l'ordre immuable des choses, que doit penser, que doit faire le sage?

CLINIAS. Il est évident que tout homme sensé pensera qu'il faut toujours marcher à la suite de la divinité.

L'ATHENIEN. Mais quelle est la conduite qui nous rend agréables à Dieu? Je n'en vois qu'une seule, fondée sur ce principe ancien, que le semblable plaît à son semblable, quand l'un et l'autre se tiennent dans le juste milieu. Car toutes les choses qui sortent de ce milieu ne peuvent ni se plaire les unes aux autres, ni plaire à celles qui ne s'en écartent point. Or, Dieu est la juste mesure de toute chose, beaucoup plus qu'aucun homme, quel qu'il soit. Par conséquent il n'est point d'autre moyen de se faire aimer de Dieu, que de travailler de tout son pouvoir à lui ressembler. Suivant cette maxime, l'homme tempérant est ami de Dieu, car il lui ressemble; au contraire, l'homme intempérant, loin de lui ressembler, lui est entièrement opposé, et par là même il est injuste. Il en faut dire autant des autres vertus et des autres vices.

Cette maxime nous conduit à une autre, la plus belle et la plus vraie de toutes; savoir, que, de la part de l'homme vertueux, c'est une action louable, excellente, qui contribue infiniment au bonheur de sa vie, et qui est tout à fait dans l'ordre, de faire aux dieux des sacrifices, et de communiquer avec eux par des prières, des offrandes, et un culte assidu; mais qu'à l'égard du méchant c'est tout le contraire, parce que l'âme du méchant est impure, au lieu que celle du juste est pure: or, il ne convient pas à un homme de bien, encore moins à Dieu, de recevoir les dons que lui présente une main souillée de crimes. Tous les soins que les méchants se donnent pour gagner la bienveillance des dieux sont donc inutiles, tandis que le juste y travaille avec succès.

Tel est le but auquel nous devons viser. Mais quels sont, si j'ose ainsi parler, les traits qu'il faut nous y adresser, et quelle est la voie la plus droite pour y atteindre? Il me semble d'abord qu'après les honneurs dus aux dieux habitants de l'Olympe, et aux dieux protecteurs de l'État, on atteindra le but de la vraie piété, en immolant aux dieux souterrains des victimes du second ordre en nombre pair[1], et les parties de ces victimes qui sont à gauche; réservant pour les dieux célestes les victimes du premier ordre, en nombre impair, et les parties qui sont à droite. Après les dieux, le

[1] La tradition orphique.

[2] Platon a puisé cette sublime idée de Dieu dans les vers d'Orphée, qu'on peut lire au second discours de la *Thérapeutique* de Théodoret. Orphée, ajoute ce savant évêque, avait appris cela des Égyptiens, qui l'avaient eux-même appris des Hébreux. (*Note de Grou.*)

[1] Un des préceptes de Pythagore était qu'on sacrifiât aux dieux célestes en nombre impair, et aux dieux souterrains en nombre pair. Plutarque, *Vie de Numa.* (*Note de Grou.*)

sage rendra aussi un culte convenable aux démons, puis aux héros. Les dieux de chaque famille auront aussi des autels particuliers, avec un culte prescrit par la loi.

Ensuite il faut honorer les auteurs de nos jours pendant leur vie ; c'est la première, la plus grande, la plus indispensable de toutes les dettes. On doit se persuader que tous les biens que l'on possède appartiennent à ceux de qui on a reçu la naissance et l'éducation, et qu'il convient de les consacrer sans réserve à leur service, en commençant par les biens de la fortune, en venant de là à ceux du corps et enfin à ceux de l'âme ; leur rendant ainsi avec usure les soins, les peines et les travaux que notre enfance leur a coûté autrefois, et redoublant nos attentions pour eux à mesure que les infirmités de l'âge les leur rendent plus nécessaires. Il faut de plus que pendant toute sa vie on parle à ses parents avec un respect religieux, parce qu'une peine très-lourde est attachée aux paroles, cette chose légère, et Némésis, messagère de la Justice, est commise pour veiller sur ces sortes de manquements. Ainsi il faut céder à leur colère, laisser un libre cours à leur ressentiment, soit qu'ils le témoignent par des paroles ou par des actions, et les excuser, dans la pensée qu'un père qui se croit offensé par son fils a un droit légitime de se courroucer contre lui.

Pour ce qui est de la sépulture après leur mort, la plus belle sera celle qui sortira le moins des bornes de la médiocrité. Il ne faut donc ni excéder la grandeur ordinaire des monuments de ce genre, ni d'un autre côté faire moins pour nos parents qu'eux-mêmes n'ont fait pour les leurs. Ne négligeons pas non plus les cérémonies annuelles instituées pour honorer la mémoire des morts ; mais appliquons-nous à la rendre, s'il se peut, immortelle par notre exactitude à remplir tout ce que nous leur devons et en consacrant à un si juste objet une partie des biens que nous avons reçus de la fortune. En nous comportant de la sorte et en vivant selon ces règles, nous recevrons des dieux, et des êtres d'une nature plus parfaite que la nôtre, la récompense de notre piété, et nous passerons la plus grande partie de la vie dans la plus douce espérance.

Quant à nos devoirs envers nos enfants, nos proches, nos amis, nos concitoyens, à l'hospitalité recommandée par les dieux et aux autres devoirs de la société qui, étant remplis selon les vues de la loi, doivent ajouter à l'agrément de notre vie, c'est aux lois que le détail en appartient, c'est à elles de nous les faire observer par la persuasion, ou d'employer la force et les châtiments pour ramener à l'ordre ceux qui résisteraient aux voies de la douceur, et de contribuer ainsi, avec l'assistance des dieux, à la parfaite félicité de l'État.

Il est encore bien d'autres objets dont le législateur ne peut se dispenser de parler si ses idées s'accordent avec les miennes ; mais comme il ne conviendrait pas de les présenter d'abord en forme de lois, il me paraît plus à propos qu'il commence par en tracer un plan général, tant pour lui que pour ceux à qui ses lois sont destinées, ne laissant rien échapper, autant qu'il se pourra ; il songera ensuite à faire des lois. Il est difficile, au reste, de réunir tant d'objets différents sous une seule idée, comme en un modèle qui les résume tous. Essayons cependant de trouver quelque point fixe auquel nous puissions nous arrêter.

CLINIAS. Parle.

L'ATHÉNIEN. Je voudrais que nos citoyens se portassent avec toute la docilité possible à la pratique de la vertu, et il est évident que le législateur tâchera de les amener à ce point dans toute la suite de ses lois.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHÉNIEN. Il me semble qu'un langage pareil à celui que nous venons de tenir, s'il s'adresse à une âme qui n'est pas tout à fait sauvage, peut la rendre plus douce et plus docile aux leçons qu'on lui donne, et ce serait toujours un grand avantage si nous réussissions à augmenter, sinon beaucoup, du moins un peu, la docilité de nos élèves en nous conciliant leur bienveillance. On trouve en effet bien peu de personnes qui tendent à la vertu par la voie la plus directe et de tout l'effort de leur âme. La plupart tiennent Hésiode pour un sage, en ce qu'il a dit que le chemin qui conduit au vice est uni, qu'on y marche sans sueurs, et qu'on est bientôt arrivé au terme : qu'au contraire les dieux immortels ont placé les sueurs en avant de la vertu, que le sentier qui y mène est long, escarpé et raboteux dès

l'abord ; mais que lorsqu'on est parvenu au faîte, il devient aisé, de rude qu'il était auparavant.

CLINIAS. Il me semble que le poëte a raison.

L'ATHÉNIEN. J'en conviens. Mais je veux vous mettre sous les yeux l'effet que j'ai voulu produire par mon discours précédent.

CLINIAS. Fais.

L'ATHÉNIEN. Adressons pour ce sujet la parole au législateur lui-même : Législateur, n'est-il pas vrai que si tu savais ce qu'il nous convient de dire et de faire, tu ne balancerais pas à nous le communiquer ?

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHÉNIEN. N'avons-nous pas entendu de ta bouche, un peu plus haut, qu'il ne fallait pas laisser aux poëtes la liberté de dire tout ce qu'il leur plaît, parce que, faute de connaître ce que leurs discours peuvent avoir de contraire aux lois, ils causeraient de très-grands désordres dans l'État ?

CLINIAS. Rien de plus vrai.

L'ATHÉNIEN. Si donc nous lui tenions au nom des poëtes le langage suivant, lui dirions-nous rien que de raisonnable ?

CLINIAS. Quel langage ?

L'ATHÉNIEN. Législateur, c'est un discours qui de tout temps a été dans la bouche des poëtes, et sur lequel tout le monde est d'accord avec nous, que quand un poëte est assis sur le trépied des Muses, il n'est plus maître de lui-même ; que, semblable à une fontaine, il laisse couler tout ce qui lui vient à l'esprit ; et que son art n'étant qu'une imitation, lorsqu'il peint les hommes dans des situations opposées, il est souvent obligé de dire le contraire de ce qu'il a dit, sans savoir de quel côté est la vérité. Mais le législateur ne peut dans ses lois tenir deux langages différents sur la même chose ; il n'en doit avoir qu'un seul. Juges-en par ce que tu as dit il n'y a qu'un instant au sujet des sépultures. Quoiqu'il y en ait de trois sortes, une somptueuse, une pauvre, et une autre qui tient le milieu, tu t'es arrêté à cette dernière pour la prescrire et l'approuver. Pour moi, si j'introduisais dans mes vers une femme opulente, qui ordonnât l'appareil de ses funérailles, je la ferais parler d'une sépulture magnifique ; si c'était un homme pauvre et économe, il choisirait la sépulture pauvre : enfin, celui dont la fortune ainsi que les désirs seraient modérés s'en tiendrait à la sépulture médiocre. Toi, tu ne veux qu'une sépulture médiocre, mais ce n'est pas t'expliquer suffisamment : il faut dire ce que tu entends par là, et quelles bornes précises tu y mets. Autrement ne crois pas qu'une pareille maxime puisse être regardée comme une loi.

CLINIAS. Ce que tu dis là est très-vrai.

L'ATHÉNIEN. Notre législateur ne mettra-t-il point quelque préambule semblable à la tête de chaque loi, ou se bornera-t-il à marquer ce qu'on doit faire ou éviter ? et après avoir menacé d'une peine les contrevenants, passera-t-il tout de suite à une autre loi, sans ajouter aucun motif propre à persuader ses concitoyens et à leur adoucir le joug de l'obéissance ? Et comme les médecins traitent les maladies, celui-ci d'une façon, celui-là d'une autre... Mais, avant d'achever cette comparaison, rappelons-nous l'une et l'autre manière de traiter les malades ; ensuite nous ferons au législateur la même prière que feraient des enfants à un médecin, d'employer pour leur guérison les remèdes les plus doux. Voici ce que je veux dire. Vous savez que les médecins proprement dits ont des gens à leur service, à qui l'usage donne aussi le nom de médecins.

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉNIEN. Vous savez aussi que ces derniers, qu'ils soient libres ou esclaves, n'apprennent leur art que par routine, en exécutant les ordres de leurs maîtres, et en les voyant faire ; au lieu que les vrais médecins ont appris leur science par une vocation naturelle, et l'enseignent de même à leurs enfants. Reconnais-tu ces deux espèces de médecins ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉNIEN. Les malades dans les villes sont libres ou esclaves ; or, as-tu remarqué que les esclaves se font traiter ordinairement par leurs pareils, qui vont courant par la ville ou qui reçoivent les malades dans la boutique de leurs maîtres ? Ces sortes de médecins n'entrent dans aucun détail avec le malade au sujet de son mal, et ne souffrent pas qu'il en raisonne ; et après lui avoir prescrit en vrais tyrans et avec toute la suffisance d'un habile homme, ce que la routine leur suggère, ils le

quittent brusquement pour aller à un autre malade, déchargeant ainsi leurs maîtres d'une partie des soins de leur profession? Au contraire, le vrai médecin ne visite et ne traite guère que les malades de condition libre comme lui; il s'informe, ou d'eux-mêmes ou de leurs amis, de l'origine ou du progrès du mal; après avoir reçu tous les éclaircissements nécessaires, il instruit à son tour le malade autant qu'il est en son pouvoir, ne lui prescrivant point de remèdes qu'il ne l'ait auparavant déterminé par de bonnes raisons à les prendre; et il tâche ainsi de lui rendre peu à peu la santé, en adoucissant son esprit, et en le disposant à tout par la voie de la persuasion. Quel est, à ton avis, le meilleur de ces deux médecins? J'en dis autant des maîtres de gymnase : quel est le meilleur, ou de celui qui emploie deux moyens pour arriver à son but, ou de celui qui ne se sert que d'un seul, et encore du moins bon et du plus dur?

CLINIAS. Il n'y a point de comparaison à faire, et le premier l'emporte.

L'ATHENIEN. Veux-tu que nous considérions l'usage de ces deux méthodes, l'une double, l'autre simple, par rapport à la législation?

CLINIAS. Très-volontiers.

L'ATHENIEN. Au nom des dieux, dis-moi quelle est la première loi que portera le législateur? Ne commencera-t-il pas par régler le point qui, suivant l'ordre de la nature, est le fondement et le principe de la société politique?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. D'où les États tirent-ils leur origine et leur naissance? N'est-ce pas des mariages et de l'union des deux sexes?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Ainsi, dans tout État, c'est par les lois qui concernent le mariage qu'il est bon de commencer.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Voyons d'abord quelle est la méthode simple que le législateur peut employer : la voici à peu près. On se mariera depuis l'âge de trente ans jusqu'à trente-cinq. Quiconque ne l'aura pas fait sera puni dans ses biens et dans son honneur; il payera telle et telle amende, il subira telle et telle ignominie. Telle est la méthode simple des lois sur le mariage : passons à celle qui est double. On se mariera depuis l'âge de trente ans jusqu'à trente-cinq. Chacun fera réflexion que la nature humaine participe en un certain sens de l'immortalité, à laquelle tout homme aspire naturellement avec la plus grande ardeur; car c'est là le fond de l'amour de la gloire et du désir de ne pas demeurer dans l'oubli après sa mort. La durée du genre humain est la même que celle du temps : les hommes se succèdent et se succéderont sans interruption avec les années parce qu'ils se procurent une espèce d'immortalité, en remplaçant une génération par une autre, en sorte que l'espèce est toujours la même [1]. C'est donc un crime à tout homme de se priver volontairement de cet avantage; et c'est consentir à s'en priver, que de refuser de prendre une femme et d'avoir des enfants. Ainsi, celui qui se conformera à la loi n'aura rien à craindre pour soi; mais quiconque y sera rebelle, et n'aura point encore pris d'engagement à l'âge de trente-cinq ans, payera chaque année telle ou telle somme, afin qu'il ne s'imagine pas que le célibat soit un état commode et avantageux; et il n'aura non plus aucune part aux honneurs que la jeunesse rend chez nous à ceux d'un âge avancé.

Sur les deux modèles de loi que vous venez d'entendre, c'est à vous de juger s'il vaut mieux que nous nous attachions à la méthode double, en proposant, le plus brièvement qu'il sera possible, les motifs de persuasion et les menaces; ou si nous préférerons la méthode simple et plus courte, en nous bornant à la seule intimation.

MEGILLE. Étranger, le Lacédémonien préfère d'ordinaire en tout la brièveté; cependant, si on me laissait le choix de ces deux formules de loi, et qu'on me consultât sur celle que je voudrais qu'on employât à mon égard, je choisirais la plus longue : et j'en ferais de même à l'égard de toute autre loi, si elle m'était présentée sous l'une et l'autre forme. Mais il est nécessaire de savoir quel est là-dessus l'avis de Clinias, d'autant plus que c'est à

[1] Regardez les individus, dit Fénelon, *Existence de Dieu*, nul animal n'est immortel : tout vieillit, tout passe, tout disparaît, tout est anéanti. Regardez les espèces : tout subsiste, tout est permanent et immuable, dans une vicissitude continuelle. (*Note de Grou.*)

l'usage de sa patrie que ces lois sont destinées.

CLINIAS. Je suis tout à fait de ton sentiment, Mégille.

L'ATHENIEN. Au reste, je pense que c'est une grande puérilité de s'embarrasser du plus ou du moins de longueur d'un discours. Ce n'est ni à ce qui est long, ni à ce qui est court, mais à ce qu'il y a de meilleur, qu'il faut s'arrêter. Il est évident que, des deux formules de lois que je viens de proposer, l'une a sur l'autre un avantage plus que double pour l'utilité qu'on a droit d'en attendre; et la comparaison que j'ai apportée des deux espèces de médecins est tout à fait juste. Il me semble que jusqu'à présent aucun législateur ne semble y avoir pensé: ils ont deux moyens pour faire observer les lois, la persuasion et la force; ils n'emploient jamais que le dernier envers la multitude ignorante. Ils ne savent ce que c'est que de tempérer la force par la persuasion; et la force est le seul ressort qu'ils font jouer. Pour moi, mes amis, je vois qu'il est encore nécessaire d'employer un troisième moyen, dont on ne se sert point aujourd'hui [1].

CLINIAS. De quoi parles-tu?

L'ATHENIEN. D'une chose à laquelle, par je ne sais quel bonheur, notre entretien a donné naissance. En effet, cette conversation sur les lois a commencé dès le matin: il est déjà midi, et nous voilà arrivés à ce lieu délicieux, si propre à nous délasser, sans avoir parlé d'autre chose que des lois; et cependant nous n'avons entamé la matière, à proprement parler, que depuis un instant; et tout ce qui a précédé ne doit être regardé que comme un prélude. Qu'entends-je par là? Je veux dire que dans tous les discours, et généralement partout où la voix intervient, il y a des préludes, et comme des exercices préparatoires par lesquels on s'essaye, selon les règles de l'art, à l'exécution de ce qui doit suivre. Nous voyons que, pour les airs qu'on joue sur le luth, et auxquels on donne le nom de lois, ainsi que pour toute espèce de musique, il y a de ces sortes de préludes composés avec un art merveilleux. Mais personne n'a encore pensé à donner des préludes aux vraies lois, qui sont, selon nous, les lois politiques: personne n'en a encore composé et fait paraître au jour, comme si de leur nature elles n'en devaient point avoir. Pourtant, si je ne me trompe, tout ce que nous avons dit jusqu'à présent est une preuve qu'elles en ont; et cette formule de loi, que nous avons appelée double, contient, à la bien prendre, deux choses très-distinctes: la loi, et le prélude de la loi. L'intimation tyrannique, que nous avons comparée aux ordonnances des esclaves qui exercent la médecine, est, à proprement parler, la loi pure; ce qui la précède, et qui est destiné à produire la persuasion dans les esprits, la produit en effet, et est, à l'égard de la loi, ce que l'exorde est au discours. Car le but du législateur dans ce préambule, où il essaye de persuader, est de disposer celui auquel la loi s'adresse à recevoir avec bienveillance et avec docilité l'intimation, qui est la loi: ce préambule serait donc plus convenablement appelé, selon moi, le prélude que la raison de la loi.

Après ce que je viens de dire, ne reste-t-il plus rien à ajouter? Je voudrais que le législateur ne proposât aucune loi qu'elle ne fût précédée d'un prélude, en sorte que ces deux choses fussent aussi distinctes dans son ouvrage que le sont entre elles les deux méthodes législatives que nous avons citées.

CLINIAS. Pour moi, j'assujettirais à cette méthode tout homme qui se mêle de législation.

L'ATHENIEN. Il me paraît, Clinias, que tu as raison, si tu veux dire seulement que chaque loi a son prélude, et que, dans tout travail de législation, il faut mettre à la tête de chaque loi le prélude qui lui convient; d'autant que ce qui doit suivre n'est point d'un médiocre intérêt, et qu'il n'est pas peu important que l'exposition en soit claire ou obscure. Cependant, nous aurions tort d'exiger qu'on donnât des préludes à toutes les lois, grandes et petites; aussi bien n'en doit-on pas donner à tous les chants ni à tous les discours: ce n'est pas que chacune de ces choses n'ait le sien; mais il ne faut pas en donner à toutes, il faut s'en remettre à la sagacité de l'orateur, du musicien et du législateur, pour décider quand il est ou n'est pas besoin d'un prélude.

[1] Cicéron dit, au second livre des *Lois*, que Platon a pris de Zaleucus, législateur des Locriens, et de Charondas, législateur des Thuriens, cette idée de mettre à la tête de chaque loi un préambule qui en explique les raisons et en montre la sagesse. (*Note de Grou.*)

CLINIAS. Tout cela me paraît très-vrai; mais ne différons pas plus longtemps, étranger, à entrer en matière. Revenons à notre sujet, et commençons, si tu le trouves bon, par ce dont tu parlais tout à l'heure, sans te douter que c'était là un prélude. Recommençons donc, comme disent les joueurs, pour amener mieux; et entamons cette fois, non pas un discours quelconque, comme tout à l'heure, mais un vrai prélude, après être convenus que ce qui va suivre en est un. Ce qui a été dit sur le culte des dieux, sur le respect dû aux parents, et en ce moment sur les mariages, est suffisant. Essayons d'expliquer ce qui vient après, jusqu'à ce que tu aies donné à ce prélude toute l'étendue que tu jugeras nécessaire: après quoi tu entreras dans le détail des lois proprement dites.

L'ATHENIEN. Nous avons donc, à ce que tu dis, traité suffisamment de ce qu'on doit aux dieux, aux démons et à ses parents pendant leur vie et après leur mort, et tu m'exhortes à mettre en quelque sorte au jour ce qui manque à ce prélude.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Eh bien, il est à propos maintenant d'examiner ensemble, moi en parlant, vous en écoutant, le plus ou moins de soin que l'on doit prendre de son âme, de son corps, et des biens de la fortune; c'est ainsi que nous parviendrons, autant qu'il est en nous, à la vraie éducation. Tel est désormais le champ ouvert à notre conversation.

CLINIAS. Fort bien.

LIVRE CINQUIÈME.

ARGUMENT.

Magnifique exhortation à toutes les vertus. — Comment on honore son âme et comment on la déshonore. — Le corps est inférieur à l'âme. — Excès de richesse, source de révoltes; excès de pauvreté, source d'esclavage. — La véritable éducation consiste à donner l'exemple. — Du respect que l'on doit aux étrangers. — La vérité est la source de tout bien. — L'injustice est involontaire. — Mais point de pitié pour elle, si ce n'est lorsqu'elle est guérissable. — De l'amour de soi. — S'abstenir de tout excès dans le rire et dans les larmes. — Des diverses conditions humaines. — Le mal est né de l'ignorance. — Les meilleurs remèdes sont les plus douloureux. — La cité de Platon n'aura que cinq mille quarante habitants. — La terre et les maisons seront divisées en cinq mille quarante lots. — Des propriétés numériques. — Si le gouvernement proposé dans *les Lois* n'est pas le meilleur, il ne le cède qu'à un seul. — Trois sortes de gouvernements. — Définition de la première (Platon désigne évidemment la république). — Définition de la seconde; c'est la forme de gouvernement exposée dans *les Lois*. — Le nombre des foyers ne sera jamais ni augmenté ni diminué. — Les citoyens ne pourront aliéner le lot qui leur sera échu. — Défense d'avoir chez soi ni or ni argent. — Des monnaies. — Les filles ne recevront point de dot en mariage. — De la véritable richesse. — Les citoyens partagés en quatre classes, selon le revenu. — Limites imposées à la richesse. — Importance des mathématiques. — Influences climatériques.

L'ATHENIEN. Prêtez de nouveau l'oreille, vous tous qui avez entendu ce que j'ai dit au sujet des dieux et de ceux dont nous tenons le jour. L'âme est, après les dieux, ce que l'homme a de plus divin, et ce qui le touche de plus près. Il y a deux parties en nous: l'une, plus puissante et meilleure, destinée à commander; l'autre, inférieure et moins bonne, laquelle doit obéir. Il faut donc donner toujours la préférence à la partie qui a droit de commander, sur celle qui doit obéir. Ainsi, j'ai raison d'ordonner que notre âme ait la première place dans notre estime, après les dieux et les êtres qui les suivent en dignité. On croit rendre à cette âme tout l'honneur qu'elle mérite; mais, dans le vrai, presque personne ne le fait:

Car l'honneur est un bien divin, et rien de ce qui est mauvais n'est digne qu'on l'honore. Par conséquent, quiconque croit relever son âme par des connaissances, de la richesse ou du pouvoir, et ne travaille pas à la rendre meilleure, s'imagine qu'il l'honore; mais il n'en est rien.

Dès l'enfance, tout homme se persuade qu'il est en état de tout connaître; il croit que les louanges qu'il prodigue à son âme sont autant d'honneurs qu'il lui rend, et il s'empresse de lui accorder la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît. Mais nous disons au contraire que se comporter de la sorte, c'est nuire à son âme, au lieu de l'honorer, elle qui mérite, comme nous l'avons dit, le premier rang après les dieux. Ce n'est pas non plus honorer son âme, quelque illusion qu'on se fasse là-dessus, que de rejeter toujours sur les autres ses fautes et la plupart de ses défauts, même les plus considérables, et de se croire absolument innocent; loin de là, on lui fait par là un très-grand mal. On ne l'honore point encore lorsque, malgré les discours et les insinuations du législateur, on s'abandonne aux plaisirs; mais plutôt on la déshonore, en la remplissant de maux et de remords. On la dégrade aussi, loin de l'honorer, lorsque, au lieu de s'élever par la patience au-dessus des travaux, des craintes, de la douleur et des chagrins, que la loi recommande de surmonter, on y cède par lâcheté. On ne l'honore point davantage lorsqu'on se persuade que la vie est le plus grand des biens; au contraire, on la déshonore par là ; parce que, regardant alors ce qui se passe dans l'autre monde comme un mal, on succombe à cette idée funeste; on n'a pas le courage d'y résister, de raisonner avec soi-même, et de se convaincre qu'on ignore si les dieux qui règnent dans les enfers ne nous y gardent pas les biens les plus précieux.

C'est encore déshonorer l'âme de la manière la plus réelle et la plus complète, que de préférer la beauté à la vertu; car cette préférence donne au corps l'avantage sur l'âme; ce qui est contre toute raison, puisque rien de terrestre ne doit l'emporter sur ce qui tire son origine du ciel; et quiconque a une autre idée de son âme ignore combien est excellent le bien qu'il dédaigne. On n'honore point non plus son âme par des présents, lorsqu'on désire amasser des richesses par des voies peu honnêtes, et qu'on n'est pas indigné contre soi-même de les avoir acquises ainsi ; il s'en faut de beaucoup qu'on l'honore de cette manière, puisque c'est vendre pour un peu d'or ce que l'âme a de précieux : en effet, tout l'or qui est sur la terre et dans son sein ne mérite pas d'être mis en balance avec la vertu. En un mot, quiconque ne s'abstient point, autant qu'il dépend de lui, des choses que le législateur défend comme honteuses et mauvaises, et ne s'attache pas au contraire de tout son pouvoir à celles qui lui sont proposées comme belles et bonnes, ne voit pas qu'en tout cela il traite son âme, cet être tout à fait divin, de la manière la plus ignominieuse et la plus outrageante. Presque aucun de ceux qui se conduisent ainsi ne fait attention au plus grand châtiment que le crime traîne à sa suite : ce châtiment consiste dans la ressemblance avec les méchants, et dans l'aversion que cette ressemblance nous inspire pour les gens de bien et les discours vertueux, nous faisant rompre tout commerce avec eux, et rechercher la compagnie de nos semblables, jusqu'à nous coller à eux en quelque sorte : lorsqu'on en est venu à ce point, c'est une nécessité qu'on fasse et qu'on souffre ce qu'il est naturel que les méchants fassent et disent entre eux. Ce n'est point encore là le châtiment véritable; car tout ce qui est juste est beau, et le châtiment qui fait partie de la justice est également beau : le châtiment véritable, c'est la vengeance qui suit l'injustice. Le méchant qui l'éprouve et celui qui ne l'éprouve pas sont également malheureux : celui-ci, parce qu'il est privé du seul remède qui puisse le guérir; celui-là, parce qu'il périt pour servir d'exemple salutaire.

Ce qui nous honore véritablement, c'est de suivre ce qu'il y a de meilleur en nous, et de donner toute la perfection possible à ce qui est moins bon, mais susceptible d'amendement. Or, il n'est rien dans l'homme qui ait naturellement plus de disposition que l'âme à fuir le mal, et à poursuivre le souverain bien, et, lorsqu'elle l'a atteint, à s'y attacher pour toujours. C'est aussi pour cette raison que je lui ai donné le second rang dans notre estime.

Quiconque voudra un peu réfléchir trouvera que, dans l'ordre naturel, le corps mérite la

troisième place. Mais il faut examiner quels sont les honneurs qui lui sont propres, et discerner les vrais d'avec les faux. Ce discernement appartient au législateur, et voici, ce me semble, ce qu'il nous déclare à ce sujet. Ce n'est ni la beauté, ni la force, ni la vitesse, ni la taille avantageuse, ni même, comme la plupart se l'imaginent, la santé, qui font le mérite du corps, non plus assurément que les qualités contraires. Un juste milieu entre toutes ces qualités opposées est bien plus sûr, et plus propre à nous inspirer la modération : car les premières remplissent l'âme d'enflure et de présomption ; et les secondes y font naître des sentiments bas et serviles.

On doit porter le même jugement touchant la possession de l'argent et des autres biens de la fortune : ils ne sont estimables que dans la même mesure. Les richesses excessives sont pour les États et les particuliers une source de séditions et d'inimitiés : l'extrémité opposée conduit d'ordinaire à l'esclavage. Que personne donc n'accumule des trésors en vue de ses enfants, pour leur laisser après soi un riche héritage : ce n'est ni leur avantage, ni celui de l'État. Un revenu modique, qui n'expose point leur jeunesse aux piéges des flatteurs, et ne les laisse pas manquer du nécessaire, est ce qu'il y a de meilleur et de plus convenable ; la médiocrité bannissant de la vie les chagrins, par l'accord et l'harmonie qu'elle y entretient. Ce n'est point des monceaux d'or, mais un grand fonds de pudeur, qu'il faut laisser à ses enfants. On croit leur inspirer cette vertu en les reprenant lorsqu'ils la blessent dans leur conduite ; mais ces maximes, par lesquelles on leur dit que la modestie sied bien à un jeune homme en toutes rencontres, ne sont pas ce qu'il y a de plus efficace. Le sage législateur exhortera plutôt ceux qui ont atteint l'âge mûr à respecter les jeunes gens, et à être continuellement sur leurs gardes, pour ne rien dire et ne rien faire d'indécent en leur présence, parce que c'est une nécessité que la jeunesse apprenne à ne rougir de rien, lorsque la vieillesse lui en donne l'exemple. La véritable éducation et de la jeunesse et de tous les âges de la vie ne consiste point à reprendre, mais à faire constamment ce qu'on dirait aux autres en les reprenant.

Celui qui honore et respecte sa parenté, et tous ceux qui, sortis du même sang que lui, sont protégés par les mêmes dieux pénates, celui-là a lieu d'espérer que les dieux qui président à la génération lui seront propices dans la procréation de ses enfants. A l'égard des amitiés et des liaisons dans le commerce de la vie, la vraie manière de se faire des amis est de relever et d'estimer les services qu'on reçoit des autres, plus qu'ils ne les estiment eux-mêmes ; et de rabaisser les services qu'on leur rend, au-dessous du prix qu'ils y mettent. Le plus grand service qu'on puisse rendre à sa patrie et à ses concitoyens, est moins de se signaler aux jeux olympiques, ou aux autres combats guerriers ou pacifiques, que d'obéir aux lois, et de s'en montrer toute sa vie le plus fidèle serviteur.

Soyons bien convaincus que rien n'est plus sacré que les devoirs de l'hospitalité, que tout ce qui leur appartient est sous la protection d'un dieu, qui vengera plus sévèrement les fautes commises envers eux, que les fautes envers un citoyen ; parce que l'étranger, se trouvant éloigné de ses parents et de ses amis, intéresse davantage les hommes et les dieux : aussi celui qui a plus de pouvoir pour le venger, le fait avec plus d'ardeur. Or, ce pouvoir a été spécialement confié aux démons et aux dieux préposés à la garde de chaque homme, et qui marchent à la suite de Jupiter Hospitalier. C'est pourquoi, pour peu qu'on soit attentif à ses propres intérêts, on ne négligera rien pour arriver au terme de la vie sans avoir à se reprocher aucune faute envers des étrangers. Mais de tous les manquements dont on peut se rendre coupable tant à l'égard des étrangers que des concitoyens, le plus grand est celui qui concerne les suppliants. Car le même dieu que le suppliant a pris à témoin des promesses qu'on lui a faites, veille particulièrement sur les outrages qu'il peut recevoir, et n'en laisse pas un seul impuni.

Nous avons parlé de ce qu'on doit à ses parents, à sa patrie, à ses amis, à ses proches, à ses concitoyens et aux étrangers. Il nous faut maintenant examiner les devoirs qui rendent la vie plus agréable, et ne peuvent être l'objet d'une loi, mais que l'opinion doit recommander pour rendre plus facile l'observation des lois. La vérité est, pour les dieux comme pour

les hommes, le premier de tous les biens. Celui qui veut être heureux ne saurait s'attacher trop tôt à elle, afin de passer avec elle le plus longtemps qu'il pourra : car l'homme vrai est sûr; celui à qui le mensonge volontaire plaît est indigne de confiance; et celui qui ment involontairement est un insensé. Ni l'un ni l'autre de ces caractères ne doit faire envie, parce que le fourbe et l'ignorant n'ont point d'amis; et lorsqu'avec le temps ils viennent à être connus pour ce qu'ils sont, ils se préparent pour la plus triste saison de la vie une solitude affreuse, telle qu'on peut les regarder comme abandonnés de tout le monde, soit que leurs enfants et les personnes qui leur sont chères vivent ou non. Celui qui ne commet aucune injustice mérite qu'on l'honore; mais celui qui ne souffre pas même que les autres soient injustes, mérite deux fois autant et plus d'honneurs que le premier; l'un n'est juste que pour lui-même, au lieu que l'autre l'est pour beaucoup d'autres, c'est-à-dire pour tous ceux dont il révèle l'injustice aux magistrats. A l'égard de celui qui se joint aux magistrats pour châtier de tout son pouvoir les méchants, je veux qu'on le tienne dans la cité pour un grand citoyen et un modèle accompli de vertu. Ce que je dis de la justice doit s'entendre aussi de la tempérance, de la prudence, et des autres vertus qu'on peut non-seulement posséder pour soi-même, mais encore inspirer aux autres. Les plus grands honneurs seront donc pour celui qui fera germer ces vertus dans le cœur de ses concitoyens. On mettra au second rang celui qui, ayant la même volonté, n'aura pas les mêmes talents pour réussir. Quant à l'envieux qui refuserait de communiquer aux autres, par amitié, les avantages qu'il possède, on n'aura pour lui que du mépris, en prenant garde cependant de passer du mépris de sa personne à celui du bien qui est en lui, et faisant au contraire tous ses efforts pour l'acquérir. Qu'il y ait entre tous les citoyens un combat de vertu, mais sans jalousie. La gloire d'un État est d'avoir des habitants qui disputent de toutes leurs forces le prix de la vertu, mais qui n'usent d'aucune mauvaise pratique pour empêcher les autres d'atteindre au même but. Au contraire, l'envieux qui compte moins sur ses efforts que sur les obstacles qu'il oppose aux efforts de ses concurrents, a lui-même moins d'ardeur vers la véritable vertu, et jette ses rivaux dans le découragement par les censures injustes dont il les environne; et, privant ainsi l'État, ralentissant ainsi la noble émulation de ses concitoyens pour la vertu, il ravale autant qu'il est en lui l'honneur de sa patrie.

Il faut savoir réunir beaucoup de douceur à une grande fermeté. En effet, lorsque les vices des autres sont montés à un tel excès qu'il est très-difficile ou même impossible de les guérir, le seul parti qui reste à prendre pour éviter d'y tomber, c'est d'en triompher en repoussant leurs attaques, et de les réprimer sans relâche. Or, il est impossible qu'une âme vienne à bout d'une telle entreprise, si elle n'est secondée d'un courage intrépide. A l'égard de ceux dont les vices ne sont pas sans remède, il est bon de savoir, avant tout, qu'aucun homme injuste ne l'est volontairement; parce que personne ne consent à loger chez soi les plus grands maux qui soient au monde, bien moins encore dans la partie la plus précieuse de lui-même : or, l'âme est, comme nous avons dit, ce qu'il y a véritablement en nous de plus précieux; personne ne peut donc volontairement y recevoir le plus grand des maux, et passer toute sa vie avec un si mauvais hôte. Ainsi le méchant, et quiconque nourrit le mal dans son âme, est digne de pitié; mais il faut surtout réserver cette pitié pour celui qui laisse quelque espoir de guérison; il faut, à son égard, réprimer sa colère, et ne point se laisser aller à des emportements et d'aigres réprimandes, qui ne conviennent qu'à une femme. Si on doit donner libre carrière à son indignation, ce n'est que contre les méchants entièrement livrés au vice, et incapables d'amendement. Voilà ce qui nous a fait dire que le caractère de l'homme de bien devait être mêlé de sévérité et de douceur.

La plus grande de toutes les maladies de l'homme est un défaut qu'on apporte en naissant, que tout le monde se pardonne, et dont, par conséquent, personne ne travaille à se défaire : c'est ce qu'on appelle l'amour-propre; amour, dit-on, qui est naturel, légitime, et même nécessaire. Mais il n'en est pas moins vrai que, lorsqu'il est excessif, il est la cause ordinaire de toutes nos erreurs. Car l'amant

s'aveugle sur ce qu'il aime; il juge mal de ce qui est juste, bon et beau, quand il croit devoir toujours préférer ses intérêts à ceux de la vérité. Quiconque veut devenir un grand homme ne doit pas s'enivrer de l'amour de lui-même et de ce qui tient à lui : la justice seule, qu'il l'aperçoive en lui-même ou dans les autres, mérite son amour. Par une suite de ce défaut, l'ignorant paraît sage à ses yeux; il se persuade qu'il sait tout, quoiqu'il ne sache pour ainsi dire rien; et, refusant de confier à d'autres la conduite des affaires qu'il est incapable d'administrer, il tombe en mille fautes inévitables. Il est donc du devoir de tout homme d'être en garde contre cet amour désordonné de soi-même, et de ne pas rougir de s'attacher à ceux qui valent mieux que lui.

Il est encore d'autres préceptes de moindre importance, et souvent répétés, dont il est bon de renouveler le souvenir, afin qu'à mesure qu'un discours s'écoule, un autre prenne sa place : car la mémoire est la source qui répare sans cesse les pertes que nous faisons en sagesse. Disons donc qu'il faut s'abstenir de tout excès dans le ris et dans les larmes; que tous les citoyens doivent s'avertir mutuellement de renfermer leurs transports de joie ou de chagrin, de faire toujours bonne contenance dans les bons succès que le destin leur envoie, et aussi dans les revers, lorsqu'il oppose à leurs entreprises comme des montagnes insurmontables; enfin, de conserver la ferme confiance que, quoi qu'il puisse arriver aux gens de bien, si ce sont des maux, les dieux les rendront plus légers, et changeront leur condition présente en une meilleure; tandis qu'au contraire, si ce sont des biens, loin d'être passagers, la jouissance leur en est assurée pour toujours. C'est dans ces douces espérances qu'il faut vivre; c'est par de tels souvenirs qu'il faut se fortifier, se les rappelant distinctement à soi-même et aux autres en toute occasion, dans les moments sérieux comme dans ceux d'amusement.

Telle est la perfection idéale vers laquelle l'homme doit tendre; mais elle est moins du domaine de l'homme que du domaine des dieux : il faut pourtant proportionner nos règlements à la faiblesse humaine, puisque nous avons affaire à des hommes, et non à des dieux. Le plaisir, la peine et le désir, tel est le propre de la nature humaine : ce sont là les ressorts qui tiennent suspendu tout animal mortel, et sur lesquels roulent ses principaux mouvements. Ainsi, lorsqu'il s'agit de louer la vertu aux yeux des hommes, il ne suffit pas de leur montrer qu'elle est en soi ce qu'il y a de plus honorable; il faut encore leur faire voir que, si on veut en goûter dès ses premiers ans, et qu'on n'y renonce point aussitôt après, elle l'emporte sur tout le reste par l'endroit même qui nous tient le plus au cœur, en ce qu'il nous procure plus de plaisirs et moins de peines durant tout le cours de la vie : ce qu'on ne tardera point à éprouver d'une manière sensible, si on en veut faire l'essai comme il convient. Mais comment convient-il de le faire? Il faut pour cela consulter la raison, et examiner avec elle si ce que je vais dire est conforme ou non à notre nature. Dans la comparaison des diverses conditions relativement au plaisir ou à la peine, voici les règles qu'il faut suivre. Nous voulons goûter du plaisir; nous ne préférons ni ne voulons la douleur : pour ce qui est de l'état mitoyen, nous lui préférons le plaisir, et nous le préférons à la douleur. Nous voulons toute condition où il y a beaucoup de plaisir et peu de peine : nous ne voulons point de celle où la peine l'emporte sur le plaisir. A l'égard de la condition où les plaisirs et les peines se contre-balanceraient, il est difficile de décider si nous la voulons. Notre choix et notre volonté se déterminent ou demeurent en suspens, selon que les plaisirs et les peines sont plus ou moins nombreux, plus ou moins grands, plus ou moins vifs; en un mot, selon que l'équilibre subsiste entre eux, ou non. Puisque tel est l'ordre nécessaire des choses, il s'ensuit que, dans toute condition où les plaisirs et les peines sont très-nombreux et très-vifs, si c'est le plaisir qui domine, nous la voulons; si c'est la peine, nous ne la voulons point; qu'au contraire, dans toute condition où les plaisirs et les peines sont en petit nombre, faibles et tranquilles, si les peines l'emportent, nous ne la voulons point; si les plaisirs ont le dessus, nous la voulons : enfin que quand tout est égal de part et d'autre, nous sommes condamnés, comme nous le disions tout à l'heure, à ne savoir que vouloir,

notre volonté ne se déterminant pour ou contre un parti qu'autant que ce qui est l'objet de son amour ou de son aversion y domine.

A présent, il faut faire attention que tous les genres de vie sont renfermés de toute nécessité dans les bornes que je viens d'assigner ; et il ne s'agit que de voir pour lequel on penche naturellement. Si quelqu'un s'avisait de dire que ce qu'il souhaite est hors de ces limites, il montrerait, en parlant ainsi, son ignorance et son peu d'expérience touchant les divers états de la vie. Combien donc y a-t-il de conditions parmi lesquelles nous devions savoir découvrir le genre de vie qu'il faut se prescrire comme une loi, ou rejeter, afin que, ces conditions une fois examinées, nous en choisissions une qui soit à la fois utile et agréable, très-bonne et très-belle, et que nous puissions vivre le plus heureusement qu'il est possible à l'homme ? Mettons-en quatre : une où règne la tempérance, une seconde où règne la raison, une troisième où règne le courage, une quatrième qui ait en partage la santé. A ces conditions opposons-en quatre autres, où se trouvent la folie, la lâcheté, l'intempérance, les maladies. Quiconque aura idée de la vie tempérante, conviendra qu'elle est modérée en tout, que ses plaisirs et ses peines sont tranquilles, ses désirs modérés, et ses amours sans emportement : qu'au contraire, dans la vie intempérante, tout est excessif ; que les plaisirs et les peines y sont très-vifs, les désirs fougueux et emportés, et les amours violents jusqu'à la fureur : que, dans la première, les plaisirs l'emportent sur les peines ; et, dans la seconde, les peines sur les plaisirs, soit pour la grandeur, soit pour le nombre, soit pour la vivacité : qu'ainsi la première, de sa nature, est nécessairement plus agréable, la seconde plus fâcheuse ; et que celui qui veut être heureux ne peut volontairement embrasser la vie déréglée. D'où il suit évidemment, si ce que nous venons de dire est vrai, que tout homme ne s'abandonne au désordre que malgré lui ; et que c'est l'ignorance et la violence des passions, ou l'une et l'autre à la fois, qui emportent la plupart des hommes loin des règles que prescrit la tempérance.

A l'égard des états de santé et de maladie, voici le jugement qu'on en doit porter. Ils ont chacun leurs plaisirs et leurs peines ; mais dans la santé les plaisirs surpassent les peines, et dans la maladie les peines surpassent les plaisirs. Or, notre inclination ne nous porte point vers la vie où les peines l'emportent, et nous jugeons plus agréable celle où le plaisir domine. Selon nous aussi, les plaisirs et les peines sont moindres pour le nombre et la grandeur dans la condition de l'homme tempérant, sage ou fort, que dans celle de l'intempérant, de l'insensé, du lâche : et, en même temps, dans la condition où règnent la sagesse et la force, les plaisirs surpassent les peines, comme les peines surpassent les plaisirs dans la condition du lâche et de l'insensé. Par conséquent, la vie qui a en partage la tempérance, le courage, la sagesse, ou la santé, est plus agréable que celle où se trouvent l'intempérance, la lâcheté, la folie, ou la maladie. Et, pour comprendre tout cela sous une idée générale, la vie qui participe aux bonnes qualités de l'âme ou du corps est préférable pour l'agrément à celle qui tient aux mauvaises dispositions de l'un ou de l'autre ; sans compter qu'elle a encore l'avantage du côté de la beauté, de l'honnêteté, de la vertu et de la gloire. Ainsi elle procure à celui qui l'embrasse un bonheur plus grand, sous tous les rapports, que ne fait la condition opposée. Bornons ici le prélude général de nos lois.

Après le prélude, il est nécessaire que la loi suive, ou, pour parler plus juste, le dessein et l'esquisse de la loi. Comme donc, en toute espèce de tissu, il ne se peut faire que le fil de la trame et celui de la chaîne soient de même nature, et qu'il faut absolument que le fil de la chaîne soit plus fort et plus ferme, l'autre plus souple et plus propre à céder jusqu'à un certain point ; c'est par ces mêmes qualités que doit se faire en politique le discernement de ceux qu'on doit élever aux premières charges, et de ceux dont la conduite habituelle n'atteste qu'une éducation médiocre. Il y a, en effet, dans tout gouvernement deux choses fondamentales : l'une est l'établissement des magistrats ; l'autre, les lois selon lesquelles les magistrats doivent gouverner. Mais, avant d'en venir à ces deux points, il est à propos de faire l'observation suivante. Aucun berger,

aucun pâtre, aucun homme qui élève des chevaux ou d'autres animaux semblables, ne consentira jamais à en prendre soin, qu'auparavant il n'ait épuré chacun de ses troupeaux de la manière convenable. Il commencera donc par séparer les bêtes saines et vigoureuses de celles qui sont faibles et malades; et, reléguant celles-ci parmi d'autres troupeaux, il donnera ses soins aux autres : persuadé qu'à moins de cela, la peine qu'on prendrait pour cultiver des corps ou des âmes mal constituées, ou gâtées par une mauvaise éducation, serait vaine et inutile; et que la partie malade ou vicieuse ne tarderait point à corrompre la partie saine et entière, si on n'usait de cette précaution. La chose est moins importante à l'égard des animaux, et elle mérite au plus que nous en parlions ici par manière d'exemple : mais, lorsqu'il s'agit des hommes, le législateur ne saurait apporter trop d'attention à rechercher et à bien expliquer ce qui concerne la manière d'épurer un État, et les autres fonctions de son emploi. Voici ce qu'on peut dire à ce sujet. Parmi un grand nombre de moyens d'opérer cette purification, les uns sont plus doux, les autres plus violents. Le législateur peut faire usage de ces derniers, qui sont les plus efficaces, lorsqu'il est en même temps maître absolu dans l'État. Mais s'il établit un nouveau gouvernement et de nouvelles lois sans avoir l'autorité suprême, ce sera beaucoup pour lui s'il vient à bout d'épurer l'État par les voies douces. En politique comme en médecine, les meilleurs remèdes sont les plus douloureux. On y corrige les désordres suivant les règles de la plus sévère justice, et le châtiment se termine souvent à la mort ou à l'exil. C'est ainsi qu'on a coutume de se défaire des grands criminels qu'aucun autre remède n'a pu guérir, et qui sont très-nuisibles au bien public. La purification plus douce se pratique de cette manière. On congédie, avec les plus grandes démonstrations de bienveillance, ceux que l'indigence réduit à se donner des chefs, et qui, n'ayant rien, sont tout prêts à s'emparer des biens de ceux qui ont quelque chose; on s'en défait, dis-je, comme d'un mal engendré dans l'État, en couvrant ce renvoi du prétexte honnête de fonder ailleurs une colonie. C'est par là que doit absolument commencer quiconque a entrepris de donner des lois à un État. Mais le cas où nous nous trouvons a quelque chose de plus embarrassant. Nous ne pouvons envoyer nulle part de colonie, ni faire aucun triage, aucun choix de citoyens. Ceux qui doivent peupler notre nouvelle ville peuvent se comparer à différents ruisseaux, formés les uns par des sources, les autres par des torrents, qui vont tous se jeter dans un grand lac; et notre devoir est de mettre tout en œuvre, afin que l'assemblage de ces eaux soit le plus pur qu'il se pourra, partie en pompant l'eau de ces ruisseaux, partie en la détournant de son lit.

Il y a, comme vous voyez, bien des travaux et des dangers attachés à tout établissement politique. Mais comme l'exécution ne s'en fait ici qu'en paroles, et nullement en réalité, nous n'avons qu'à supposer que notre choix est fait, et qu'il est aussi pur que nous pouvons le souhaiter, par les précautions que nous avons prises pour fermer l'entrée de notre ville aux méchants, qui auraient voulu s'y introduire pour s'emparer du gouvernement, après nous être suffisamment assurés de leur caractère par de longues épreuves, et avoir essayé en vain de les rendre meilleurs; comme aussi par l'accueil favorable et prévenant que nous aurons fait aux gens de bien. Ne passons pas sous silence un grand avantage qui se rencontre par hasard dans notre établissement : c'est que nous sommes à l'abri des querelles toujours violentes et dangereuses, qui s'élèvent à l'occasion du partage des terres, de l'abolition des dettes, et de la propriété. La colonie des Héraclides eut aussi ce bonheur, comme nous l'avons remarqué. Tout État réduit à faire des lois, à cet égard, est dans l'impossibilité de laisser intact aucun des anciens règlements, et en même temps dans l'impossibilité d'y toucher en quelque sorte; de façon qu'il ne reste, pour ainsi parler, que des souhaits à faire, et qu'il faut seulement de légers changements à la longue, et avec des précautions infinies.

Des changements tels que l'abolition des dettes et le partage des terres dépendent entièrement des riches, qui, outre des biens immenses, ont encore une foule de débiteurs,

lorsque, par un esprit de modération, ils consentent à partager leurs richesses avec ceux qui manquent de tout, sacrifiant une partie pour assurer l'autre, et que, bornant leur fortune à une honnête médiocrité, ils se persuadent que ce n'est point en diminuant sa fortune qu'on s'appauvrit, mais en augmentant ses désirs. Cette disposition d'esprit dans les riches est le principal fondement du salut d'un État, et sur ce fondement, comme sur une base solide, on peut élever tel édifice politique qu'on jugera convenable en pareille circonstance; au lieu que si ce changement se fait d'une manière vicieuse, il serait très-difficile qu'aucun système de gouvernement pût réussir ensuite.

Nous avons, disions-nous, évité cet inconvénient, ou, pour mieux dire, nous avons indiqué le moyen unique de l'éviter, qui est d'aimer la justice et de ne point chercher à s'enrichir. Je ne connais aucune autre voie, ni large ni étroite, par laquelle on puisse s'en garantir. Regardons cette disposition des riches comme le rempart le plus assuré de notre État; car il faut que les possessions des citoyens soient à l'abri de tout reproche; ou s'ils ont à ce sujet d'anciennes raisons de se plaindre les uns des autres, pour peu qu'ils aient de sens et de prudence ils n'iront pas plus avant, et ne s'occuperont point d'autre chose qu'ils n'aient remédié à ce point. Mais pour ceux à qui Dieu a donné, comme à nous, de fonder un État nouveau, exempt de tout sujet de discorde entre les habitants, ce serait de leur part l'effet d'une ignorance et d'une méchanceté plus qu'humaine, de jeter parmi eux des semences d'inimitiés par un partage mal entendu des terres et des habitations.

Mais comment s'y prendre pour faire un juste partage? Il est nécessaire en premier lieu de déterminer le nombre des citoyens; ensuite de les distribuer en différentes classes, après être convenu du nombre et de la nature de ces classes; enfin, il faut diviser la terre et les habitants en portions égales, autant qu'il se pourra. Il n'y a point d'autre moyen de régler au juste combien notre cité doit avoir de citoyens, que d'avoir égard à l'étendue de son territoire et aux villes circonvoisines. Pourvu que le territoire suffise à l'entretien d'une certaine quantité d'habitants modérés dans leurs désirs, il est assez grand, et il ne faut pas l'étendre au delà. Pour la quantité d'habitants, elle doit être telle qu'ils puissent en cas d'attaque se défendre contre les habitants des cités voisines, et aussi leur prêter du secours, s'ils étaient attaqués par d'autres. Nous fixerons ce nombre de parole et d'effet, quand nous aurons vu quel est le territoire de notre ville, et qu'elles sont les forces de ses voisins[1]. Pour le présent, nous ne le déterminerons que par forme d'exemple et de modèle, afin de n'être point arrêtés dans l'exposition de notre plan de législation. Que les citoyens entre lesquels se fera le partage des terres, et qui combattront pour la défense de la part qui leur sera échue, soient donc au nombre de cinq mille quarante; j'ai mes raisons pour choisir ce nombre. Qu'on divise en autant de portions la terre et les habitations, en sorte qu'il y en ait autant que de têtes. Qu'on partage ensuite ce nombre en deux, puis en trois; on peut le diviser aussi par quatre, par cinq, et ainsi de suite jusqu'à dix. Il faut en effet, par rapport aux nombres, que tout législateur en connaisse les propriétés, et sache au moins quel est celui dont les États peuvent tirer de plus grands avantages. Or, c'est celui qui se prête à une plus grande quantité de divisions, en allant de suite. Le nombre infini seul est susceptible de toutes sortes de divisions. Pour le nombre de cinq mille quarante, il n'a pas plus de cinquante-neuf diviseurs; mais il en a dix qui se suivent en commençant par l'unité : ce qui est d'une grande commodité, soit pour la guerre, soit pour la paix, par rapport aux diverses espèces de conventions et de sociétés, aux contributions et aux distributions. C'est à ceux que la loi chargera de cette étude, d'acquérir à loisir une connaissance exacte de ces sortes de propriétés numériques. La chose, au reste, est telle que je viens de dire : et il est nécessaire, pour les raisons que j'ai marquées, que le fondateur d'un État soit instruit sur cet objet.

Soit qu'on bâtisse une cité nouvelle, soit qu'on en rétablisse une ancienne tombée en décadence, il ne faut point, si l'on a du bon

[1] Voyez sur tout ceci les chapitres VI et VII du second livre des *Politiques* d'Aristote. (*Note de Grou.*)

sens, que, relativement aux dieux, et aux temples à élever dans la ville en leur honneur, quels que soient les dieux ou les démons sous l'invocation desquels on veuille les placer, on fasse aucune innovation contraire à ce qui aura été réglé par l'oracle de Delphes, de Dodone, de Jupiter Ammon, ou par d'anciennes traditions, sur quelque fondement que soient appuyées ces traditions, comme sur des apparitions ou des inspirations. Dès qu'en conséquence de ces sortes de croyances, il y a eu des sacrifices institués avec des cérémonies, soit que ces cérémonies aient pris naissance dans le pays, soit qu'on les ait empruntées des Tyrrhéniens, de Chypre, ou de quelque autre endroit; et que sur ces traditions on a consacré certaines réponses des dieux, érigé des statues, des autels, des temples, et planté des bois sacrés; il n'est plus permis au législateur d'y toucher le moins du monde.

De plus, il faudra que chaque classe de citoyens ait sa divinité, son démon ou son héros particulier: et, dans le partage des terres, le premier soin du législateur sera de mettre en réserve l'emplacement nécessaire aux bois sacrés, et de fixer tout ce qui convient au culte, afin que dans les temps marqués, chaque classe de citoyens y tienne des assemblées, qui leur procurent toutes sortes de facilités pour leurs besoins mutuels; et que, dans les festins qui accompagneront les sacrifices, ils se donnent les uns aux autres des témoignages de bienveillance, et contractent entre eux des connaissances et des liaisons. Rien n'est plus avantageux à un État que ce commerce de familiarité entre les citoyens, parce que partout où la lumière n'éclaire point les mœurs des particuliers, et où ils sont dans les ténèbres les uns par rapport aux autres, il n'est pas possible qu'on rende à chacun les honneurs et la justice qu'il mérite, ni que les charges soient données au plus digne de les remplir. Ainsi, toute comparaison faite, il n'est rien à quoi tout citoyen doive s'appliquer davantage qu'à se montrer à tous sans aucun déguisement, toujours simple et vrai, et à ne point se laisser tromper par la dissimulation des autres.

La manière dont nous allons entrer maintenant dans nos lois étant aussi extraordinaire que l'entrée au jeu de dés par le coup sacré[1], elle causera peut-être d'abord quelque surprise à ceux qui nous entendront. Cependant, après y avoir réfléchi et en avoir fait l'essai, ils verront que si la constitution que nous allons établir n'est point la meilleure de toutes, elle ne le cède qu'à une seule. Peut-être aussi que quelques-uns auront peine à s'en accommoder, faute d'être accoutumés à un législateur qui ne prend pas un temps absolu et tyrannique. Ce qu'il y a de mieux à faire est de proposer la meilleure forme de gouvernement, puis une seconde, puis une troisième; et d'en laisser le choix à qui il appartient de décider. C'est aussi le parti que nous allons prendre, en exposant d'abord le gouvernement le plus parfait, puis le second, puis le troisième, et en accordant la liberté du choix à Clinias, et à tous ceux qui, prenant part à une pareille délibération, voudront conserver, chacun suivant son inclination, ce qu'ils auront trouvé de bon dans les lois de leur patrie.

L'État, le gouvernement et les lois qu'il faut mettre au premier rang, sont ceux où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties de l'État, l'ancien proverbe qui dit que tout est véritablement commun entre amis. Quelque part donc qu'il arrive, ou qu'il doive arriver un jour, que les femmes soient communes, les enfants communs, les biens de toute espèce communs; et qu'on apporte tous les soins imaginables pour retrancher du commerce de la vie jusqu'au nom même de propriété; de sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme deviennent en quelque sorte communes à tous autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent et blâment de concert les mêmes choses, que leurs joies et leurs peines roulent sur les mêmes objets : en un mot, partout où les lois viseront de tout leur pouvoir à rendre l'État parfaitement un, on peut assurer que c'est là le comble de la vertu politique; et personne ne pourrait, à cet égard, donner aux lois une

[1] On appelait coup sacré celui qu'on nomme chez nous le coup de grâce. Voyez le scoliaste.

direction ni meilleure ni plus juste. Dans une telle cité, qu'elle ait pour habitants des dieux ou des enfants des dieux, qui soient plus d'un seul, la vie est parfaitement heureuse. C'est pourquoi il ne faut point chercher ailleurs le modèle d'un gouvernement; mais on doit s'attacher à celui-ci, et en approcher le plus qu'il se pourra. L'État que nous avons entrepris de fonder sera très-peu éloigné de cet exemplaire immortel, si l'exécution répond au projet, et on doit le mettre au second rang. Pour le troisième, nous en exposerons le plan dans la suite, si Dieu nous le permet. Mais présentement parlons du second: quel est-il, et comment se forme-t-il? D'abord, que nos citoyens partagent entre eux la terre et les habitations, et qu'ils ne labourent point en commun, puisque, comme il a été dit, ce serait en demander trop à des hommes nés, nourris et élevés comme ils le sont aujourd'hui. Mais que dans ce partage chacun se persuade que la portion qui lui est échue n'est pas moins à l'État qu'à lui, et que la terre étant sa patrie, on doit avoir pour elle encore plus de respect que pour une mère; d'autant plus qu'elle est une divinité, et, à ce titre, souveraine de ses habitants, qui ne sont que des mortels[1]. Qu'ils aient les mêmes sentiments de vénération pour les dieux et les démons du pays. Afin que ces sentiments se conservent toujours dans leur cœur, on se servira des moyens suivants. Le nombre des foyers, tel que nous l'avons fixé, sera toujours le même, et on ne souffrira pas qu'il soit augmenté ni diminué. Et, pour que ce règlement soit constamment observé dans toute la cité, chaque père de famille n'instituera héritier de la portion de terre et de l'habitation qui lui sera échue, qu'un seul de ses enfants, celui qu'il jugera à propos, et le substituant à sa place, pour s'acquitter après lui des mêmes devoirs envers les dieux, sa famille, sa patrie, les vivants et les morts. Ceux qui auront plusieurs enfants placeront leurs filles suivant les dispositions de la loi que nous porterons dans la suite; pour les garçons, ils les céderont à ceux de leurs concitoyens qui n'auraient point d'enfants mâles, à ceux particulièrement auxquels ils voudraient témoigner leur reconnaissance. Faute d'un pareil motif, ou si le nombre des filles ou des garçons était trop grand dans chaque famille, ou si au contraire, par l'effet d'une stérilité générale, il était trop petit, dans tous ces cas le plus élevé des pouvoirs que nous établirons sera chargé de prendre des mesures relativement à cette augmentation ou diminution de citoyens, et de faire en sorte qu'il n'y ait jamais ni plus ni moins de cinq mille quarante familles. Il y a plusieurs moyens d'en venir à bout. On peut, d'une part, interdire la génération quand elle est trop abondante; et, d'autre part, favoriser l'accroissement de la population par toutes sortes de soins et d'efforts, par des distinctions honorables, des flétrissures et des avis donnés à propos aux jeunes gens par les vieillards.

Enfin, s'il était absolument impossible de s'en tenir au nombre toujours égal de cinq mille quarante familles, et que l'union entre les deux sexes produisît une trop grande affluence de citoyens; dans cet embarras il sera toujours libre de recourir à l'ancien expédient dont nous avons tant de fois parlé, je veux dire d'envoyer, avec des témoignages réciproques d'amitié, l'excédant des citoyens s'établir en quelque autre lieu qu'on aura jugé convenable. Et si, par un accident contraire, l'État, affligé d'un déluge de maladies ou ravagé par la guerre, voyait le nombre de ses habitants beaucoup moindre qu'il ne doit être, autant qu'il se pourra faire, il ne faudra point suppléer à cette disette en introduisant des étrangers qui n'auraient reçu qu'une éducation bâtarde. Mais, comme l'on dit, Dieu même ne saurait faire violence à la nécessité.

Voici donc la leçon que le discours présent donne aux citoyens de notre État : O les meilleurs des hommes, leur dit-il, efforcez-vous d'être toujours semblables à vous-mêmes! honorez l'égalité, l'uniformité et les convenances établies par la nature, tant en ce qui concerne votre nombre, qu'en tout ce qui est beau et louable. Et d'abord, pour le nombre, ne sortez jamais des bornes qu'on vous a assignées. Ensuite, ne méprisez jamais la part convenable qui vous est échue, et qu'elle n'entre dans aucun contrat de vente ou d'a-

[1] Δημήτηρ, Cérès, divinité athénienne, γῆ-μήτηρ, mot à mot, terre-mère.

chat. Si vous le faites, ni le dieu qui a présidé à votre partage, ni le législateur, ne ratifieront de pareils engagements[1].

C'est ici que la loi commence pour la première fois à parler en maîtresse, en prescrivant les conditions auxquelles il faut se soumettre, à peine de ne point participer au partage. Ces conditions sont, en premier lieu, de regarder leur part comme consacrée à tous les dieux; en second lieu, de trouver bon que les prêtres et les prêtresses, dans les premiers, les seconds et même les troisièmes sacrifices, prient les dieux de punir d'une peine proportionnée à sa faute quiconque l'achètera. On gravera le nom de chaque citoyen, avec la désignation de la part qui lui est échue, sur des tables de cyprès, qui seront exposées dans les temples pour servir d'instruction à la postérité; et la garde de ces monuments sera confiée aux magistrats en réputation d'être les plus clairvoyants, afin qu'il ne leur échappe rien de ce qui se pourrait faire en fraude de la loi, et qu'ils punissent le coupable qui contrevient aux ordres du législateur et des dieux. Au reste, pour me servir de l'ancien proverbe, jamais aucun méchant ne comprendra combien ce règlement, avec les autres qu'il amène à sa suite, est avantageux pour un État qui le pratique fidèlement : il faut pour cela en avoir fait l'épreuve, et avoir beaucoup de modération dans le caractère. En effet, ce règlement exclut la passion de s'enrichir; et il en résulte qu'aucune des voies basses et sordides de faire fortune n'est ni légitime ni permise, rien n'étant plus opposé à la noblesse des sentiments que les professions mécaniques et serviles, et qu'il faut tenir au-dessous de soi d'amasser du bien par de semblables moyens.

Cette loi est naturellement suivie d'une autre, qui défend à tout particulier d'avoir chez soi ni or ni argent; mais comme il est nécessaire d'avoir une monnaie pour les échanges journaliers, soit pour payer aux ouvriers le prix de leurs marchandises, et pour d'autres usages semblables, soit pour donner le salaire aux mercenaires, aux esclaves, aux fermiers; on aura à cet effet une monnaie courante dans le pays, mais qui ne sera d'aucune valeur aux yeux des étrangers[1]. Quant à celle qui a cours dans la Grèce entière, l'État ne s'en servira que pour les expéditions militaires, les ambassades, les missions et les dépenses publiques de cette nature. Si quelque particulier se trouve dans la nécessité de voyager, il ne le fera qu'après en avoir obtenu la permission du magistrat; et s'il lui reste à son retour quelques pièces de monnaie étrangère, il les portera au trésor public, pour en recevoir la valeur en espèces du pays. Si l'on découvre que quelqu'un a détourné cet argent, sa confiscation aura lieu; celui qui, l'ayant su, ne l'aura pas déféré aux magistrats, sera sujet aux mêmes imprécations et aux mêmes opprobres que le coupable, et de plus condamné à une amende non moindre que la monnaie étrangère qui aura été importée.

Il est également défendu à celui qui marie sa fille de lui donner une dot, et à celui qui l'épouse d'en recevoir[2]. Il ne l'est pas moins de mettre de l'argent en dépôt comme une assurance de sa foi, ou de prêter à usure; dans ce dernier cas, nous autorisons l'emprunteur à ne rendre ni l'intérêt, ni le capital. Pour bien juger de la sagesse de ces institutions, il faut remonter jusqu'au principe et à l'intention du législateur. Or, son intention, s'il est prudent et bon politique, n'est pas celle que diraient la plupart, qui prétendent qu'un bon législateur, zélé pour le bien de la cité qu'il police, doit vouloir la rendre aussi riche qu'elle peut l'être, la faire regorger d'or et d'argent, et étendre sa domination par mer et par terre le plus loin qu'il est possible; ils ajouteraient aussi que, pour lui donner de bonnes lois, il faut avoir en vue de la rendre très-vertueuse et très-heureuse. L'une ou l'autre de ces deux choses est possible; mais leur réunion est impossible. Le législateur se bornera donc à ce qui est possi-

[1] C'était, dit Héraclide, une chose honteuse chez les Lacédémoniens de vendre ses terres, et il était défendu par la loi à chaque citoyen de diviser entre plusieurs la portion d'héritage qui lui avait été assignée dès le commencement. (*Note de Grou.*)

[1] A Sparte, la monnaie était de fer. On faisait la visite des maisons pour découvrir s'il y avait de l'or ou de l'argent caché, et on punissait les coupables. Xénophon, *Rép. de Lacédém.* Voyez aussi Plutarque, *Vie de Lycurgue*. (*Note de Grou.*)

[2] C'était aussi, au rapport d'Élien, liv. VI, chap. VI, une loi chez les Lacédémoniens de ne donner aucune dot pour le mariage de leurs filles. (*Note de Grou.*)

ble, et n'aura garde de vouloir ce qui ne l'est pas, ni d'essayer une entreprise inutile. Ainsi le bonheur se rencontrant nécessairement avec la vertu, il pourra vouloir que ses citoyens soient à la fois heureux et vertueux. Mais il est impossible qu'ils soient en même temps très-riches et vertueux, à prendre ce terme de riche dans le sens qu'on lui donne communément; or, on entend par là ce petit nombre d'hommes qui possèdent en abondance cette sorte de biens qui s'estime à prix d'argent, et qu'un malhonnête homme peut posséder comme un autre. Si cela est ainsi, jamais je n'accorderai que le riche soit véritablement heureux, s'il n'est pas vertueux; et j'ajouterai qu'une grande vertu et de grandes richesses sont deux choses incompatibles. Si l'on m'en demande la raison, je réponds que, lorsqu'on ne distingue point le juste de l'injuste, on a deux fois plus de facilités pour s'enrichir que celui qui ne veut rien acquérir qu'à juste titre, et que quiconque ne veut faire aucune dépense pour quelque sujet que ce soit, légitime ou non, doit nécessairement épargner le double de l'homme de bien, toujours prêt à dépenser sa fortune pour des sujets honnêtes. D'où il suit qu'avec la moitié moins de gain et le double de dépense, on ne peut pas devenir plus riche que celui qui a le double de gain, et dépense la moitié moins. Or, celui qui est le moins riche, et qui dépense le plus, est l'homme de bien; pour l'autre, il n'est pas mauvais, s'il est économe; mais quelquefois aussi il est tout à fait mauvais : pour l'homme de bien, il ne saurait l'être, comme je viens de le dire. Car celui qui prend de toutes mains, justement et injustement, et qui ne fait aucune dépense ni juste ni injuste, ne peut manquer de s'enrichir, s'il est économe; tandis que celui qui est tout à fait mauvais, étant d'ordinaire déréglé et prodigue, est très-pauvre. Mais l'homme qui ne se refuse à aucune dépense honnête, et ne connaît d'autres voies d'acquérir que celles qui sont justes, ne peut guère devenir ni excessivement riche, ni excessivement pauvre. Nous avons donc raison de dire que ceux qui possèdent d'énormes richesses ne sont pas gens de bien : or, s'ils ne sont pas gens de bien, ils ne sont pas heureux. Cependant il entre dans le plan de nos lois que nos citoyens soient parfaitement heureux, et qu'il y ait entre eux l'union la plus étroite. Mais jamais on ne verra les citoyens unis, partout où il y aura beaucoup de procès et beaucoup d'injustices; cette union ne peut se trouver qu'où les procès sont très-rares et sur de très-petits objets. C'est donc pour cela que nous voulons qu'il n'y ait chez nous ni or ni argent, qu'on n'y travaille point à s'enrichir par de vils métiers, par des usures, par des trafics honteux de bétail, mais par le seul commerce des choses que produit l'agriculture; et encore de manière que le soin d'amasser des richesses ne fasse pas négliger l'âme et le corps, pour qui les richesses sont faites, et qui ne vaudront jamais rien sans le secours de la gymnastique et des autres parties de l'éducation. Voilà pourquoi nous ne nous lassons pas de répéter que le dernier de nos soins doit être celui des biens de fortune. En effet, toute l'attention de l'homme roulant sur trois objets, le troisième et dernier objet qui doive la fixer, ce sont les richesses justement acquises; le corps est le second, et l'âme le premier. Si dans le plan de législation que nous traçons cet ordre est observé par tout ce qui mérite notre estime, il n'y aura rien à reprendre dans nos lois. Mais si quelqu'une de celles que nous portons à ce moment fait plus de cas de la santé que de la tempérance, ou des richesses que de la tempérance et de la santé, on aura raison de la tenir pour défectueuse. Il faut, par conséquent, que le législateur se dise souvent à lui-même : « Que prétends-je ici? Et, si telle chose arrive, ne manquerai-je pas mon but? » Ce n'est que par là qu'il peut sortir avec honneur de son entreprise, et épargnera à d'autres la peine de la réformer.

Pour reprendre donc la suite de nos lois, aucun n'entrera en possession de la portion qui lui est échue qu'aux conditions marquées. Il serait à souhaiter que tous vinssent dans notre colonie, n'ayant rien d'ailleurs l'un plus que l'autre; mais comme cela n'est pas possible, et que celui-ci apportera avec soi plus de richesses, et celui-là moins, il est nécessaire, pour plusieurs raisons, et même pour mettre l'égalité dans les ressorts de l'État, que les cens soient inégaux, afin que, dans la collation des charges, l'imposition des subsides et les distributions, on ait égard non-seulement au mérite

personnel et à celui des ancêtres de chaque individu, à la force et à la beauté du corps, mais encore aux richesses et à l'indigence ; et que, par rapport aux honneurs et aux dignités, l'égalité étant établie entre les citoyens par un partage inégal en soi, mais proportionné à chacun, il n'y ait point de dissensions à ce sujet. Pour cet effet, il nous faut partager les citoyens en quatre classes, eu égard à leurs revenus. On les nommera premiers, seconds, troisièmes, quatrièmes, ou de telle autre manière qu'on jugera à propos, soit qu'ils restent dans la même classe, soit que, de pauvres étant devenus très-riches, ou de riches, pauvres, ils passent dans une autre classe suivant leurs revenus.

Je donnerais à cette loi la formule suivante : dans une cité telle que la nôtre, qui doit être exempte du plus grand des maux, je veux dire de la sédition[1], il ne faut pas que les citoyens soient les uns excessivement pauvres, les autres excessivement riches, parce que ces deux extrêmes mènent droit à la sédition. Il est, par conséquent, du devoir du législateur de fixer un terme à l'un et à l'autre. Le terme de la pauvreté sera donc la part assignée à chacun par le sort. On doit la conserver entière ; et ni les magistrats, ni quiconque aura du zèle pour la vertu, ne souffriront qu'on y fasse la moindre brèche. Cette borne posée, le législateur ne trouvera pas mauvais qu'on acquière le double, le triple, et même le quadruple au delà. Mais quiconque possèdera quelque chose de plus, soit qu'il l'ait trouvé, ou qu'on le lui ait donné, ou qu'il l'ait acquis par son industrie, ou de quelque autre manière que ce soit, donnera ce surplus à l'État et aux dieux protecteurs de l'État : par là il se fera honneur, et se mettra à couvert des poursuites de la loi. S'il refuse d'obéir, celui qui le dénoncera aura pour récompense la moitié de cet excédant ; l'autre moitié ira aux dieux : et le coupable sera de plus condamné à payer une somme égale à ce qu'il a possédé en fraude de la loi. Tout ce que chacun aura, outre sa portion héréditaire, sera inscrit dans un lieu public gardé par des magistrats préposés à cet effet par la loi, afin que les procès qui s'élèveront au sujet des biens soient clairs et faciles à terminer.

Passons à un autre point. La cité doit être, autant qu'il se pourra, située au centre du pays, et l'on choisira pour son emplacement un lieu qui réunisse toutes les commodités qu'une ville peut désirer : ceci est aisé à concevoir et à expliquer. Ensuite, après avoir consacré dans le cœur même de la ville un lieu qu'on appellera citadelle et qu'on entourera de murailles, à Vesta premièrement, puis à Jupiter et à Minerve ; de cet endroit, comme d'un centre, on partagera la cité et tout son territoire en douze parties, que l'on rendra égales entre elles, en faisant plus petites les portions de bonne terre, et plus grandes celles de mauvaise. Le tout sera divisé en cinq mille quarante portions, et chacune de ces portions en deux parts, que l'on joindra ensemble pour former le lot de chaque citoyen, l'une située proche, l'autre loin de la ville ; la plus proche avec la plus éloignée ; la seconde en partant de la ville, avec la seconde en partant des extrémités, et ainsi de suite[1]. Dans ce partage de chaque portion on aura aussi égard à la bonne et à la mauvaise qualité de la terre, en compensant l'avantage d'un champ sur l'autre par l'inégalité de la distribution. Il faut aussi que le législateur, après avoir divisé les autres biens en douze parties aussi égales qu'il se pourra, et avoir dressé du tout un tableau, divise les citoyens eux-mêmes en douze parts. Ensuite, ayant assigné ces douze parts à douze divinités, on donnera à chacune de ces parts le nom de la divinité qui lui sera échue, avec celui de tribu qu'on y ajoutera. La cité sera pareillement divisée en douze parties, de même que le reste du territoire ; et chaque citoyen aura deux maisons, l'une vers le centre de la

[1] Il y a ici une remarque dans le grec qu'on ne saurait faire passer en français. Platon observe que la sédition serait mieux nommée διάστασις que στάσις. Il a raison : le premier mot exprime très-bien la séparation qui se fait des citoyens en deux partis, ce que le second ne signifie pas, du moins par la force même du terme. διάστασις signifie division, et στάσις état ; néanmoins on se sert de ce dernier mot pour exprimer la sédition. (*Note de Grou.*)

[1] Aristote, *Polit.*, VII, chap. x, veut aussi que la portion de terre de chaque citoyen soit divisée en deux parts, l'une placée vers le centre de l'État, l'autre aux extrémités. Une de ses raisons est qu'en cas de guerre avec les voisins, tous auront le même intérêt à défendre la patrie. (*Note de Grou.*)

cité, l'autre aux extrémités [1]. C'est ainsi qu'on réglera ce qui concerne l'habitation. »

Au reste, nous ne pouvons nous dispenser d'observer ici qu'il est comme impossible que les circonstances concourent à l'exécution de ce plan de façon que tout réussisse selon nos arrangements; que nous rencontrions des hommes qui ne murmurent point contre un tel établissement; qui souffrent qu'on règle la mesure de leurs biens, et qu'on la fixe pour toujours à une fortune médiocre; qui acceptent les conditions proposées pour la production des enfants, et se voient sans peine privés d'or, et de bien d'autres choses que le législateur leur interdira, comme on en peut juger par ce qui vient d'être dit. On regardera peut-être comme un songe nos réglements sur la cité et son territoire, sur ces habitations placées les unes vers le milieu, les autres vers les extrémités, et l'on pensera que c'est là disposer d'un état et de ses habitants comme on dispose de la cire. Ces réflexions ne sont pas tout à fait dépourvues de raison : mais il faut se rappeler souvent à l'esprit ce que le législateur aurait à nous répondre là-dessus. Mes chers amis, nous dirait-il, ne pensez pas que j'ignore ce qu'il y a de vrai dans les objections qu'on vient de faire. Mais je crois que, dans toute entreprise, il est très-conforme au bon sens que celui qui en dresse le plan y fasse entrer tout ce qu'il y a de plus beau et de plus vrai, et que s'il rencontre ensuite dans l'exécution quelque chose d'impraticable, il le laisse de côté et ne cherche point à le réaliser; de façon pourtant qu'il s'attache à ce qui en approche davantage, et ressemble le plus à ce qui devait se faire : qu'ainsi il faut permettre au législateur de suivre son idée jusqu'au bout, sauf après cela à examiner de concert avec lui ce qu'il est à propos d'exécuter, et ce qui souffrirait de trop grandes difficultés; puisque, même dans les plus petits ouvrages, l'artiste qui veut acquérir de la réputation doit toujours travailler sur le même plan, et s'accorder en tout avec lui-même.

Maintenant, après cette division générale en douze parties, il nous faut voir comment ces douze parties ont sous elles un grand nombre de subdivisions qui, à leur tour, en engendrent encore d'autres, jusqu'à ce que nous ayons épuisé le nombre de cinq mille quarante. De là les phratries, les dêmes, les bourgs; puis la distribution et le mouvement des troupes, les monnaies, les mesures de toutes les denrées sèches et liquides, les poids et tout le reste, que la loi réglera dans une proportion et une correspondance parfaites. Et il ne faut pas craindre qu'on nous accuse de minutie, si nous descendons dans le plus grand détail, jusqu'à ordonner que, parmi tous les vases destinés à l'usage des citoyens, il n'y en ait aucun qui n'ait sa mesure déterminée. Si nous agissons de la sorte, c'est dans la persuasion qu'il est utile à tous égards de connaître les divisions des nombres, et les diverses combinaisons dont ils sont susceptibles, tant en eux-mêmes que dans leur application aux grandeurs, aux sons et aux différentes espèces de mouvements, tant en ligne droite, soit en montant, soit en descendant, qu'en ligne circulaire. Le législateur doit toujours avoir cet ordre présent à l'esprit, et prescrire à ses concitoyens de ne jamais s'en écarter, autant qu'ils le pourront. En effet, de toutes les sciences qui servent à l'éducation, il n'en est aucune qui soit d'un plus grand usage que celle des nombres pour l'administration des affaires domestiques ou publiques, et pour la culture de tous les arts. Mais le plus grand avantage qu'elle procure est d'éveiller l'esprit engourdi et indocile, de lui donner de la facilité, de la mémoire, de la pénétration, et, par un artifice vraiment divin, de lui faire faire des progrès en dépit de la nature.

Ainsi on peut mettre cette science au rang des meilleurs et des plus puissants moyens d'éducation, pourvu que d'ailleurs on ait soin, par d'autres règlements et d'autres disciplines, d'étouffer tout sentiment bas, tout esprit d'intérêt dans l'âme de ceux à qui on voudra rendre profitable l'étude des nombres Sans quoi, au lieu de lumières, on leur donnera, sans s'en apercevoir, cette habileté misérable qui ne sert qu'à tromper les autres, comme nous le voyons dans les Égyptiens, les Phéniciens et beaucoup d'autres nations, devenues ce qu'elles sont par la bassesse de leurs autres professions et des voies qu'elles prennent pour s'enrichir,

[1] Arist., *Polit.*, II, chap. VI, n'approuve point qu'on donne à chaque citoyen deux domiciles. (*N. de Grou.*)

soit qu'on doive en attribuer la faute à quelque législateur peu clairvoyant, ou à quelque accident fâcheux, ou à une disposition d'esprit naturelle à ces peuples. En effet, Mégille et Clinias, il ne faut pas oublier que tous les lieux ne sont pas également propres à rendre les hommes meilleurs ou pires, et qu'il ne faut pas que les lois soient contraires au climat. Ici les hommes sont d'un caractère bizarre et emporté, à cause des vents de toute espèce et des chaleurs excessives qui règnent dans le pays qu'ils habitent ; ailleurs, c'est la surabondance des eaux qui produit les mêmes effets ; ailleurs encore, c'est la nature des aliments que fournit la terre, aliments qui n'influent pas seulement sur le corps pour le fortifier ou l'affaiblir, mais aussi sur l'âme pour y produire les mêmes effets. De toutes les contrées, les plus favorables à la vertu sont celles où règne je ne sais quel souffle divin, et qui sont tombées en partage à des démons qui accueillent toujours avec bonté ceux qui viennent s'y établir. Il en est d'autres où le contraire arrive. Le législateur habile aura égard dans ses lois à ces différences, après les avoir observées et reconnues autant qu'il est donné à un homme de les reconnaître[1]. Voilà aussi ce que tu dois faire, mon cher Clinias, et par où il te faut commencer, puisque tu as une colonie à fonder.

CLINIAS. Étranger athénien, tu as raison, et je suivrai tes conseils.

LIVRE SIXIÈME.

ARGUMENT.

Élection des gardiens des lois. — Ils seront au nombre de trente-sept. — Quelles seront leurs fonctions? — Des charges militaires. — Élection du sénat. — En quel cas les deux dernières classes pourront ne pas voter. — Deux sortes d'égalité. — Quelle est la vraie? — Des autres pouvoirs civils. — Du sacerdoce. — Des interprètes. — Responsabilité des juges et des magistrats. — Des juges supérieurs. — Les deux dernières classes pourront ne pas assister aux assemblées publiques. — Des magistrats qui président à la musique et à la gymnastique. — Des arbitres de gré à gré. — Des juges. — Des tribunaux sans appel. — Participation du peuple au jugement des crimes d'État. — Il faudrait, autant que possible, qu'il prît part au jugement des causes civiles. — Un tribunal pour chaque tribu. — Les jeunes gens se marieront de vingt-cinq à trente-cinq ans. — Mélanger les caractères dans les mariages. — Amende imposée aux célibataires. — Des esclaves. — Comment il faut les traiter. — La vertu d'un homme se mesure à sa conduite envers ses esclaves. — Les femmes ont moins de disposition que les hommes à la vertu. — De l'origine du genre humain. — Les filles se marieront de seize à vingt ans. — Les femmes iront à la guerre en cas de besoin.

L'ATHÉNIEN. Il est temps, après tout ce que nous venons de dire, de songer à établir des magistrats dans la cité.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHÉNIEN. L'ordre politique embrasse les deux objets suivants. Le premier est l'institution des magistratures, et le choix des personnes destinées à les remplir ; quel doit être le nombre de ces magistratures, et la manière de les établir. L'autre objet regarde les lois qu'il faut prescrire à chacune d'elles, la nature de ces lois, leur nombre et leur qualité. Mais avant que de procéder à l'élection des magistrats, arrêtons-nous un moment, et disons à ce sujet quelque chose qui ne sera pas hors de propos.

[1] Voyez les belles pages où M. Aimé-Martin (*Plan d'une bibliothèque universelle*) réfute l'application trop absolue des influences du climat à la philosophie de l'histoire, et montre que le germe de ce système se trouve dans Hippocrate. C'est probablement à la même source que Platon a puisé.

CLINIAS. De quoi s'agit-il?

L'ATHENIEN. Le voici.

Il est évident pour chacun que tout État qui, après s'être donné le gouvernement le meilleur et les meilleures lois, met à sa tête des magistrats inhabiles, non-seulement ne tirera aucun avantage de la bonté de ses lois, et s'exposera à la risée de tout le monde, mais encore que ce mauvais choix sera pour lui la source d'une infinité de maux et de calamités.

CLINIAS. J'en tombe d'accord.

L'ATHENIEN. Considérons donc, mon cher Clinias, que c'est justement l'inconvénient auquel est exposé ton gouvernement et ta nouvelle cité. Tu vois en effet qu'il faut d'abord, pour mériter d'être élevé aux charges publiques, rendre un compte suffisant de sa conduite à soi et à sa famille, depuis sa jeunesse jusqu'au moment de l'élection ; ensuite, que ceux auxquels est confié le soin de cette élection doivent avoir reçu une éducation conforme à l'esprit des lois, afin d'être en état de faire un sage discernement des candidats qui méritent d'être admis ou rejetés. Or, comment des hommes rassemblés depuis peu, inconnus les uns aux autres, et encore sans éducation, pourront-ils se comporter dans ce choix d'une manière irrépréhensible?

CLINIAS. Cela n'est guère possible.

L'ATHENIEN. Cependant il n'y a plus moyen de reculer. Nous sommes engagés d'honneur, toi et moi, à sortir de ce mauvais pas : toi, par la parole que tu as donnée aux Crétois de travailler avec neuf autres à l'établissement de cette colonie ; moi, par la promesse que je t'ai faite de mettre avec toi la main à l'œuvre dans cet entretien. Ainsi, autant qu'il dépendra de moi, je ne laisserai point notre discours imparfait : il aurait trop mauvaise grâce s'il se produisait en cet état.

CLINIAS. Tu dis très-bien, étranger.

L'ATHENIEN. Je ne m'en tiendrai pas à des paroles, et je vais tâcher de passer aux effets.

CLINIAS. Oui, faisons ce que nous disons.

L'ATHENIEN. Cela sera, si Dieu nous seconde, et si nous parvenons à maîtriser assez les habitudes de notre âge.

CLINIAS. Il y a apparence que Dieu nous secondera.

L'ATHENIEN. Je n'en doute point. Abandonnons-nous donc à sa conduite, et remarquons d'abord ceci.

CLINIAS. Quoi?

L'ATHENIEN. Avec quel courage et quelle hardiesse nous allons élever l'édifice de notre nouvelle cité.

CLINIAS. Dans quelle vue et à quel propos parles-tu de la sorte?

L'ATHENIEN. Je fais réflexion à la facilité et à la sécurité avec laquelle nous donnons des lois à des hommes qui n'en ont nulle expérience, sans former le moindre doute s'ils les recevront. Cependant, mon cher Clinias, il ne faut pas être bien habile pour prévoir qu'ils feront d'abord de grandes difficultés avant que de s'y soumettre. Mais si nous pouvions maintenir les choses pendant un certain temps, jusqu'à ce que leurs enfants, après avoir essayé des lois, s'en être fait une douce habitude, et avoir reçu une bonne éducation, soient en âge de donner leur suffrage pour les élections avec le reste des citoyens ; dans cette supposition, et pourvu que nous trouvions à cela quelque expédient convenable, je crois que nous pourrions nous promettre avec assurance que notre cité, ainsi gouvernée, se conserverait longtemps.

CLINIAS. Nous aurions raison de l'espérer.

L'ATHENIEN. Voyons donc si nous trouverons quelque jour à l'exécution de ce projet. Je pense, mon cher Clinias, qu'il faut que les Cnossiens, particulièrement entre les autres Crétois, fassent quelque chose de plus que de s'intéresser faiblement et comme par manière d'acquit à la nouvelle colonie, et qu'ils donnent tous leurs soins à ce que les premières élections des magistrats se fassent avec toute la solidité et la perfection possibles. Il y a moins d'embarras pour les autres charges : mais le point capital, et qui demande les plus grandes précautions, est l'élection des gardiens des lois.

CLINIAS. Comment et par quelle voie parviendrons-nous à ce but?

L'ATHENIEN. Le voici. Enfants des Crétois, je dis qu'il faut que les Cnossiens, en vertu de la supériorité de leur ville sur les autres, choisissent, de concert avec ceux qui se rendront dans la nouvelle colonie, trente-sept personnes, dont dix-neuf prises parmi les nouveaux citoyens, et les dix-huit autres tirées de

Cnosse même. Tu seras de ce nombre, Clinias, et les Cnossiens emploieront l'insinuation, ou même une douce violence, pour te déterminer avec les dix-sept autres à prendre la qualité de citoyen dans cette colonie.

CLINIAS. Quoi donc, étranger, Mégille et toi, n'y viendrez-vous pas avec nous?

L'ATHÉNIEN. Athènes et Sparte ont trop de fierté pour cela : d'ailleurs elles sont trop éloignées l'une et l'autre : au lieu que tu as toutes les facilités possibles, toi et les autres fondateurs de la colonie. Nous venons d'exposer ce qu'il y a de mieux à faire dans les circonstances présentes; mais avec le temps, et quand le nouvel État aura pris quelque consistance, l'élection des gardiens des lois se fera de la manière suivante. Tous ceux qui portent les armes en qualité de fantassins ou de cavaliers, ou qui ont déjà été à la guerre, selon l'ordre de leur âge, auront droit de suffrage dans cette élection. L'élection se fera dans le temple estimé le plus saint de toute la ville. Chacun déposera sur l'autel du dieu son suffrage écrit sur une tablette, avec le nom de celui qu'il choisit, de sa tribu et du dème qu'il habite; il y joindra aussi son propre nom avec les mêmes détails. Le premier venu qui jugera que quelque suffrage n'est pas donné dans la forme convenable pourra le prendre dessus l'autel et l'exposera dans la place publique au moins durant trente jours. Les magistrats, après avoir recueilli les noms des trois cents qui auront eu plus de voix, les montreront à toute la ville, qui fera à son gré un nouveau choix parmi ces trois cents. On publiera une seconde fois les noms des cent qui auront été préférés, et le peuple fera un troisième choix parmi ces cent élus, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la dernière subdivision; alors les trente-sept candidats qui auront le plus de suffrages seront déclarés magistrats.

Mais à qui nous adresserons-nous, Clinias et Mégille, pour régler tout ce qui appartient aux élections et aux épreuves successives que les candidats doivent subir? Ne voyons-nous pas que, dans les cités nouvellement formées, autant il est nécessaire d'avoir des personnes qu'on puisse charger de ce soin, autant il est impossible de les prendre dans la magistrature, puisqu'elle n'existe pas encore? Il en faut cependant trouver à quelque prix que ce soit, et encore non pas des hommes ordinaires, mais du premier mérite. Car, selon le proverbe, *le commencement est la moitié de l'ouvrage* [1], tout le monde s'accorde à donner des éloges à un beau commencement; mais dans l'affaire présente, il me paraît que c'est plus de la moitié du tout, et que le succès en ce genre n'a jamais été loué autant qu'il le mérite.

CLINIAS. Tu as parfaitement raison.

L'ATHÉNIEN. Puisque nous sommes persuadés de cette vérité, ne passons pas un point si essentiel, et ne négligeons pas d'expliquer de quelle manière il faudra s'y prendre. Pour moi, je ne vois dans le cas où nous sommes qu'un expédient également nécessaire et avantageux.

CLINIAS Quel est-il?

L'ATHÉNIEN. Je dis qu'aucune autre ville ne doit, pour ainsi dire, tenir lieu de père et de mère à notre nouvelle colonie, que celle qui a conçu le projet de la fonder. Ce n'est pas que j'ignore qu'il s'est souvent élevé et qu'il s'élèvera encore de grands différends entre les colonies et leurs métropoles; mais il n'en est pas moins vrai que toute colonie dans sa naissance est comme un enfant qui, par la faiblesse de son âge, étant incapable de pourvoir à ses besoins, s'attache à ceux de qui il tient le jour, et leur est cher pour cette même raison, quoiqu'il doive peut-être dans la suite se brouiller avec eux : c'est toujours à eux qu'il a recours; c'est en eux seuls qu'il trouve et qu'il a droit de trouver du secours. Tels sont les sentiments où je veux que les Cnossiens entrent à l'égard de la nouvelle ville par les soins qu'ils en prendront, et la nouvelle ville à l'égard de Cnosse. Et pour répéter ce que j'ai dit précédemment (car il n'y a aucun inconvénient à dire deux fois ce qui est bien dit), il faut que les Cnossiens pourvoient à tout cela, et qu'ils choisissent parmi les citoyens de la nouvelle ville cent personnes les plus respectables par leur âge et leur probité, y joignant un pareil nombre des leurs, qui se rendront dans la colonie, se chargeront avec les autres de l'institution des magistrats suivant les forma-

[1] Hésiode, *Opera et Dies.*

lités prescrites par les lois et de l'épreuve qu'ils doivent subir. Après quoi les Cnossiens ne se mêleront plus des affaires de la nouvelle colonie, qui essayera de pourvoir désormais elle-même à sa conservation et à son bonheur.

A l'égard des trente-sept, voici pour le présent, et pour tout le temps qui doit suivre, quelles seront leurs fonctions. Premièrement, ils veilleront à la garde des lois; en second lieu, ils seront les dépositaires des rôles où sera marqué le montant de la fortune de chaque citoyen, qui ne doit pas excéder quatre mines[1] pour la première classe, trois pour la seconde, deux pour la troisième, et une pour la quatrième. Si on découvre que quelqu'un possède quelque chose au delà de ce qui est porté dans sa déclaration, ce surplus sera confisqué. En outre, il sera permis à quiconque de lui intenter une action ignominieuse et infamante, s'il est convaincu d'avoir voulu s'enrichir au mépris des lois. Le premier venu l'accusera donc de gain sordide, et cette accusation se poursuivra devant les gardiens mêmes des lois. Si l'accusé est trouvé coupable, qu'il n'ait aucune part aux biens qui sont en commun, qu'il soit exclu des distributions lorsqu'il s'en fera, et réduit à sa portion primitive; que la sentence portée contre lui soit mise par écrit, et demeure affichée, tant qu'il vivra, dans un lieu où tout le monde puisse la lire.

Les gardiens des lois ne seront point en charge plus de vingt ans, ni promus à cette dignité avant l'âge de cinquante ans[2]. Quiconque aura été élu à soixante ans ne sera que dix ans en place, et ainsi du reste, en gardant la même proportion; de sorte qu'on perde toute espérance de conserver une charge de cette importance passé l'âge de soixante-dix ans[3]. Bornons-nous pour le présent à ces trois règlements touchant les gardiens des lois : à mesure que nous avancerons dans notre législation, ils trouveront leurs autres devoirs marqués en différentes lois.

Pour aller de suite, il faut parler maintenant de l'institution des autres charges. Il est temps en effet de créer des généraux d'armée, et de leur donner pour aides de la guerre des commandants de cavalerie, des phylarques[1] et des officiers d'infanterie, auxquels on ne peut pas donner de nom plus convenable que celui de taxiarques[2], en usage aujourd'hui. Les généraux d'armée, qui doivent être de la cité même, seront proposés par les gardiens des lois; le droit de les choisir appartiendra à tous ceux qui ont porté ou qui portent actuellement les armes. Si quelqu'un juge que, parmi ceux qui ne sont point proposés, il y en a qui ont plus de mérite quelques-uns des proposés, il nommera celui qu'il rejette et celui qu'il substitue, et proposera ce dernier, après avoir fait serment qu'il le préfère à l'autre. Toute l'assemblée décidera sur la préférence en levant la main, et le plus digne sera admis pour l'élection. Les trois qui auront eu un plus grand nombre de suffrages seront déclarés généraux, et chargés de la conduite de la guerre. L'épreuve après l'élection se fera comme celle des gardiens des lois. Ensuite les généraux élus proposeront eux-mêmes douze taxiarques, un pour chaque tribu. La substitution, les suffrages et l'épreuve auront lieu pour cette élection comme pour celle des généraux. Cette assemblée, jusqu'à ce qu'on ait créé des prytanes[3] et un sénat, sera présidée par les gardiens des lois, qui la convoqueront dans le lieu le plus saint, et le plus propre à contenir une si grande multitude. L'infanterie et la cavalerie auront chacune un campement à part, et il y en aura un troisième pour toutes les autres espèces de troupes. Tous auront droit de suffrage dans l'élection des généraux et des commandants de la cavalerie. Pour les taxiarques, ils seront choisis par ceux qui sont armés d'un

[1] Une mine valait cent drachmes, et la drachme, huit sous de notre monnaie.

[2] En Chalcide, selon Héraclide, il était défendu d'entrer dans la magistrature ni d'aller en ambassade avant cinquante ans. (*Note de Grou.*)

[3] L'esprit, dit Aristote, *Polit.*, II, ch. IX, a sa vieillesse comme le corps; c'est pourquoi les charges de sénateurs ne doivent point être à vie, comme elles le sont à Lacédémone. (*Note de Grou.*)

[1] Commandant du contingent de cavalerie fourni par une tribu, φυλή.

[2] Τάξις signifie un corps d'infanterie de cent vingt-cinq hommes.

[3] Les prytanes étaient des magistrats subordonnés au sénat et chargés de l'exécution de ses décrets. A Athènes, chaque tribu fournissait à son tour les prytanes. (*Note de Grou.*)

bouclier; et les phylarques, par toute la cavalerie. A l'égard des chefs des troupes légères, comme les archers et autres semblables, le choix en sera laissé aux généraux. Il nous reste à dire un mot de l'élection des commandants de la cavalerie. Ils seront proposés par les mêmes qui ont proposé les généraux. La substitution et le choix se feront dans cette élection de la même façon que dans l'autre. La cavalerie portera son suffrage en présence de l'infanterie : on élira les deux qui auront eu le plus de voix. Si les suffrages sont balancés, on recommencera l'élection jusqu'à deux fois; à la troisième fois, si l'on n'est point d'accord, le président de l'assemblée décidera.

Le sénat sera composé de trente douzaines, c'est-à-dire de trois cent soixante sénateurs; ce nombre étant très-commode pour les divisions, on partagera d'abord ce corps en quatre parts, chacune de quatre-ving-dix, de sorte que quatre-vingt-dix sénateurs soient pris dans le sein de chaque classe. Le premier jour, tous les citoyens seront forcés de prendre part à l'élection des sénateurs de la première classe; et il y aura une amende fixe pour quiconque refusera de le faire. Après que les bulletins auront été donnés, on les cachètera. Le lendemain, tous encore proposeront les sénateurs de la seconde classe, comme la veille. Le jour suivant, on proposera ceux de la troisième classe. Ici encore il y aura obligation, sous peine d'amende, aux trois premières classes, de proposer quelqu'un; mais ceux de la dernière et plus basse classe ne seront condamnés à rien, s'ils refusent de donner leur suffrage. Le quatrième jour, tous proposeront ceux de la dernière classe : il n'y aura point d'amende pour ceux de la troisième et quatrième classe qui ne voudront présenter personne; mais ceux de la seconde payeront au triple l'amende du premier jour, et ceux de la première au quadruple. Le cinquième jour, les magistrats ouvriront les bulletins, et les exposeront aux yeux du peuple. Alors tous sans exception seront obligés de faire un nouveau choix parmi ceux qui sont nommés, sous peine de payer la première amende. Cent quatre-vingts candidats seront ainsi choisis dans chacune des classes; puis le sort en désignera la moitié. Ceux qui en feront partie subiront les épreuves ordinaires, et seront sénateurs pour l'année.

L'élection faite de cette manière tiendra le milieu entre ce qui se pratique dans les monarchies et dans les démocraties : milieu essentiel à tout bon gouvernement, parce qu'il est impossible qu'il y ait aucune union véritable, d'une part entre des maîtres et des esclaves, d'autre part entre des gens de mérite et des hommes de rien élevés aux mêmes honneurs. En effet, il n'y a d'égalité entre des choses inégales qu'autant que la proportion est gardée : et ce sont les deux extrêmes de l'égalité et de l'inégalité qui remplissent les États de séditions. Rien n'est plus conforme à la vérité, à la droite raison et au bon ordre, que l'ancienne maxime qui dit que l'égalité engendre l'amitié. Ce qui nous jette dans l'embarras, c'est qu'il n'est pas aisé d'assigner au juste l'espèce d'égalité propre à produire cet effet; car il y a deux sortes d'égalités qui se ressemblent pour le nom, mais qui sont bien différentes pour la chose. L'une consiste dans le poids, le nombre, la mesure : il n'est point d'État, point de législateur, à qui il ne soit facile de la faire passer dans la distribution des honneurs, en les laissant à la disposition du sort. Mais il n'en est pas ainsi de la vraie et parfaite égalité, qu'il n'est point aisé à tout le monde de connaître : le discernement en appartient à Jupiter, et elle ne se trouve que bien peu entre les hommes. Mais enfin c'est le peu qui s'en trouve, soit dans l'administration publique, soit dans la vie privée, qui produit tout ce qui s'y fait de bien. C'est elle qui donne plus à celui qui est plus grand, moins à celui qui est moindre, à l'un et à l'autre dans la mesure de sa nature. Proportionnant ainsi les honneurs au mérite, elle donne les plus grands à ceux qui ont plus de vertu, et les moindres à ceux qui ont moins de vertu et d'éducation.

Voilà en quoi consiste la justice politique, à laquelle nous devons tendre, mon cher Clinias, ayant toujours les yeux sur cette espèce d'égalité dans l'établissement de notre nouvelle colonie : quiconque pensera à fonder un État doit se proposer le même but dans son plan de législation, et non pas l'intérêt d'un ou de plusieurs tyrans, ou l'autorité de la multitude; mais toujours la justice, qui, comme nous venons de dire, n'est autre chose que l'égalité

établie entre les choses inégales, conformément à leur nature. Il est pourtant nécessaire dans tout État, si on veut se mettre à couvert des séditions, de faire aussi usage des autres espèces de justice, appelées ainsi abusivement; car les égards et la condescendance sont des brèches faites à la rigoureuse justice. C'est pourquoi, pour ne point s'exposer à la mauvaise humeur de la multitude, on est obligé de recourir à l'égalité du sort; et alors il faut prier les dieux et la bonne fortune de diriger les décisions du sort vers ce qui est le plus juste. On est ainsi obligé de faire usage de ces deux espèces d'égalités, mais on ne doit se servir que le plus rarement possible de celle qui est soumise au hasard. Telles sont, mes chers amis, les raisons pour lesquelles tout État qui veut se maintenir doit suivre ce que nous venons de prescrire.

Mais de même qu'un vaisseau en pleine mer exige qu'on veille nuit et jour à sa sûreté, ainsi un État environné d'autres États, qui le menacent sans cesse comme des vagues, exposé à mille attaques sourdes, et courant à tout instant risque de périr, a besoin de magistrats et de gardes qui se succèdent sans interruption du jour à la nuit et de la nuit au jour, se remplaçant, et se confiant les uns aux autres la sûreté publique. Or, la multitude est incapable de rien faire de tout cela avec assez de promptitude. Il est donc nécessaire que, tandis que le gros des sénateurs vaquera la plus grande partie de l'année à ses affaires particulières et à l'administration de sa famille, la douzième partie de ce corps fasse durant un mois la garde pour l'État, et ainsi l'une après l'autre pendant les douze mois de l'année, afin que, de quelque lieu qu'on vienne, ou de la ville même, on puisse s'adresser à eux, soit qu'on ait quelque nouvelle à leur apprendre, soit qu'on veuille les consulter sur la manière dont l'État doit répondre aux demandes des autres États, et recevoir leurs réponses aux demandes qu'il leur a faites, et encore à cause des mouvements tumultueux que l'amour de la nouveauté a coutume d'exciter dans les villes, afin principalement de les prévenir, ou du moins de les étouffer dans leur naissance, l'État en étant averti sur-le-champ. Par cette même raison, ces surveillants publics doivent être toujours maîtres de convoquer des assemblées ou de les dissoudre, soit régulièrement, soit d'après les circonstances. Telle sera pendant un mois l'occupation de la douzième partie des sénateurs, qui se reposeront les onze autres mois de l'année. Au reste, il faut que cette partie du sénat, dans la garde qu'elle fera pour l'État, agisse de concert avec les autres magistrats. Ces règlements, pour ce qui concerne la ville même, me paraissent suffisants.

Mais quels soins, quels arrangements prendrons-nous par rapport au reste de l'État? Puisque la cité et tout son territoire sont divisés en douze parties, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait des gens préposés pour prendre soin dans la ville même des chemins, des habitations, des édifices, des ports, des marchés, des fontaines, des lieux sacrés, des temples, et des autres choses semblables?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHÉNIEN. Disons donc que les temples doivent avoir des gardiens, des prêtres et des prêtresses. Quant aux chemins, aux édifices, et à la police des autres choses de cette nature, pour empêcher que les hommes et les animaux ne causent aucun dommage, et afin que le bon ordre soit exactement observé tant dans l'enceinte de la ville que dans les faubourgs, il est nécessaire d'établir trois sortes de magistrats : des astynomes [1], pour les choses que nous venons de dire; des agoranomes [2], pour la police du marché; des prêtres, pour celle des temples.

On ne touchera point au sacerdoce de ceux ou de celles qui l'auront reçu de leurs ancêtres comme un héritage. Mais si, comme il doit naturellement arriver aux cités nouvellement fondées, personne ou presque personne n'est revêtu de cette dignité, on établira, selon le besoin, des prêtres et des prêtresses pour le service des dieux. La création de toutes ces charges se fera en partie par voie de suffrage, et sera laissée en partie à la décision du sort. On aura soin, dans la cité et dans le reste de l'État, que le peuple prenne part à cette élection aussi bien que ce qui n'est pas peuple, afin d'entretenir l'amitié et le concert entre

[1] Ἀστυνόμος, qui régit la ville, ou règlement de la ville.

[2] Ἀγορανόμος, qui régit le marché, ou règlement du marché.

toutes les classes. Ainsi, à l'égard des prêtres, laissant au dieu le choix de ceux qui lui sont agréables, on s'en remettra à la décision du sort : mais on examinera soigneusement celui à qui le sort aura été favorable ; observant d'abord s'il n'a point quelque défaut de corps, et si sa naissance est sans reproche : ensuite, s'il est d'une famille pure et sans tache, si ni lui, ni ses père et mère, ne se sont jamais souillés par quelque meurtre, ou tout autre crime semblable dont la divinité est offensée. On consultera l'oracle de Delphes touchant les lois et les cérémonies du culte divin, et on les observera, après avoir établi des interprètes pour les expliquer. La fonction de prêtre durera une année, et point au delà : et afin qu'on s'en acquitte avec toute la sainteté convenable, selon l'esprit des lois sacrées, il faut que celui qui est promu au sacerdoce ne soit pas au-dessous de soixante ans. Les mêmes règlements auront lieu à l'égard des prêtresses.

Au sujet des interprètes, les douze tribus, quatre par quatre, en proposeront quatre à trois reprises, chacune un de sa tribu. Après qu'on aura examiné les trois qui auront le plus de voix, on enverra les neuf autres à Delphes, afin que le dieu en choisisse un sur trois. L'examen par rapport à l'âge et aux autres qualités requises sera le même que pour les prêtres. La fonction d'interprète durera autant que la vie. Si quelqu'un d'eux vient à manquer, les quatre tribus qui l'avaient nommé et auxquelles il appartenait lui donneront un successeur. On établira aussi pour chaque temple des économes, qui en administreront les revenus, feront valoir les lieux sacrés, les affermeront et disposeront du produit. Ils seront tirés de la première classe, trois pour les grands temples, deux pour les médiocres, un pour les plus petits. Dans leur élection et leur examen, on suivra les mêmes formalités que pour les généraux d'armée. Voilà ce que j'avais à ordonner touchant les choses sacrées.

Que la surveillance soit aussi grande qu'il se pourra. Que la garde de la cité soit confiée aux généraux, aux taxiarques, aux commandants de la cavalerie, aux phylarques, aux prytanes, et encore aux astynomes et aux agoranomes, lorsqu'il aura été pourvu à leur élection. On veillera à la sûreté du reste du pays en la manière suivante. Tout le territoire a été partagé, comme nous avons dit, en douze parties aussi égales qu'il a été possible. Chacune des tribus à qui le sort aura assigné une de ces parties présentera tous les ans cinq citoyens, qui seront comme autant d'agronomes [1] et des chefs de garde. Puis chacun d'eux choisira dans sa tribu douze jeunes gens, qui ne soient ni au-dessous de vingt-cinq ans, ni au-dessus de trente, auxquels on assignera chaque mois une partie du territoire, afin qu'ils acquièrent ainsi une connaissance exacte de tout le pays. Les chefs et les gardes seront en charge pendant deux ans. Quelle que soit la partie de la contrée que le sort leur ait assignée d'abord, lorsque le temps de changer de lieu sera venu, c'est-à-dire après le mois révolu, les chefs passeront avec leurs gens dans le lieu le plus voisin, prenant à droite, je veux dire à l'orient ; et ils feront ainsi le tour du territoire. Et afin que la plupart d'entre eux soient instruits de ce qui se passe en chaque lieu, non-seulement durant une saison, mais dans toutes les saisons ; la première année écoulée, les chefs reviendront sur leurs pas, et feront leur tournée à gauche, jusqu'à la fin de la seconde année. A la troisième, on choisira cinq autres agronomes et chefs de gardes, qui auront sous eux douze gardes.

Dans le séjour qu'ils feront en chaque endroit, ils donneront leurs premiers soins à ce que le pays soit partout bien fortifié contre les incursions des ennemis : ils feront creuser des fossés partout où il sera nécessaire, pratiquer des retranchements et construire des fortifications, afin d'arrêter ceux qui auraient envie de piller et dévaster le pays. Pour ces ouvrages ils se serviront des bêtes de somme et des esclaves du lieu même, feront tout exécuter par eux, présideront à leurs travaux, choisissant le plus possible le moment où les travaux domestiques seront le moins pressés. Tandis que d'une part ils rendront le pays inaccessible à l'ennemi, de l'autre ils ne négligeront rien pour en faciliter l'accès aux citoyens, aux bêtes de charge et aux troupeaux ; ayant soin que les chemins soient doux et

[1] Ἀγρο-νόμος, qui régit les campagnes, ou réglement des campagnes.

commodes, que la pluie, au lieu de causer du dommage à la terre, en entretienne la fertilité, ménageant, aux eaux qui tombent des endroits élevés, un écoulement dans les fonds qui se trouvent sur le penchant des montagnes, et les y retenant par des digues et des fossés. Par ce moyen, l'eau reçue dans ces bassins, venant à s'infiltrer dans le sein de la terre, jaillira en sources et en fontaines dans les champs et les endroits situés au-dessous, et le sol le plus aride de sa nature sera ainsi rendu fécond en eaux limpides. A l'égard des eaux courantes, soit de rivière, soit de fontaine, ils en relèveront les bords par de belles chaussées plantées d'arbres; et, réunissant plusieurs ruisseaux au moyen des canaux, ils porteront partout l'abondance. Si dans le voisinage il se trouve quelque bois, quelque champ consacré aux dieux, ils y feront passer les ruisseaux, pour les arroser et les embellir en chaque saison. Ils auront soin que les jeunes gens construisent partout dans ces lieux consacrés des gymnases pour eux-mêmes, et des bains chauds, avec des provisions de matière sèche et combustible, pour les vieillards, les malades et les laboureurs accablés de lassitude : remède bien plus salutaire que ne seraient tous ceux d'un médecin médiocrement habile. Tous ces ouvrages, et les autres de cette nature, serviront à l'embellissement et à l'utilité du pays, et procureront en outre un amusement fort gracieux à ceux qui seront chargés de les exécuter.

Pour leurs occupations sérieuses, elles consisteront dans ce que je vais dire. Les soixante agronomes veilleront à la sûreté du territoire, non-seulement par rapport aux ennemis, mais aussi par rapport à ceux qui se disent amis. Si quelqu'un se plaint à eux d'avoir reçu quelque dommage de ses voisins ou de tout autre, soit libre, soit esclave; dans les causes de moindre importance, les cinq agronomes de la tribu rendront par eux-mêmes la justice à ceux qui se prétendront lésés; dans les causes plus considérables, jusqu'à la concurrence de trois mines, ils s'associeront douze gardes, et jugeront ainsi au nombre de dix-sept.

Tous les juges, tous les magistrats seront tenus à rendre compte de leurs jugements et de leur administration, hors ceux qui jugent en dernier ressort, à l'exemple des rois. Si donc les agronomes commettent quelque injustice envers ceux dont ils sont chargés de prendre soin, soit en violant l'égalité dans la distribution des corvées, soit en s'emparant de force et contre le gré des maîtres, des instruments du labourage, soit en recevant des présents faits en vue de les corrompre, soit en blessant la justice dans la décision des différends; ceux qui se seront laissé séduire seront flétris ignominieusement à la vue de tous les citoyens : pour les autres injustices dont ils se seraient rendus coupables, elles seront jugées par les voisins et les habitants du lieu même où le délit aura été commis, lorsque le dommage n'excédera pas une mine. Dans les accusations plus graves, ou même dans les plus petites, lorsqu'ils refuseront d'acquiescer au jugement, dans l'espérance d'échapper aux poursuites, parce qu'ils changent de lieu tous les mois; celui qui se dit lésé portera sa plainte devant les tribunaux publics; et s'il gagne sa cause, il fera payer à l'accusé le double de la somme à laquelle il n'avait pas voulu se soumettre de bon gré.

Les agronomes et leurs gardes vivront de la manière suivante pendant les deux années de leur charge. D'abord, en chaque canton, il y aura pour eux des salles à manger communes; quiconque aura été prendre son repas ailleurs, même un seul jour, et aura découché, ne fût-ce qu'une nuit, sans ordre des chefs, ou sans une nécessité urgente, s'il est dénoncé par les cinq agronomes, et qu'ils exposent son nom dans la place publique comme ayant quitté son poste, sera noté d'infamie pour avoir trahi l'État autant qu'il était en lui, et le premier venu pourra, s'il le veut, le frapper de coups impunément. Si quelqu'un des chefs tombe dans la même faute, ses collègues sont chargés d'y mettre ordre. Celui d'entre eux qui s'en sera aperçu, ou l'aura appris, et ne dénoncera pas le coupable, sera soumis aux mêmes peines que s'il avait fait la faute, et puni plus sévèrement que les simples gardes : on le déclarera même inhabile à posséder aucune des charges exercées par les jeunes gens. Ce sera aux gardiens des lois à veiller exactement à ce que de pareils désordres n'arrivent point, ou, s'ils arrivent, ne demeurent pas impunis.

Il est essentiel que tous se persuadent qu'aucun homme, quel qu'il soit, n'est capable de faire un digne usage de l'autorité, si auparavant il n'a pas appris à obéir, et qu'un doit moins se glorifier de savoir bien commander que bien obéir, d'abord aux lois, dans la persuasion que c'est obéir aux dieux mêmes : ensuite, quand on est jeune, il faut obéir aux hommes plus âgés qui ont mené une vie honorable. Outre cela, il faut que, durant les deux années qu'on veillera à la garde des campagnes, on fasse l'épreuve d'une vie dure et dépourvue de commodité. Ainsi que les douze gardes et les cinq agronomes, dès le moment de leur élection, se réunissent pour s'arranger ensemble, puisqu'ils n'auront ni domestiques, ni esclaves, et ne pourront employer pour eux-mêmes, mais uniquement pour les ouvrages publics, les laboureurs et autres habitants de la campagne : que pour le reste ils soient donc, pour ce qui les concerne, dans la disposition de tout faire par eux-mêmes, de se servir les uns les autres, et encore de parcourir le pays, l'hiver et l'été, toujours armés, tant pour le bien connaître que pour le bien garder. Il me semble, en effet, que la connaissance exacte de son pays est une science qui, pour l'utilité, ne le cède à nulle autre : et c'est une raison qui doit engager les jeunes gens à aller à la chasse, soit avec des chiens, soit autrement, autant que le plaisir et l'avantage qu'on retire de cet exercice. Que tous s'appliquent donc à remplir avec zèle les devoirs de cet emploi, quelque nom qu'on juge à propos de leur donner, soit cryptes[1], soit agronomes, s'ils veulent un jour contribuer efficacement à la conservation de leur patrie.

L'ordre des choses demande à présent que nous passions à l'élection des agoranomes et des astynomes. Ainsi, après les soixante agronomes, nous créerons trois astynomes, qui, partageant entre eux les douze parties de la cité, comme les agronomes à l'égard du territoire, auront soin des rues, et des grands chemins qui aboutissent à la ville, aussi bien que des édifices, afin qu'on les bâtisse tous conformément aux lois. Ils prendront soin aussi des eaux, qui leur seront envoyées et conduites en bon état jusqu'à la ville par les gardes de la campagne, et les distribueront dans les différentes fontaines publiques, dans la quantité et la pureté convenables, en sorte qu'elles contribuent également à l'ornement et à l'utilité de la ville. Il faut que ces astynomes aient assez de fortune et de loisir pour se consacrer entièrement au bien public. C'est pourquoi les citoyens choisiront dans la première classe celui qu'ils voudront proposer pour astynome. Après les suffrages donnés, lorsqu'on sera parvenu aux six qui en auront eu davantage, les présidents de l'élection tireront au sort les trois qui doivent être en charge, et qui, après les épreuves ordinaires, exerceront leur emploi suivant les lois qu'on leur aura prescrites.

On élira ensuite cinq agoranomes parmi les citoyens de la première et de la seconde classe. Du reste, leur élection se fera comme celle des astynomes, c'est-à-dire qu'entre les dix qui auront eu le plus de voix, le sort en nommera cinq, et qu'après l'épreuve ils prendront possession de leur charge. Tous seront obligés de proposer quelqu'un : quiconque refusera de le faire, s'il est dénoncé aux magistrats, sera réputé mauvais citoyen, et en outre condamné à une amende de cinquante drachmes.

L'entrée de l'assemblée publique sera ouverte à tout le monde ; les citoyens de la première et de la seconde classe ne pourront se dispenser d'y assister, et il y aura une amende de dix drachmes pour les absents. Mais ceux de la troisième et de la quatrième classe n'y seront point obligés, et, en cas d'absence, ils ne seront soumis à aucune amende, à moins que les magistrats, pour de certaines nécessités particulières, n'ordonnent à tous de s'y trouver. Les agoranomes feront observer dans le marché l'ordre établi par les lois : ils veilleront sur les temples et les fontaines qui sont sur la place, et empêcheront qu'on n'y cause aucun dommage. Si cela arrive, et que le coupable soit esclave ou étranger, ils le feront battre de verges et emprisonner. Si l'auteur du dommage est un citoyen, ils pourront le juger par eux-mêmes, jusqu'à la concurrence de cent drachmes. S'il s'agit d'une peine plus forte et jusqu'au double, ils jugeront conjointement avec les astynomes. Le pouvoir des astynomes dans

[1] Cryptes ou *cachés* était le nom qu'on donnait à Lacédémone à ceux qui faisaient la crypte. Voyez la note du livre I, page 201.

leur ressort ne s'étendra pas non plus au delà pour les amendes et les punitions; c'est-à-dire que, quand l'amende n'ira qu'à une mine, ils jugeront seuls; et conjointement avec les agoranomes quand elle ira au double.

Il convient après cela d'instituer des magistrats qui président les uns à la musique, les autres à la gymnastique. Par les premiers, la loi entend ceux qui seront à la tête des gymnases et des écoles, pour veiller sur le bon ordre, sur la manière dont l'instruction se donne, et sur la conduite des jeunes garçons et des jeunes filles, soit en allant aux écoles, soit pendant le temps qu'ils y resteront : la loi entend par les seconds ceux qui présideront aux exercices de musique et de gymnastique; ils seront de deux sortes, les uns pour la musique seule, les autres pour la seule gymnastique. Les exercices gymniques, soit d'hommes, soit de chevaux, auront les mêmes présidents. Quant aux exercices de musique, il est à propos d'établir des présidents de deux espèces, les uns pour la monodie [1], et pour le chant imitatif, comme pour les rapsodes, les joueurs de luth, de flûte et d'autres instruments semblables; les autres pour le chant des chœurs. Et d'abord, pour ce qui regarde les divertissements des chœurs, auxquels prennent part les enfants, les hommes faits, et les jeunes filles, il faut élire ceux qui doivent présider aux danses et à toute l'ordonnance musicale. Un seul nous suffira; il ne faut pas qu'il ait moins de quarante ans. Ce sera aussi assez d'un seul, âgé au moins de trente ans, pour la monodie; il admettra aux exercices ceux qu'il jugera à propos, et décidera de la supériorité entre les concurrents.

Voici de quelle manière il faudra choisir le président et l'arbitre des chœurs. Tous ceux qui auront du goût pour ces sortes de choses se rendront à l'assemblée; on punira d'une amende quiconque refusera de s'y trouver; les gardiens des lois connaîtront de cette affaire. Pour les autres, ils n'y assisteront qu'autant qu'ils le voudront. Chacun proposera à son choix, pour président, quelqu'un des plus habiles en ce genre; et, dans l'épreuve qui suit l'élection, on n'alléguera point d'autre raison, pour élire ou pour rejeter celui qui est présenté, que son habileté ou son incapacité. Celui des dix qui aura eu le plus de suffrages, et dont l'élection aura été confirmée par l'épreuve, présidera aux chœurs pendant une année, selon la loi. On observera les mêmes formes dans l'élection d'un arbitre de monodies et de concerts d'instruments : parmi ceux qui seront arrivés jusqu'à l'honneur de l'épreuve, celui qui aura été choisi après avoir subi l'épreuve voulue sera président pendant une année.

Il nous faut ensuite choisir dans la seconde et la troisième classe de citoyens des arbitres d'exercices gymniques, tant d'hommes que de chevaux. Ceux de la troisième classe seront tenus d'assister à l'élection : il n'y a que la quatrième qui pourra s'en absenter impunément. Parmi les vingt candidats qui auront été présentés, les trois qui seront préférés seront élus, s'ils ont l'approbation des examinateurs. Si quelqu'un succombe dans cette épreuve pour quelque charge que ce soit, on lui en substituera un autre suivant les mêmes formes, et l'examen s'en fera de la même manière.

Il nous reste à instituer le magistrat qui aura l'intendance générale de l'éducation des jeunes gens de l'un et de l'autre sexe. La loi veut qu'on n'en choisisse qu'un, qui ne doit point avoir moins de cinquante ans. Il faut qu'il ait des enfants légitimes, garçons et filles autant qu'il se pourra. Que celui sur qui tombe ce choix, et ceux qui le font, se persuadent qu'entre les plus importantes charges de l'État, celle-ci tient sans comparaison le premier rang. Nous voyons en effet que dans les plantes tout dépend des premières semences : si elles sont jetées par la main d'un agriculteur habile, on peut se promettre qu'un jour elles porteront les plus heureux fruits. Ce qui est vrai à l'égard des plantes ne l'est pas moins à l'égard des animaux féroces ou apprivoisés, et des hommes; car, bien que l'homme soit naturellement doux, néanmoins lorsqu'à un heureux naturel il joint une éducation excellente, il devient le plus doux des animaux, le plus approchant de la divinité : au lieu que s'il n'a reçu aucune éducation, ou n'en a reçu qu'une mauvaise, il devient le plus farouche des animaux que produit la terre [1]. C'est pourquoi le législateur

[1] Chant exécuté par une seule voix.

[1] Voyez Aristote, *Polit.*, I, ch. II.

doit faire de l'institution des enfants le premier et le plus sérieux de ses soins. S'il veut donc s'acquitter comme il faut de ce devoir, il commencera par jeter les yeux sur le citoyen le plus accompli en tout genre de vertu, pour le mettre à la tête de l'education de la jeunesse.

Ainsi, que tous les corps de la magistrature, hormis le sénat et les prytanes, s'étant assemblés dans le temple d'Apollon, choisissent au scrutin celui des gardiens des lois qu'ils jugeront le plus capable de bien conduire l'éducation de la jeunesse; et que celui qui aura eu le plus de suffrages, après avoir été examiné par les magistrats qui l'ont élu, c'est-à-dire par tous, excepté par les gardiens des lois, entre en charge pour cinq ans. A la sixième année, on en élira un autre, en suivant les mêmes règles.

Si quelqu'un de ceux qui ont des charges publiques vient à mourir avant que le temps de sa charge soit expiré, de sorte qu'il s'en faille plus de trente jours, ceux que ce soin regarde lui nommeront un successeur. Si des orphelins viennent à perdre leur tuteur, les parents et alliés du côté du père et de la mère, en descendant jusqu'aux cousins germains, en nommeront un autre dans l'espace de dix jours, ou payeront chacun une drachme d'amende par jour, jusqu'à ce qu'ils l'aient nommé.

Un État ne serait plus un État, si ce qui concerne les tribunaux n'y était pas réglé comme il faut. De plus, un juge muet qui, dans la discussion des causes, n'ajouterait rien à ce que dit chacun des plaideurs, comme il arrive dans les arbitrages, ne serait point en état de rendre la justice; d'où il suit qu'il n'est pas possible de bien juger, s'il y a beaucoup de juges, ou s'ils sont en petit nombre, mais ignorants. Il est toujours nécessaire que les points sur lesquels les deux parties sont en litige soient suffisamment éclaircis. Or, rien de plus propre à jeter du jour sur une cause, que le temps, la lenteur, et les fréquentes informations. Par toutes ces raisons, il faut que ceux qui ont ensemble quelque différend s'adressent d'abord à leurs voisins, à leurs amis, à tous ceux qui peuvent être au fait du sujet de la contestation. Si la chose n'est pas suffisamment décidée par ces arbitres, on aura recours à un autre tribunal. Enfin, si le procès ne peut se vider dans ces deux tribunaux, un troisième le terminera sans appel. Au reste, l'érection des tribunaux est en quelque sorte une création de magistrats, puisque tout magistrat est nécessairement juge en certaines matières, et que le juge, sans être magistrat, l'est cependant avec une autorité considérable, le jour qu'il termine les differends par sa sentence [1]. Ainsi, comptant les juges pour des magistrats, disons quelque chose de leurs qualités personnelles, des matières qui sont de leur compétence, et du nombre des juges dans chaque tribunal.

Que le plus sacré de tous les tribunaux soit celui que les parties se seront créé elles-mêmes, et qu'elles auront élu d'un commun consentement. Outre celui-là, il y en aura deux d'établis, l'un pour juger les causes de particulier à particulier, lorsqu'un citoyen se prétendant lesé dans ses droits par un autre, le citera devant les juges pour en avoir raison; l'autre, pour les cas où, par zèle pour le bien public, on voudra dénoncer ceux qu'on croira avoir nui aux intérêts de l'État.

Il nous faut parler de la qualité et du choix des juges. Le premier tribunal, ouvert à tous les particuliers qui, après avoir plaidé deux fois, n'auront pu s'accorder, sera formé de cette manière. Le dernier jour avant le mois qui suit le solstice d'été, auquel mois commence la nouvelle année, tous ceux qui ont des charges, soit pour un an seulement, soit pour plus longtemps, s'assembleront dans un des temples de la cité; et là, après avoir pris le dieu à serment, ils lui offriront en quelque sorte les prémices de tous les corps de magistrature, en choisissant pour juge dans chacun d'eux le magistrat qui jouira d'une plus grande réputation de probité, et leur paraîtra devoir rendre la justice aux citoyens avec plus de lumières et d'intégrité dans le cours de l'année suivante. Ce choix sera suivi de l'examen de chacun des élus, par ceux-là même qui l'ont élu; et si quelqu'un est rejeté, on lui en substituera un autre, en gardant les mêmes formes. Ces juges prononceront entre ceux

[1] Les anciens ne confondaient pas le magistrat avec le juge. L'objet du premier était les affaires d'État, et celui du second, les affaires des particuliers. (*Note de Grou.*)

qui n'auront pu s'accorder dans les autres tribunaux ; ils donneront leur voix publiquement ; les sénateurs et tous les autres magistrats qui les ont élus seront tenus d'assister au jugement, et d'être témoins de la sentence : pour les autres citoyens, ils y assisteront si bon leur semble. Si un juge se trouvait accusé d'avoir porté sciemment une sentence injuste, l'accusation sera portée devant les gardiens des lois ; le juge convaincu de cette malversation sera condamné à payer à celui auquel il a fait tort la moitié du dommage ; ou, si l'on croit qu'il mérite une plus grande peine, elle sera laissée à la discrétion des gardiens des lois, qui estimeront ce qu'il doit souffrir en outre, soit dans sa personne, soit dans ses biens, par une amende au profit du public, ou du particulier qui a porté la plainte.

A l'égard des crimes d'État, il est nécessaire que le peuple ait part au jugement, puisque tous les citoyens sont lésés lorsque l'État l'est, et qu'ils auraient raison de trouver mauvais qu'on les exclût de ces sortes de causes. Ainsi, ce sera au peuple que ces causes seront portées en première instance, et il les décidera en dernier ressort : mais la procédure s'instruira par-devant trois des premiers corps de la magistrature, choisis du commun consentement de l'accusateur et de l'accusé. S'ils ne peuvent convenir sur ce choix, le sénat le réglera en décidant pour l'un ou pour l'autre. Il faut encore, autant qu'il se pourra, que tous aient part aux jugements touchant les causes privées. Car ceux qui se voient exclus de tout droit de juger s'imaginent être entièrement privés des droits de citoyen. C'est pourquoi il est nécessaire qu'on établisse des tribunaux pour chaque tribu, et que des juges inflexibles, nommés par le sort, décident sur-le-champ des différends qui s'élèveront. La décision finale de ces sortes de causes appartiendra au tribunal dont nous avons parlé plus haut, tribunal composé des juges les plus intègres qu'il soit possible de trouver, et destiné à terminer les procès qui n'auront pu être vidés par une sentence arbitrale des voisins, ni par les juges de la tribu.

Voilà ce que, pour le moment, j'avais à dire des tribunaux, au sujet desquels il est également difficile de décider que ce sont ou que ce ne sont pas des magistratures. Ce n'est ici qu'une ébauche où quelques unes de leurs fonctions sont marquées, et où tout le reste est passé sous silence. Lorsque nous serons parvenus au terme de notre législation, il sera temps de présenter un long développement de toutes les lois qui concernent les tribunaux et l'ordre judiciaire. Jusque-là, nous n'entrerons dans aucun détail à cet égard. Quant à l'institution des autres charges publiques, nous avons réglé à peu près tout ce qu'il y avait à régler. Mais il n'est pas possible de se former une idée juste et complète de l'ensemble et de chacune des parties du gouvernement et de l'administration publique, jusqu'à ce que notre entretien ait embrassé les premières et les secondes pièces de cet édifice, celles du milieu, toutes en un mot, et qu'il ait conduit l'ouvrage à sa fin. Nous venons d'en achever, pour ainsi dire, la façade, en terminant ce qui regarde l'élection des magistrats. Commençons donc sans plus de retard notre œuvre législative proprement dite.

CLINIAS. Étranger, quoique j'aie été extrêmement satisfait de tout ce que j'ai entendu jusqu'ici, rien ne m'a fait plus de plaisir que cette liaison par laquelle tu joins la fin du discours précédent avec le commencement du suivant.

L'ATHENIEN. Ainsi, jusqu'à présent, notre conversation, amusement convenable à des vieillards, a assez bien réussi.

CLINIAS. Dis plutôt que c'est l'occupation la plus belle que des hommes puissent se proposer.

L'ATHENIEN. A la bonne heure. Mais, voyons, je te prie, s'il te semble la même chose qu'à moi.

CLINIAS. Quelle chose, et par rapport à quoi ?

L'ATHENIEN. Tu sais que le travail des peintres, dans les diverses figures qu'ils représentent, paraît ne devoir jamais finir ; qu'ils ne font autre chose que charger les couleurs, ou les affaiblir, ou de quelque autre nom que cela s'appelle en termes de l'art ; et que jamais leurs tableaux ne sont si parfaits qu'ils ne puissent y ajouter, et les rendre plus beaux encore et plus expressifs.

CLINIAS. Je le sais pour l'avoir ouï dire ; car je n'ai aucune connaissance des principes de cet art.

L'ATHENIEN. Tu n'y as rien perdu. Toutefois, nous ferons usage ici de la remarque que nous venons de faire sur cet art. Si quelqu'un entreprenait de faire une figure parfaitement belle, de manière que, loin de se dégrader, elle acquît de jour en jour une nouvelle perfection ; tu conçois qu'étant mortel, s'il ne laisse après lui un peintre qui le remplace, pour réparer le tort que les années auraient fait à sa peinture, et finir les traits que lui-même aurait laissés imparfaits par défaut d'habileté ; un artiste, en un mot, capable de donner de nouvelles grâces à son ouvrage : tu conçois, dis-je, que ce tableau, qui lui aura coûté beaucoup de travail, ne se conservera pas longtemps.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Quoi donc ! l'entreprise du législateur ne ressemble-t-elle pas à celle de ce peintre ? Il se propose d'abord de former un corps de lois le plus parfait qu'il soit possible. Mais ensuite avec le temps, lorsque l'expérience lui aura appris à juger de son ouvrage, crois-tu qu'il y ait un seul législateur assez dépourvu de sens pour méconnaître qu'il a laissé nécessairement une foule de traits imparfaits, qui ont besoin d'être corrigés par quelque autre après lui, afin que la police et le bon ordre qu'il a établis dans l'État, au lieu de déchoir, aillent toujours se perfectionnant ?

CLINIAS. Eh ! qui n'éprouverait un semblable besoin ?

L'ATHENIEN. Si donc un législateur trouvait le secret de former, soit par ses discours, soit par ses actions, quelque élève plus habile ou même moins habile que lui, et de lui enseigner l'art de maintenir les lois et de les rectifier, il est certain qu'il en ferait usage avant que de sortir de la vie.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. N'est-ce point ce que nous avons à faire pour le présent, toi et moi ?

CLINIAS. Que veux-tu dire ?

L'ATHENIEN. Je dis quo, puisque nous sommes sur le point de porter des lois, que nous en avons déjà choisi les gardiens, et que nous touchons presque au terme do la vie, tandis que ces magistrats sont jeunes en comparaison de nous ; il faut, en même temps que nous faisons nos lois, essayer de former en eux des hommes capables de les maintenir, et d'en faire de nouvelles au besoin.

CLINIAS. J'en conviens, pourvu que nous puissions y réussir.

L'ATHENIEN. Du moins faut-il faire une tentative, et y travailler de toutes nos forces.

CLINIAS. Assurément.

L'ATHENIEN. Adressons-leur donc la parole. Chers concitoyens, protecteurs des lois, celles que nous allons proposer seront défectueuses sous bien des rapports ; cela est inévitable. Nous tâcherons, toutefois, de ne rien omettre d'important, et même, autant qu'il se pourra, nous tracerons une esquisse complète des lois. Ce sera à vous de l'achever ; mais, apprenez de nous quel but vous devez avoir devant les yeux en y travaillant. Nous en avons déjà parlé plusieurs fois, Mégille, Clinias et moi, et nous convenons qu'on ne doit pas s'en proposer d'autre : mais nous voulons que vous pensiez comme nous, et que, suivant nos leçons, vous ayez toujours devant les yeux ce but, dont nous avons jugé que le législateur et les gardiens des lois ne doivent jamais détourner leurs regards. Or, ce dont nous sommes convenus se réduit à un seul point essentiel, qui est de bien connaître l'habitude, la position, le désir, le sentiment ou la connaissance propre à rendre l'homme accompli dans toutes les vertus qui sont du ressort de l'âme ; en sorte que tous, hommes et femmes, jeunes et vieux, dirigent tous leurs efforts vers cet objet durant toute la vie, et qu'on n'en voie jamais aucun préférer ce qui pourrait y mettre obstacle ; qu'enfin, fallût-il être chassé de sa patrie, plutôt que de consentir à la voir sous le joug de l'esclavage et soumise à de mauvais maîtres, ou fallût-il se condamner volontairement à l'exil, chacun soit disposé à souffrir tout cela, plutôt quo de passer sous un autre gouvernement, dont l'effet serait de pervertir les âmes. Voilà ce dont nous sommes convenus tous trois ; voilà la règle d'après laquelle vous devez juger de nos lois, soit pour les approuver, soit pour les blâmer. Condamnez celles qui ne seraient pas propres à produire cet effet : pour celles qui y sont

propres, embrassez-les, recevez-les avec joie, et conformez-y votre conduite. Mais, quant aux autres pratiques dont le but serait d'acquérir ce que le vulgaire appelle bien, renoncez-y pour jamais.

Venons maintenant aux lois, et entrons en matière par celles qui appartiennent à la religion. Mais il faut auparavant nous rappeler notre nombre de cinq mille quarante, et la multitude de divisions très-commodes dont il est susceptible, soit qu'on le prenne en son entier, ou qu'on n'en prenne que la douzième partie, qui est le nombre des familles de chaque tribu, et le produit juste de vingt et un par vingt. Comme le nombre entier se divise en douze parties égales, chacune d'elles, qui fait une tribu, peut aussi être divisée en douze autres; et l'on doit regarder chaque partie comme un don sacré de la divinité, puisqu'elles répondent à l'ordre des mois et à la révolution annuelle de l'univers. Ainsi l'État tout entier est sous la direction du principe divin qu'il porte en lui, et qui en consacre toutes les parties. Au reste, les différents législateurs ont fait des divisions plus ou moins justes, et ont consacré ces partages d'une manière plus ou moins heureuse. Pour nous, nous prétendons avoir préféré avec raison le nombre de cinq mille quarante, vu qu'il a pour diviseurs tous les nombres depuis l'unité jusqu'à douze, hormis onze : encore est-il très-facile d'y remédier; car si on laisse de côté deux familles sur la totalité, on aura de part et d'autre deux diviseurs exacts[1]. Avec un peu de loisir, on peut se convaincre aisément de la vérité de ce que je dis.

Sur la foi de ce discours, comme sur celle d'un oracle, partageons maintenant notre cité; donnons à chaque portion pour protecteur un dieu ou un enfant des dieux; érigeons-leur des autels avec tout ce qui convient à leur culte, et que deux fois le mois on s'assemble pour y faire des sacrifices; en sorte qu'il y en ait douze par an pour chaque tribu, et douze pour les douze portions de chaque tribu. Ces assemblées se tiendront premièrement en vue d'honorer les dieux, et de la religion : en second lieu, pour établir la familiarité, une connaissance réciproque et toute sorte de liaisons entre les citoyens; car pour les mariages et les alliances, il est nécessaire de connaître la famille dans laquelle on prend une femme, la personne et la parenté de celui à qui on donne sa fille; et dans ces sortes de choses on doit se faire un scrupule de n'être trompé en quoi que ce soit, autant qu'il est possible. C'est pourquoi il faut, toujours dans cette même vue, établir des divertissements et des danses entre les jeunes garçons et les jeunes filles, qui fourniront aux uns et aux autres des raisons plausibles, et fondées sur les rapports d'âge, de se laisser voir et de voir les autres dans toute la nudité que permet une sage pudeur. Tout se passera sous les yeux et la direction des présidents des chœurs, qui, de concert avec les gardiens des lois, régleront les détails que nous omettons. Car, comme nous avons dit, c'est une nécessité que le législateur omette en ce genre une foule de petites choses, et que ceux qui auront tous les ans occasion de s'instruire par l'expérience fassent les arrangements nécessaires, corrigent, changent chaque année, jusqu'à ce que ces règlements et ces exercices aient acquis la perfection convenable. Le terme de dix ans est, ce me semble, raisonnable et suffisant pour se donner toute l'expérience requise en ce qui concerne l'ensemble et les détails des sacrifices et des danses; du vivant du législateur, tout cela se réglera de concert avec lui : après sa mort, chaque corps de magistrats fera part aux gardiens des lois de ce qu'il jugera avoir besoin d'être rectifié dans les diverses fonctions de sa charge, jusqu'à ce qu'on ait sujet de croire que chaque chose est aussi bien réglée qu'elle puisse l'être. Alors on donnera à ces règlements une forme immuable, et on s'y conformera ainsi qu'aux autres lois prescrites dès le commencement par le législateur, lois auxquelles il ne faut jamais toucher sans nécessité. Si l'on se croyait

[1] Voici l'explication de ce passage. En divisant 5040 par 11, on a pour quotient 458 $\frac{2}{11}$. Si donc on met à part deux unités de 5040, 11 et 458 en seront les diviseurs exacts. Ainsi cette phrase : [illegible], signifie *car le nombre 5040 devient sain de part et d'autre*, c'est-à-dire divisible exactement par 11 et son correspondant 458, *en mettant à part deux foyers sur la totalité*. Au cas que le verbe [illegible] n'ait point la signification que je lui attribue ici, je ne ferais nulle difficulté de lire [illegible]. (*Note de Grou.*)

obligé d'y faire quelque changement, on ne le fera qu'après avoir pris l'avis de tous les magistrats et du peuple, après avoir consulté tous les oracles des dieux, et supposé que tous y consentent : sans cela on n'y touchera point, et l'opposition d'un seul suffira toujours pour empêcher l'innovation.

En quelque temps et dans quelque famille qu'un jeune homme de vingt-cinq ans, après avoir vu et s'être laissé voir suffisamment, croira avoir trouvé une personne à son gré, à laquelle il puisse s'unir avec décence pour avoir et élever en commun des enfants; qu'il se marie depuis l'âge de vingt-cinq ans jusqu'à trente-cinq. Mais auparavant qu'il apprenne comment il doit chercher ce qui lui convient, et ce qui lui assurera une union assortie. Car, comme dit Clinias, il faut mettre à la tête de chaque loi le prélude qui lui est propre.

CLINIAS. Tu te rappelles à merveille ce que j'ai dit, étranger, et tu as saisi à propos l'occasion d'en faire usage.

L'ATHÉNIEN. Fort bien, mon fils, dirons-nous à celui qui est né de parents honnêtes, il faut contracter un mariage qui mérite l'approbation des personnes sages; elles te feront entendre qu'il ne faut point fuir l'alliance des pauvres, ni rechercher avec trop d'empressement celle des riches; mais que, tout le reste étant égal, tu dois toujours préférer l'alliance de ceux qui ont peu de biens : qu'en effet, une pareille alliance est également avantageuse à l'État et aux familles qui la contractent; que la vertu se trouve mille fois plus aisément dans la proportion et dans l'égalité, que dans les extrêmes : ainsi, que celui qui se connaît impétueux et trop précipité dans ses démarches doit travailler à devenir le gendre de citoyens modérés; et celui qui est né avec des dispositions contraires, s'allier avec des personnes d'un caractère opposé au sien. En général, la règle qu'il faut suivre en fait de mariage est de consulter moins son goût et son plaisir particulier, que l'utilité publique. Tous se sentent portés à s'unir à ceux qui leur ressemblent le plus, ce qui empêche tout mélange de biens et de caractères : de là, dans la plupart des États, l'inconvénient dont nous voulons préserver le nôtre.

Mais établir une loi qui défende au riche d'épouser la fille du riche, et à l'homme puissant de s'allier à une autre famille puissante, et qui ordonne aux gens d'un caractère vif de s'unir par le mariage aux personnes d'un caractère lent, et réciproquement; outre que cela paraîtrait ridicule, il serait à craindre que beaucoup de gens n'en fussent très-choqués. En effet, il n'est point aisé à tous de concevoir que les humeurs doivent être mêlées dans un État comme les liqueurs dans une coupe, où le vin versé seul pétille et bouillonne; tandis que, corrigé par le mélange d'une autre divinité sobre, il devient, par cette heureuse alliance, un breuvage sain et modéré[1]. Tel est l'effet que produit le mélange dans les mariages; mais presque personne n'est capable de s'en apercevoir. C'est ce qui nous met dans la nécessité de ne point faire de loi expresse sur ce point, et d'essayer seulement auprès de nos citoyens la voie douce de la persuasion; leur insinuant de songer plutôt, en mariant leurs enfants, à assortir les personnes, qu'à vouloir, par une avarice insatiable, que les biens de fortune soient égaux de part et d'autre; et détournant par la honte ceux qui dans le mariage n'ont en vue que les richesses, sans les contraindre par une loi écrite. Voilà ce que nous avons à dire par forme d'exhortation sur le mariage. Il faut joindre à ceci ce qui a été dit plus haut, que chaque citoyen doit tendre à se perpétuer, en laissant après lui une postérité qui lui succède dans le culte qu'il rendait aux dieux.

On pourrait ajouter à ce prélude bien des choses touchant le mariage et la manière de le contracter. Si quelqu'un refuse de se soumettre à la loi, et qu'il veuille vivre dans notre ville comme un étranger, sans alliance; si à l'âge de trente-cinq ans accomplis il n'est point marié, il payera chaque année une amende de cent drachmes, s'il est de la première classe; de soixante-dix, s'il est de la seconde; de soixante, s'il est de la troisième; et de trente, s'il est de la quatrième. Cet argent sera consacré à Junon. S'il ne paye point exactement à chaque terme,

[1] Ceci me rappelle le beau vers de Tibulle : *Mixtaque securo est sobria lympha mero.* Croirait-on que Longin, si bon juge d'ailleurs, *Traité du sublime*, chap. XXVIII, reproche à Platon, comme une métaphore dure et outrée, d'avoir dit que l'eau, divinité sobre, corrige le vin? (*Note de Grou.*)

il sera condamné au décuple. L'économe de la déesse sera chargé de percevoir cette amende; s'il manque à le faire, on la lèvera sur ses propres biens; et, dans les comptes que chaque économe rendra, on fera mention de cet article. Telle est l'amende pécuniaire établie contre ceux qui refuseraient de prendre aucun engagement. A l'égard des honneurs, ils n'en recevront point des citoyens plus jeunes qu'eux : aucun n'aura pour eux le moindre respect, la moindre déférence; et s'ils s'avisaient de vouloir châtier quelqu'un, quiconque sera présent prendra la défense de l'attaqué, et repoussera leurs coups : bien plus, la loi déclare lâche et mauvais citoyen celui qui ne viendra point à son secours.

Nous avons déjà parlé de la dot : disons encore une fois qu'il faut enseigner aux pauvres que, selon le principe de l'égalité, celui qui ne donne rien ne doit rien recevoir[1]; d'ailleurs nous avons pourvu à ce que tous les habitants de notre cité eussent le nécessaire. Les femmes en seront moins insolentes, et les maris moins esclaves et moins rampants devant elles à cause de la riche dot qu'elles auraient apportée. Si l'on se conforme à ce règlement, ce sera une action louable : mais si on ne veut pas s'y soumettre, et si pour l'habillement de la future on donne ou l'on reçoit au delà de cinquante drachmes pour la dernière classe, d'une mine pour la troisième, d'une mine et demie pour la seconde, et de deux mines pour la première, on payera le double au trésor public; et ce qu'on aura donné ou reçu sera consacré à Jupiter et à Junon. Les économes des temples de ces dieux auront soin de lever cet argent, comme nous avons dit que devaient faire les économes du temple de Junon à l'égard de ceux qui ne se marient point; et s'ils ne le font pas, ils payeront cette amende de leur argent.

Les cautions valables pour la promesse de mariage sont en premier lieu celle du père, ensuite celle de l'aïeul, puis celle des frères nés du même père. Si l'on n'a aucun parent du côté paternel, les cautions du côté de la mère seront valables dans le même ordre. Et si par un accident extraordinaire on avait perdu tous ses parents, alors les alliés les plus proches avec les tuteurs seront reçus à caution.

Quant aux fiançailles et aux autres cérémonies qui doivent précéder, accompagner ou suivre le mariage, chacun doit se persuader qu'il ne peut mieux faire que de consulter là-dessus les interprètes de la religion, et d'exécuter de point en point ce qu'ils auront réglé. L'époux et l'épouse ne pourront inviter au festin de noces chacun plus de cinq de leurs amis; ils n'y inviteront aussi qu'un égal nombre de parents et d'alliés[1]. Que la dépense soit proportionnée au revenu de chacun : et qu'elle n'excède pas une mine pour ceux de la première classe, une demi-mine pour ceux de la seconde, et ainsi de suite en diminuant jusqu'à la dernière classe. Si l'on se soumet à cette loi, on n'aura que des éloges à attendre. Mais quiconque refusera de s'y conformer, les gardiens des lois le puniront sévèrement, comme un homme qui n'a nulle idée des bienséances, et des lois établies par les Muses qui président aux mariages.

Outre qu'il est indécent de boire jusqu'à s'enivrer, si ce n'est dans les fêtes du dieu qui nous a fait présent du vin, cela est encore dangereux surtout pour les personnes qui songent au mariage. L'époux et l'épouse ne sauraient apporter trop de présence d'esprit à un engagement qui les fait passer à un état de vie tout différent du précédent. De plus, il est très important que les enfants soient engendrés de parents sobres et maîtres de leur raison. Or, on ne peut savoir dans quel jour ou dans quelle nuit l'enfant sera conçu avec la coopération de Dieu. Outre cela, il ne faut point faire d'enfants lorsque l'ivresse met le corps dans un état de dissolution; il faut que la conception se fasse en temps utile, avec consistance, stabilité et tranquillité. L'homme ivre, dont l'âme et le corps sont livrés à une espèce de rage, n'est point maître de ses mouvements ni de son action. En cet état, il n'est point propre à engendrer; et il n'aura probablement que des enfants mal constitués, et qui ne seront ni solides, ni

[1] J'accepte avec M. Cousin la version d'Ast, qui substitue διδόναι à γαμεῖν, et les deux phrases suivantes me paraissent la corroborer d'une manière presque incontestable.

[1] Ce règlement est conforme à celui des Jasiens, qui ne permettait pas d'inviter au repas de noces plus de dix hommes et de dix femmes. *Fragments d'Héraclide.* (*Note de Grou.*)

droits, soit pour l'esprit, soit pour le corps[1]. Par conséquent, il faut pendant le cours de l'année ou même de la vie, mais surtout tandis qu'on est dans le cas d'avoir des enfants, être extrêmement sur ses gardes, et ne rien faire volontairement qui nous expose à la maladie, ou qui tienne du libertinage et de l'injustice, parce que c'est une nécessité que la disposition où l'on se trouve alors passe et s'imprime dans le corps et dans l'âme des enfants, et qu'ils naissent avec bien plus de défauts. Mais c'est principalement le premier jour et la première nuit des noces qu'on doit s'abstenir de tout excès semblable. En effet, le commencement est comme une divinité qui fait réussir nos entreprises toutes les fois que nous lui rendons les honneurs qu'elle mérite.

Que celui qui se marie se mette dans l'esprit que, des deux maisons qu'il a dans la part qui lui est échue, l'une est destinée à la naissance et à l'éducation de ses enfants, et qu'il doit se séparer de son père et de sa mère, pour aller y célébrer ses noces, y faire sa demeure, y vivre lui et sa famille : d'autant plus que, dans l'amitié, le désir qui naît de l'absence rend les liaisons plus fortes et l'union plus intime; au lieu que le dégoût suit de près un commerce assidu qu'une séparation de quelque temps ne vient jamais ranimer; et il arrive bientôt qu'on se détache l'un de l'autre. Par cette raison, le nouvel époux, laissant à ses père et mère et aux parents de sa femme la maison qu'ils occupent, se retirera avec elle dans une autre, comme dans une colonie : là, visités par leurs parents qu'ils visiteront à leur tour, ils engendreront et élèveront des enfants, transmettant à d'autres le flambeau de la vie qu'ils ont reçu de leurs parents, et observant religieusement le culte des dieux tel que la loi le prescrit.

Voyons présentement quelles sont les possessions qui constituent une fortune honnête. Il n'est pas difficile de les imaginer ni de les acquérir; mais l'article des esclaves est embarrassant à tous égards. Les raisons qu'on en apporte sont justes dans un sens, et ne le sont pas dans un autre; car on parle d'ordinaire des esclaves d'une manière qui prouve à la fois l'utilité et le danger d'en avoir.

MEGILLE. Comment l'entends-tu? Nous ne comprenons point, étranger, ce que tu veux dire.

L'ATHENIEN. Je n'en suis pas surpris, mon cher Mégille : parce que s'il y a quelque difficulté à justifier ou à condamner l'usage des esclaves, tel qu'il est établi chez les autres peuples de la Grèce, cette difficulté est incomparablement plus grande au sujet des Ilotes de Lacédémone; car l'embarras est moindre par rapport aux Mariandyniens, esclaves des habitants d'Héraclée, et à ceux de Thessalie appelés Pénestes[1]. Lorsque je jette les yeux sur ce qui se passe là et ailleurs, je ne sais que régler touchant la possession des esclaves.

Quant à ce que je viens de dire à ce propos comme en passant, et qui t'a donné lieu de me demander une explication de ma pensée, voici ce que c'est. Nous savons qu'il n'est personne qui ne dise qu'il faut des esclaves fidèles et affectionnés, et qu'il s'en est trouvé beaucoup qui ont montré plus de dévouement que des frères ou des fils, et qui ont sauvé à leurs maîtres la vie, les biens, et toute leur famille : nous savons, dis-je, qu'on parle ainsi des esclaves.

MEGILLE. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. On dit aussi d'un autre côté qu'il n'y a aucun fond à faire sur un esclave, que son âme n'est capable d'aucun sentiment vertueux, et qu'un homme sensé ne s'y fiera jamais. C'est ce que le plus sage des poëtes nous donne à entendre, lorsqu'il dit que *Jupiter prive de la moitié de leur intelligence ceux qui sont réduits en esclavage*. Suivant que les hommes partagent l'un ou l'autre de ces sentiments contraires, les uns, ne se fiant nullement à leurs esclaves, les traitent comme des

[1] Plutarque, tome II, page 1, dit que l'enfant engendré dans l'état d'ivresse est sujet au vin et à des aliénations mentales. (*Note de Grou.*)

[1] Sur les Mariandyniens, voyez Strabon, livre XII, et Pausanias, *Élide*. Héraclée était bâtie sur le Pont-Euxin; elle avait été fondée par les habitants de Mégare. Strabon parle aussi des Pénestes au même endroit, et Suidas plus au long au mot *Penestæ*. Aristote, *Polit.*, II, chap. IX, explique pourquoi les Ilotes se sont révoltés souvent contre les Spartiates, les Pénestes contre les Thessaliens, et jamais les Périœciens contre les Crétois. (*Note de Grou.*)

bêtes féroces, et, à force de coups de fouet et d'étrivières, rendent leur âme non-seulement trois fois, mais vingt fois plus esclave; les autres tiennent une conduite tout opposée.

MEGILLE. Tu as raison.

CLINIAS. Mais puisque les hommes pensent et agissent si diversement à cet égard, quel parti faut-il que nous prenions, étranger, dans notre nouvelle colonie, par rapport à l'acquisition des esclaves et à la façon de les gouverner?

L'ATHENIEN. Ce que nous ferons, mon cher Clinias? il est évident que l'homme, animal difficile à manier, ne consent qu'avec une peine infinie à se prêter à cette distinction de libre et d'esclave, de maître et de serviteur, introduite par la nécessité.

CLINIAS. Eh bien?

L'ATHENIEN. Par conséquent l'esclave est une possession bien embarrassante. L'expérience l'a fait voir plus d'une fois; et les fréquentes révoltes arrivées chez les Messéniens, les maux auxquels sont sujets les Etats où il y a beaucoup d'esclaves parlant la même langue, et encore ce qui se passe en Italie, où des esclaves vagabonds exercent toutes sortes de brigandages, tout cela ne le prouve que trop. A la vue de tous ces désordres, il n'est pas surprenant qu'on soit incertain du parti qu'on doit prendre; je ne vois que deux expédients: le premier, de ne point avoir d'esclaves d'une seule et même nation; mais, autant qu'il est possible, qui parlent entre eux différentes langues, si l'on veut qu'ils portent plus aisément le poids de la servitude: le second, de les bien traiter, non-seulement pour eux-mêmes, mais encore plus pour ses intérêts. Ce bon traitement consiste à ne point se permettre d'outrages envers eux, et à être, s'il se peut, plus équitables vis-à-vis d'eux qu'à l'égard de nos égaux. En effet, c'est surtout dans la manière dont on en use avec ceux qu'on peut maltraiter impunément, que l'on fait voir si on aime naturellement et sincèrement la justice, et si on a une véritable haine pour tout ce qui porte le caractère de l'injustice. Celui donc qui n'aura rien à se reprocher de criminel ou d'injuste dans ses relations avec ses esclaves, sera aussi pour eux le plus habile maître de vertu. On peut porter le même jugement avec autant de raison sur la conduite que tient tout maître, tout tyran, en général tout supérieur, envers ceux qui lui sont soumis. Quand un esclave a manqué, il faut le punir, et ne pas s'en tenir à de simples réprimandes, comme on ferait à l'égard d'une personne libre, ce qui le rendrait plus insolent. Quelque chose qu'on ait à lui dire, il faut toujours prendre un ton de maître, et ne jamais se familiariser avec ses esclaves, soit hommes, soit femmes. Les maîtres qui tombent dans ce défaut (et ils sont nombreux) affaiblissent leur autorité, et rendent à leurs esclaves l'obéissance plus pénible.

CLINIAS. Rien de plus sensé que ce que tu dis.

L'ATHENIEN. Après que chacun aura un nombre suffisant d'esclaves, dressés à tous les services qu'on peut exiger d'eux, ne sera-t-il pas temps de tracer le plan des habitations?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Il me paraît même que, dans une cité toute nouvelle, et jusque-là inhabitée, il faut commencer par les temples et les murs de la ville. Nous aurions dû traiter cette matière avant celle des mariages, mon cher Clinias; mais comme nous n'exécutons ici qu'en paroles, rien ne nous empêche d'en parler à présent: lorsque nous en viendrons à l'exécution réelle, alors, avec l'aide des dieux, nous penserons aux maisons avant que de penser aux mariages, et nous donnerons à cet article comme aux autres toute sa perfection. Bornons-nous pour le présent à en tracer un modèle en peu de mots.

CLINIAS. J'y consens.

L'ATHENIEN. Les temples seront donc construits autour de la place publique, et toute la ville bâtie en cercle sur les lieux élevés, tant pour la sûreté que pour la propreté. Près des temples sera la demeure des magistrats, et les tribunaux où ils recevront les plaintes des citoyens et leur rendront la justice; ces lieux seront regardés comme sacrés, et à raison des fonctions des magistrats, qui sont saintes, et à raison de la sainteté des dieux qui y habitent; surtout les tribunaux où doivent se juger les causes de meurtre, et les autres crimes qui méritent la mort.

A l'égard des murailles de la ville, Mégille, je serais assez de l'avis de Sparte, de les laisser dormir couchées en terre, et de ne point les relever : en voici les raisons. Je ne trouve rien de plus beau que ce qu'on dit à ce sujet en langage poétique, qu'il vaut mieux que les murs des villes soient d'airain et de fer, que de terre. De plus, pour ce qui nous regarde en particulier, ce serait nous exposer à la risée des gens sensés, si, après avoir envoyé chaque année les jeunes gens sur les frontières de l'État, pour y faire des fossés, des retranchements, et y construire même des tours, afin d'arrêter l'ennemi et l'empêcher de mettre le pied sur nos terres, nous allions fermer notre ville d'une enceinte de murailles; chose nuisible à la santé des habitants, et qui de plus produit ordinairement dans leur âme une certaine habitude de lâcheté, en les invitant à se réfugier derrière les remparts, au lieu de faire tête à l'ennemi, et à chercher leur salut non dans une surveillance qui ne se relâche ni jour ni nuit, mais derrière des murailles et des portes, à l'abri desquelles on croit pouvoir dormir sans crainte; comme si nous étions nés pour ne rien faire, et comme si le repos n'était pas véritablement le fruit du travail; au lieu qu'une honteuse oisiveté engendre d'ordinaire les travaux. Mais enfin, si l'on ne peut absolument se passer de murailles, il faut dès le commencement disposer de telle sorte les maisons des particuliers, que toute la ville ne fasse qu'un mur continu, et qu'étant toutes de la même forme et sur une même ligne, elles soient de la sorte aisées à défendre. Ce serait en effet un beau spectacle qu'une ville qu'on prendrait à la vue pour une seule maison; et la garde en serait infiniment plus facile et plus sûre.

Tandis qu'on bâtira la ville pour la première fois, le soin de donner aux maisons cette forme appartiendra principalement aux particuliers qui doivent les occuper. Les astynomes se chargeront d'y avoir l'œil, contraignant par la force et les amendes ceux qui refuseraient d'obéir. Ce sera encore à eux d'entretenir la propreté dans les différents quartiers de la ville, et d'empêcher qu'aucun citoyen, soit en bâtissant, soit en creusant, n'empiète sur les lieux publics. Ils auront soin aussi de procurer un écoulement facile aux eaux de pluie : en un mot, leur attention se portera sur tous les points qui la réclameront, tant au dedans de la ville qu'au dehors. Les gardiens des lois, à mesure qu'ils en sentiront le besoin, feront sur ces choses, ainsi que sur toutes les autres, dans le détail desquelles il est impossible au législateur d'entrer, les règlements qu'ils jugeront nécessaires.

Maintenant que tous ces édifices, tant ceux de la place publique que les autres, sont construits; que les gymnases, les écoles, les théâtres sont prêts, et n'attendent que des élèves et des spectateurs; reprendrons-nous la suite de nos lois, pour voir ce qui vient après le mariage?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Supposons que les mariages sont déjà faits, mon cher Clinias. Il faut maintenant régler la manière dont le nouvel époux et la nouvelle épouse vivront ensemble au moins la première année, avant qu'ils aient des enfants. Quelle sera-t-elle dans une ville qui doit se distinguer entre toutes les autres villes? Ce que nous avons à dire sur ce sujet n'est point l'article le plus facile de notre législation : et, quelque difficulté que nous ayons déjà éprouvée sur plusieurs autres points, la multitude aura encore plus de répugnance à se soumettre à celui-ci. Toutefois, mon cher Clinias, il faut dire sans balancer ce que nous jugeons conforme à la droite raison et à la vérité.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Ce serait une erreur de penser qu'il suffit de faire des lois sur les actions relatives à l'ordre public, sans qu'il faille descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille; qu'on doit laisser à chacun la liberté de vivre à sa guise dans son intérieur; qu'il n'est pas besoin que tout soit soumis à des règlements; et de croire qu'en abandonnant ainsi les citoyens à eux-mêmes dans les actions privées, ils n'en seront pas pour cela moins exacts observateurs des lois en ce qui touche l'ordre public. A quoi tend ce préambule? Le voici. Nous voulons que les nouveaux mariés prennent leurs repas dans des salles à manger communes, ni plus ni moins qu'avant leur mariage. Ce règlement parut sans doute

étrange la première fois qu'il fut porté en Crète et à Sparte, soit que la guerre, comme il y a apparence, ait contraint d'en faire une loi, ou quelque autre fléau non moins puissant, qui avait réduit votre pays à un petit nombre d'habitants. Mais après qu'on eut essayé de cette vie commune, et qu'on eut été forcé de la pratiquer, on jugea qu'elle était d'une utilité merveilleuse pour l'État; et cet usage s'est établi chez vous de cette manière.

CLINIAS. Cela est vraisemblable.

L'ATHENIEN. Ce que je viens de dire, qu'il dut paraître étrange alors, et que ce ne fut pas sans crainte qu'on le proposa à quelques-uns, n'aurait plus lieu aujourd'hui, et le législateur ne trouverait pas les mêmes difficultés à vaincre. Mais le point qui coûterait beaucoup à proposer, et encore plus à faire exécuter, est celui qui tient au précédent, et mériterait nos éloges s'il était en vigueur; mais qui par malheur n'est établi nulle part, et faute duquel le législateur est réduit, comme on dit en badinant, à donner des coups dans le feu[1], et à faire mille autres choses semblables qui n'aboutissent à rien.

CLINIAS. Étranger, quel est donc ce point dont tu as envie de parler, et que tu parais avoir tant de peine à dire?

L'ATHENIEN. Vous allez l'entendre, je ne veux pas vous tenir longtemps en suspens à cet égard.

Tout ce qui se fait dans un État, selon l'ordre et sous la direction de la loi, est pour lui la source d'une infinité de biens : au contraire, ce qui n'est pas réglé, ou ce qui l'est mal, fait tort à la plupart des autres règlements les plus sagement établis. Nous en avons la preuve dans la chose même dont nous parlons. Chez vous, Mégille et Clinias, les repas en commun, pour les hommes, ont été sagement introduits; et, comme je l'ai dit, d'une manière extraordinaire, à la suite de quelque nécessité imposée par les dieux. Mais on n'a point songé à étendre la même loi aux femmes, ni à faire de règlement qui les assujettisse à la vie commune; en quoi certes on a eu tort. Ce sexe, d'un caractère bien différent du nôtre, est, à raison même de sa faiblesse, plus porté que nous autres hommes à se cacher et à agir par des voies détournées. C'est pourquoi le législateur, voyant qu'il était plus difficile à gouverner, a commis une faute en l'abandonnant à lui-même. La négligence sur cet objet est cause que des abus se sont glissés dans beaucoup d'autres détails qui iraient mieux qu'ils ne vont aujourd'hui, si le premier point avait été réglé par des lois. Ne prescrire aucun ordre aux femmes pour leur conduite, n'est pas seulement, comme on le pourrait croire, laisser l'ouvrage imparfait : le mal va bien au delà, et d'autant plus loin, que ce sexe a moins de disposition que le nôtre à la vertu. Il est donc plus avantageux pour le bien public de revenir sur ce point, de réparer le défaut de cette omission, et de prescrire en commun aux hommes et aux femmes les mêmes pratiques. Mais aujourd'hui les choses sont disposées si peu favorablement à cet égard, que, dans les autres lieux et les autres cités où les repas en commun n'ont jamais été établis, la prudence ne permet pas même d'en parler. Comment ne s'y rendrait-on pas ridicule, si l'on entreprenait d'assujettir les femmes à manger et à boire en public? Il n'est rien au monde que ce sexe portât plus impatiemment. Accoutumé qu'il est à une vie cachée et retirée, il n'est point de résistance qu'il n'oppose au législateur qui voudra le produire de force au grand jour; et, à la fin, son opiniâtreté l'emportera.

Ainsi, par les raisons que je viens de dire, la seule proposition de ce projet, quelque raisonnable qu'il soit, ne serait écoutée nulle part ailleurs par les femmes sans grandes clameurs; mais ici peut-être s'y prêteraient-elles. Si vous jugez à propos que notre plan de législation ne reste point imparfait, du moins en paroles, je vais vous exposer combien cet établissement serait utile et convenable, pourvu que vous vouliez m'écouter : sinon, passons à d'autres choses.

CLINIAS. Étranger, nous souhaitons ardemment de t'entendre là-dessus.

L'ATHENIEN. Vous allez être satisfaits. Ne soyez pas surpris, au reste, si je reprends la chose d'un peu loin : nous avons du loisir; rien ne nous presse, ni ne nous empêche d'examiner à fond la matière des lois.

[1] Nous disons dans le même sens : donner des coups dans l'eau. (*Note de Grou.*)

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Remontons par conséquent à ce qui a été dit dès le commencement. Il est nécessaire que chacun comprenne, ou que le genre humain n'a jamais commencé et ne finira jamais, mais qu'il a existé et existera toujours; ou du moins que son origine va se perdre dans des temps si reculés, qu'il est presque impossible d'en assigner l'époque.

CLINIAS. Il est vrai.

L'ATHENIEN. N'est-il pas naturel de croire que, dans cet intervalle immense, il y a eu une infinité d'États fondés et détruits, des usages de toutes les sortes, les uns pleins de sagesse, les autres pleins de désordre; mille coutumes différentes par rapport au boire et au manger, dans tous les lieux du monde; sans parler de je ne sais combien de révolutions dans les saisons, qui ont dû causer des altérations de toute espèce dans la nature des animaux.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Ajouterons-nous aussi foi à ce qu'on dit qu'il y a eu un temps où la vigne, jusqu'alors inconnue, a commencé d'être? J'en dis autant de l'olivier, et des présents de Cérès et de Proserpine, présents qu'elles ont faits aux hommes par le ministère de Triptolème. Ne croyez-vous pas qu'auparavant les animaux se dévoraient les uns les autres, comme ils font encore aujourd'hui?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Nous voyons même que la coutume de sacrifier des hommes s'est conservée jusqu'à nos jours en plusieurs contrées: comme, au contraire, nous apprenons qu'en d'autres pays on n'osait pas même toucher à la chair de bœuf; on n'immolait point d'animaux sur les autels des dieux, on se contentait de leur offrir des gâteaux, des fruits enduits de miel, et d'autres dons purs de sang; on s'abstenait de l'usage de la chair, ne croyant pas qu'il fût permis d'en manger, ni de souiller de sang les autels des dieux: qu'en un mot, la vie de ces temps-là ressemblait à celle qui nous est recommandée dans les mystères d'Orphée, laquelle consiste à se nourrir de ce qui est inanimé, et à s'interdire absolument tout ce qui a vie.

CLINIAS. C'est en effet ce qu'on raconte, et il y a en ce récit beaucoup de vraisemblance.

L'ATHENIEN. On me demandera peut-être où j'en veux venir avec un discours amené de si loin.

CLINIAS. Cette remarque, étranger, vient à propos.

L'ATHENIEN. Eh bien, mon cher Clinias, je vais tâcher d'arriver à la conclusion.

CLINIAS. Parle.

L'ATHENIEN. Je vois qu'à l'égard des hommes, tout se réduit à trois sortes de besoins et d'appétits; que de leur bon usage naît la vertu, et le vice de l'usage contraire. Les deux premiers de nos besoins et de nos appétits sont ceux du boire et du manger; ils naissent avec nous, et produisent dans tout animal un certain désir naturel, plein d'impétuosité, incapable d'écouter quiconque dirait qu'il faut faire autre chose que contenter l'inclination et le désir qui nous portent vers ces objets, et se délivrer en toute rencontre du tourment qui nous presse. Le troisième et le plus grand de nos besoins, comme aussi le plus vif de nos désirs, est celui de la propagation de notre espèce: il ne se déclare qu'après les autres; mais, à son approche, l'homme est saisi des accès d'une fièvre ardente, qui le transporte hors de lui-même, et le brûle avec une extrême violence. Telles sont les trois maladies qui poussent l'homme vers ce qu'on appelle le plaisir, et à l'influence desquelles il faut nous arracher pour nous tourner vers la vertu, en essayant de les maîtriser, d'en éteindre l'ardeur, et d'en arrêter le cours, par les trois plus puissants remèdes, qui sont la crainte, la loi et la droite raison, auxquels il faut joindre le secours des Muses et des dieux qui président aux combats. Après le mariage, mettons la génération des enfants, et ensuite la manière de les nourrir et de les élever. En gardant cet ordre, nos lois se formeront peu à peu, et leur progrès nous conduira insensiblement aux repas en commun. Quand nous en serons venus là, regardant les objets de plus près, peut-être verrons-nous mieux si cette vie commune ne doit avoir lieu que pour les hommes, ou s'il faut y comprendre les femmes. Nous mettrons aussi à leur place naturelle les articles qui doivent précéder ceux-ci, et qui n'ont pas encore été réglés; et, comme je disais tout à l'heure, nous verrons les objets d'une manière plus dis-

tincte, et nous porterons sur chacun d'eux les lois qui lui conviennent davantage.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Ainsi conservons dans notre mémoire ce qui vient d'être dit; car peut-être aurons-nous besoin de tout cela dans la suite.

CLINIAS. De quoi faut-il conserver le souvenir ?

L'ATHENIEN. Des trois choses que nous avons désignées par les noms de manger, de boire, et de penchant vers les plaisirs de l'amour.

CLINIAS. Nous ne les oublierons pas, étranger.

L'ATHENIEN. Fort bien.

Revenons aux nouveaux mariés : enseignons-leur comment ils doivent se comporter pour faire des enfants, et ajoutons des menaces en forme de lois, pour ceux qui ne voudraient pas obéir.

CLINIAS. Comment?

L'ATHENIEN. Il faut que l'époux et l'épouse se mettent dans l'esprit qu'ils doivent, autant qu'il dépend d'eux, donner à la république les enfants les mieux faits pour le corps et pour l'âme. Or, dans les actions que les hommes font en commun, si chacun est attentif à soi-même et à ce qu'il fait, l'ouvrage ne peut manquer d'être beau et parfait : le contraire arrive lorsqu'on n'a pas cette attention, ou qu'on n'est pas en état de l'avoir. Que le mari s'occupe donc sérieusement de sa femme et de la production des enfants; que la femme en fasse autant de son côté; surtout pendant le temps où ils n'auront encore eu aucun fruit de leur mariage. Nous choisirons des femmes pour veiller là-dessus au nombre et dans les cas que détermineront les magistrats. Elles s'assembleront tous les jours dans le temple d'Ilithye, pendant la troisième partie d'une heure : là, elles se feront part réciproquement de la négligence qu'elles auront remarquée, dans ceux des maris ou des femmes qui donnent des enfants à l'État, à s'acquitter des devoirs qui leur ont été prescrits dans les sacrifices et les cérémonies du mariage.

L'espace du temps où les époux feront des enfants, et où l'on veillera sur eux à cet égard, sera de dix ans; on ne l'étendra point au delà, lorsque le mariage aura été fécond. Ceux qui, durant cet intervalle, n'auraient point eu d'enfants, seront séparés pour le bien commun de l'un et de l'autre, après qu'on aura pris l'avis de leurs parents et des matrones préposées à ce sujet. S'il s'élève quelque doute sur ce qui est convenable et avantageux au mari ou à la femme, on prendra pour juges dix d'entre les gardiens des lois, et l'on s'en tiendra à leur décision. Les matrones seront chargées aussi de visiter les jeunes mariés qui se comporteraient mal, et d'employer successivement la douceur et les menaces pour les tirer du désordre et de l'ignorance où ils sont. Si elles ne peuvent y réussir, elles porteront leurs plaintes aux gardiens des lois, qui rangeront les coupables à leur devoir. Au cas qu'eux-mêmes n'en viennent point à bout, ils les dénonceront au public, en affichant leurs noms, et protestant avec serment qu'ils n'ont pu corriger tel ou tel citoyen. Celui dont le nom aura été ainsi affiché sera déclaré infâme, à moins qu'il ne convainque en justice ses accusateurs de faux : il sera dépouillé du droit d'assister aux noces et aux sacrifices pour la naissance des enfants : s'il ose s'y présenter, le premier venu pourra le frapper impunément. La même chose aura lieu à l'égard des femmes : elles ne pourront paraître en public avec les personnes de leur sexe, n'auront aucune part aux honneurs, et seront exclues des cérémonies pour les noces et la naissance des enfants, s'il leur arrive d'être dénoncées publiquement pour une pareille faute, et qu'elles ne puissent se justifier.

Si un homme, après avoir eu des enfants selon les règles prescrites par les lois, a commerce avec une autre femme pour qui le terme de faire des enfants n'est point expiré, ou une femme avec un autre homme, ils seront soumis aux mêmes peines que ceux qui font encore des enfants. Qu'on accorde toute sorte de distinctions aux époux qui, après l'expiration de ce terme, se comportent sagement; qu'on les refuse à ceux qui se conduiront mal, ou plutôt qu'on les couvre d'ignominie. Tant que le plus grand nombre se tiendra à cet égard dans les bornes du devoir, le législateur gardera le silence; mais si le contraire arrive, il portera des lois conformément à ce qu'on vient de dire.

La première année étant pour chacun le

commencement de la carrière de la vie, il est nécessaire d'en faire mention dans les chapelles domestiques, tant pour les garçons que pour les filles. On l'inscrira aussi dans chaque phratrie, sur une muraille blanchie, dans la série des magistrats qui marquent les années. Dans chaque phratrie encore, à mesure qu'on écrira par ordre les noms des vivants, on effacera ceux des morts. Les filles pourront se marier depuis seize ans jusqu'à vingt; c'est le plus long terme qu'on puisse leur accorder : et les garçons, depuis trente jusqu'à trente-cinq. Pour ce qui est des charges, les femmes ne pourront y entrer qu'à quarante ans, et les hommes qu'à trente. Les hommes porteront les armes depuis vingt ans jusqu'à soixante. Et si dans quelques occasions on se croit obligé d'employer les femmes à la guerre, on ne le fera qu'après qu'elles auront cessé d'avoir des enfants : encore ne seront-elles disponibles que jusqu'à l'âge de cinquante ans; et on ne leur ordonnera rien qui ne soit proportionné à leurs forces et bienséant à leur sexe.

LIVRE VII.

En quel consiste la bonne éducation. — L'éducation physique des enfants doit commencer dès le sein de leur mère. — Fréquentes promenades ordonnées aux femmes enceintes. — Envelopper de langes les petits enfants. Les bercer. — Ne point infliger aux enfants ni aux esclaves de châtiments ignominieux. — Habituer les enfants à se servir de la main droite et de la gauche. — Se garder de toute innovation. — Censeurs établis pour examiner les œuvres musicales et poétiques. — Des femmes sauromates. — Des femmes thraces. — Fermer les femmes à la guerre. — La comédie et les divertissements bouffons interdits à tout homme libre. — Les tragédies soumises préalablement à l'examen des magistrats. — De l'éducation des enfants en Égypte. — De l'astronomie. — On ne permettra que les chasses périlleuses.

L'ATHENIEN. Après la naissance des enfants de l'un et de l'autre sexe, il est dans l'ordre que nous traitions de la manière de les nourrir et de les élever. Il est absolument impossible de passer cet article sous silence : mais ce que nous dirons aura moins l'air de loi que d'instruction et d'avis. Dans la vie privée et dans l'intérieur des maisons, il se passe une infinité de choses de peu d'importance, qui ne paraissent point aux yeux du public, et dans lesquelles on s'écarte des intentions du législateur, chacun se laissant entraîner par le chagrin, le plaisir, ou toute autre passion : ce qui fait que les mœurs des citoyens n'ont rien d'uniforme, ni de ressemblant entre elles. Or, c'est un grand mal pour les États. Comme ces sortes d'actions reviennent souvent et sont peu considérables, il n'est ni convenable, ni digne d'un législateur, de faire des lois pour les punir; et, d'un autre côté, l'habitude où l'on est de se mal comporter en de petites choses qui reviennent souvent, fait qu'on en vient ensuite jusqu'à violer les lois écrites : de sorte qu'il est fort difficile de faire des règlements à ce sujet, et en même temps impossible de n'en point parler. Mais il est nécessaire que je vous explique ma pensée, en essayant de la rendre sensible par des exemples : aussi bien ce que je viens de dire a-t-il quelque chose d'obscur.

CLINIAS. Voyons.

L'ATHENIEN. Nous avons dit, et avec raison, que la bonne éducation est celle qui peut donner au corps et à l'âme toute la beauté, toute la perfection dont ils sont capables.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Or, pour acquérir cette beauté, il faut tout simplement, selon moi, que le corps se développe dans une parfaite régularité dès la première enfance.

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHENIEN. Mais quoi! n'avez-vous pas remarqué qu'à l'égard de quelque animal que ce soit, le premier développement est toujours le plus grand et le plus fort; en sorte que plusieurs ont disputé pour soutenir que le corps humain n'acquiert point dans les vingt années suivantes le double de la hauteur qu'il a à cinq ans?

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Ne savons-nous pas aussi que, lorsque le corps se développe davantage, s'il ne prend pas des exercices fréquents et proportionnés à ses forces présentes, il devient sujet à je ne sais combien d'infirmités?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Ainsi lorsque le corps prend le plus d'accroissement, il a aussi besoin de plus d'exercice.

CLINIAS. Quoi donc, étranger! imposerons-nous plus de fatigue aux plus jeunes, aux enfants qui ne font que de naître?

L'ATHENIEN. Non pas à ceux-là seulement, mais même à ceux qui sont encore dans le sein de leur mère.

CLINIAS. Que dis-tu là, mon cher ami? est-ce des embryons que tu parles?

L'ATHENIEN. Oui. Il n'est pas étonnant, au reste, que vous n'ayez nulle idée de l'espèce de gymnastique qui convient à des embryons: quelque étrange qu'elle puisse vous paraître, je vais tâcher de vous l'expliquer.

CLINIAS. Voyons.

L'ATHENIEN. Il est plus aisé à des Athéniens de comprendre ce que je veux dire, à cause de certains amusements dont le goût est chez nous excessif. A Athènes, non-seulement les enfants, mais des vieillards même, élèvent les petits de certains oiseaux, et les dressent à combattre les uns contre les autres. Et ils sont bien éloignés de croire que l'exercice qu'ils leur donnent en les mettant aux prises ensemble, et en les agaçant, soit suffisant. Ils ont coutume, outre cela, de porter ces oiseaux, les plus petits à la main, les plus grands sous le bras, et de se promener ainsi pendant plusieurs stades, non pour prendre eux-mêmes des forces, mais pour en donner à ces oiseaux. Ceci montre, à quiconque sait réfléchir, que le mouvement et l'agitation, lorsqu'ils ne vont point jusqu'à la lassitude, sont utiles à tous les corps, soit qu'ils se donnent eux-mêmes ce mouvement, soit qu'ils le reçoivent des voitures, des vaisseaux, des chevaux qui les portent, ou enfin de quelque autre manière que ce puisse être; et que cet exercice, aidant à la digestion des aliments, fait acquérir aux corps la santé, la beauté, la vigueur. La chose étant ainsi, que faut-il que nous fassions? Voulez-vous que, sauf à nous rendre ridicules, nous portions les lois suivantes? Les femmes enceintes feront de fréquentes promenades[1]: elles façonneront leur enfant nouveau-né comme un morceau de cire, tant qu'il est mou et flexible; jusqu'à l'âge de deux ans elles l'envelopperont de langes. Obligerons-nous aussi les nourrices, sous peine d'amende, à porter les enfants dans leurs bras, tantôt à la campagne, tantôt aux temples, tantôt chez leurs parents, jusqu'à ce qu'ils soint assez forts pour se tenir debout? et alors même les obligerons-nous, tant que ces faibles créatures n'auront pas encore atteint l'âge de trois ans, à prendre de grandes précautions, et à continuer de les porter, dans la crainte qu'elles ne se contournent quelque membre en appuyant le pied avec effort? Faudra-t-il prendre pour cela les nourrices les plus fortes qu'on pourra, et en prendre plus d'une? Êtes-vous d'avis qu'à tous ces règlements nous ajoutions une peine pour celles qui refuseraient de s'y conformer? ou plutôt n'en êtes-vous pas très-éloignés? car ce serait attirer sur nous de toutes parts ce que je disais tout à l'heure.

CLINIAS. Quoi?

L'ATHENIEN. La risée publique, qu'on ne nous épargnerait pas. Ajoutez que les nourrices, et parce qu'elles sont femmes et parce qu'elles sont esclaves, ne voudraient pas nous obéir.

CLINIAS. Pour quelle raison donc avons-nous dit qu'il ne fallait pas omettre ces sortes de détails?

L'ATHENIEN. Dans l'espérance que les maîtres et tous ceux qui sont de condition libre, entendant nos discours, feront cette réflexion

[1] Aristote, *Polit.*, VII, chap. XVI, veut aussi que le législateur ordonne aux femmes enceintes de faire chaque jour une promenade au temple de quelqu'une des divinités qui président à la génération des enfants. (*Note de Grou.*)

pleine de bon sens que, si l'administration domestique n'est pas réglée comme il faut dans les États, en vain compterait-on que les lois qui ont pour objet le bien commun puissent donner à l'État la stabilité qu'il attend d'elles. Cette pensée peut les déterminer à observer comme des lois les conseils qu'on vient de leur indiquer, et en les suivant fidèlement, ils travailleront à leur propre bonheur et à celui de l'État.

CLINIAS. Ce que tu dis est très-raisonnable.

L'ATHENIEN. Ne quittons donc point cette sorte de législation que nous n'ayons expliqué les exercices propres à former l'âme des petits enfants, comme nous avons commencé de le faire par rapport aux exercices du corps.

CLINIAS. Nous ferons bien.

L'ATHENIEN. Prenons donc pour principe que les premiers éléments de l'éducation des enfants, tant pour l'esprit que pour le corps, consistent dans le soin de les allaiter et de les bercer presque à chaque moment du jour et de la nuit; que cela leur est toujours utile, mais surtout dans l'extrême enfance; que, s'il était possible, il faudrait qu'ils fussent toujours dans la maison comme dans un bateau sur la mer; et qu'on doit approcher le plus qu'on pourra de ce mouvement continuel pour les enfants qui viennent de naître. Certaines choses nous font conjecturer que les nourrices savent par expérience combien le mouvement est bon aux enfants qu'elles élèvent, aussi bien que les femmes qui savent guérir du mal des corybantes. En effet, lorsque les enfants ont de la peine à s'endormir, que font les mères pour leur procurer le sommeil? Elles se gardent bien de les laisser en repos, mais elles les agitent et les bercent dans leurs bras; elles ne se taisent pas non plus, mais elles leur chantent quelque petite chanson. En un mot, elles les charment et les assoupissent par les mêmes moyens dont on se sert pour guérir les frénétiques; je veux dire par un mouvement soumis aux règles de la danse et de la musique.

CLINIAS. Étranger, quelle peut être la vraie cause de ces effets?

L'ATHENIEN. Elle n'est pas difficile à imaginer.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. L'état où se trouvent alors les enfants et les furieux est un effet de la crainte : ces vaines frayeurs ont leur principe dans une certaine faiblesse de l'âme. Lors donc qu'on oppose à ces agitations intérieures un mouvement extérieur, ce mouvement surmonte l'agitation que produisait dans l'âme la crainte ou la fureur; il fait renaître le calme et la tranquillité, en apaisant les violents battements de cœur qui s'élèvent en ces rencontres. Par là, il procure le sommeil aux enfants, et fait passer les frénétiques de la fureur au bon sens, au moyen de la danse et de la musique, avec le secours des dieux, apaisés par des sacrifices. Voilà en deux mots la raison la plus plausible de ces sortes d'effets.

CLINIAS. J'en suis satisfait.

L'ATHENIEN. Puisque telle est la vertu naturelle du mouvement, il est bon de faire attention qu'une âme qui, dès la jeunesse, est agitée de ces vaines frayeurs, en devient susceptible de plus en plus avec le temps; ce qui est faire, de l'aveu de tout le monde, un apprentissage de lâcheté et non de courage.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Comme au contraire, c'est exercer l'enfance au courage que de l'accoutumer à vaincre ces craintes et ces frayeurs auxquelles nous sommes sujets.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Ainsi nous pouvons dire que cette gymnastique enfantine, qui consiste dans le mouvement, contribue beaucoup à produire dans l'âme cette partie de la vertu qu'on appelle courage.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Il est certain aussi que l'humeur douce et l'humeur chagrine entrent pour beaucoup dans la bonne et dans la mauvaise disposition de l'âme.

CLINIAS. Assurément.

L'ATHENIEN. Il nous faut donc essayer d'expliquer quel est le moyen d'influer sur l'humeur des enfants, autant que cela est possible à l'homme.

CLINIAS. Explique-nous ce moyen.

L'ATHENIEN. Eh bien! posons comme un principe certain qu'une éducation efféminée rend à coup sûr les enfants chagrins, colères et toujours prêts à s'emporter pour les moindres sujets; qu'au contraire une éducation contrainte, qui les tient dans un dur esclavage,

n'est bonne qu'à leur inspirer des sentiments de bassesse, de lâcheté, de misanthropie, et à en faire des hommes d'un commerce très-difficile.

CLINIAS. Comment faudra-t-il donc que l'État s'y prenne à l'égard d'êtres qui ne sont pas en état d'entendre ce qu'on leur dit, ni de recevoir aucun principe de l'éducation ordinaire?

L'ATHENIEN. Le voici.

Tous les animaux, au moment qu'ils naissent, ont coutume de pousser des cris; ce qui est vrai surtout à l'égard de l'homme, qui, non content de crier, mêle encore des larmes à ses cris.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Alors les nourrices essayent, en présentant divers objets à l'enfant, de deviner ce qu'il veut. Lorsqu'il s'apaise et se tait à la vue de quelque objet, elles concluent qu'elles ont bien fait de le lui présenter : c'est le contraire, s'il continue à pleurer et à crier. Or, ces cris et ces pleurs sont dans l'enfant des signes dont il se sert pour faire connaître ce qu'il aime et ce qu'il hait, signes bien tristes. Ainsi s'écoulent les trois premières années, partie assez considérable de la vie, si l'on considère la bonne ou la mauvaise manière dont on la passe.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. N'est-il pas vrai que l'enfant, dont l'humeur est difficile et chagrine, est sujet à se plaindre et à se lamenter beaucoup plus qu'il ne convient à une âme bien faite?

CLINIAS. Je le pense ainsi.

L'ATHENIEN. Si donc, pendant ces trois premières années, on faisait son possible pour écarter d'un enfant toute douleur, toute crainte, tout chagrin, ne serait-ce pas, à notre avis, un moyen sûr de lui inspirer une humeur plus joyeuse et plus paisible?

CLINIAS. Cela est évident, étranger, surtout si on lui donnait tout ce qui pourrait lui faire plaisir.

L'ATHENIEN. Je ne suis plus en cela de ton sentiment, mon cher Clinias : au contraire, je suis persuadé que cette attention à flatter les goûts des enfants est la chose du monde la plus propre à les corrompre, et d'autant plus efficacement, qu'on s'y prendra de meilleure heure. Voyons, je te prie, si j'ai raison.

CLINIAS. J'y consens : parle.

L'ATHENIEN. Je dis que le sujet dont il s'agit n'est point de petite importance. Écoutenous, Mégille, et sois juge entre Clinias et moi. Mon sentiment est que, pour bien vivre, il ne faut point courir après le plaisir, ni mettre tous ses soins à éviter la douleur; mais embrasser un certain milieu, que je viens d'appeler du nom d'état paisible. Nous nous accordons tous, avec raison, sur la foi des oracles, à faire de cet état le partage de la divinité. C'est à cet état que doit aspirer, selon moi, quiconque veut acquérir quelque trait de ressemblance avec les dieux. Par conséquent, il ne faut pas nous livrer à une recherche trop empressée du plaisir, d'autant plus que nous ne serons jamais tout à fait exempts de douleur; ni souffrir que qui que ce soit, homme ou femme, jeune ou vieux, soit dans cette disposition, et moins encore que tout autre, autant qu'il dépendra de nous, l'enfant qui ne fait que de naître, parce qu'à cet âge le caractère se forme principalement sous l'influence de l'habitude. Et si je ne craignais qu'on ne prît pour un badinage de ma part ce que je vais dire, j'ajouterais que, durant les mois de la grossesse des femmes, on doit veiller sur elles avec un soin particulier, pour empêcher qu'elles ne s'abandonnent à des joies ou à des chagrins excessifs et insensés, et faire en sorte que pendant tout ce temps elles se conservent dans un état de tranquillité et de douceur.

CLINIAS. Étranger, il n'est pas besoin que tu prennes l'avis de Mégille, pour décider qui de nous deux a raison. Je suis le premier à t'accorder que tout homme doit fuir une condition de vie où le plaisir et la douleur seraient sans mélange, et marcher toujours par un chemin également éloigné de ces deux extrémités. Ainsi, je conviens que tu as bien dit; et tu dois être content de mon aveu.

L'ATHENIEN. Je le suis aussi, mon cher Clinias. Maintenant, faisons là-dessus tous les trois la réflexion suivante.

CLINIAS. Laquelle?

L'ATHENIEN. C'est que toutes les pratiques dont nous parlons ne sont autre chose que ce qu'on appelle communément lois non écrites, et que nous désignons sous le nom de lois des ancêtres : et encore que nous avons parlé juste,

lorsque nous avons dit plus haut qu'il ne fallait pas donner le nom de lois à ces pratiques, ni les passer non plus sous silence ; parce qu'elles sont les liens de tout gouvernement, qu'elles tiennent le milieu entre les lois quo nous avons déjà portées, celles que nous portons, et celles que nous devons porter dans la suite ; qu'en un mot, ce sont de très-anciens usages dérivés du gouvernement paternel, qui, étant établis avec sagesse et observés avec exactitude, maintiennent les lois écrites sous leur sauvegarde, et qui, au contraire, étant ou mal établis ou mal observés, les ruinent ; à peu près commo lorsque, les appuis venant à manquer, nous voyons toutes les parties d'un édifice s'écrouler les unes sous les autres, même les plus belles, qui avaient été construites les dernières.

Dans cette pensée, Clinias, il faut que nous travaillions à bien lier ensemble toutes les parties de ta nouvelle cité, nous efforçant de n'omettre pour cela rien de ce qu'on appelle lois, mœurs, usages, soit que leur objet nous paraisse important ou peu considérable ; parce qu'en effet ce sont les lions qui unissent l'édifice politique, et qu'aucune des lois écrites ou non écrites ne peut subsister, qu'autant qu'elles se prêtent toutes un appui mutuel. Ainsi, ne soyons pas surpris si notre plan de législation s'étend insensiblement par uno foule de coutumes et d'usages, petits en apparence, qui se présentent pour y trouver place.

CLINIAS. Rien de plus sensé que ce que tu dis, et nous entrerons dans tes sentiments.

L'ATHENIEN. Si donc on suit exactement les règlements que nous avons prescrits pour les enfants de l'un et de l'autre sexe jusqu'à l'âge de trois ans, et qu'on ne les observe point par manière d'acquit, on éprouvera qu'ils sont d'une très-grande utilité pour ces jeunes plantes.

A trois ans, à quatre, à cinq, et même jusqu'à six, les amusements sont nécessaires aux enfants ; et dès ce moment il faut les guérir de la mollesse, en les corrigeant, sans leur infliger néanmoins aucun châtiment ignominieux : et ce que nous disions des esclaves, qu'il ne fallait point mêler à leur égard l'insulte à la correction, pour ne pas leur donner sujet de s'irriter, ni d'un autre côté les laisser devenir insolents par le défaut de punition, je le dis par rapport aux enfants de condition libre. A cet âge ils ont des jeux qui leur sont, pour ainsi dire, naturels, et qu'ils trouvent d'eux-mêmes, lorsqu'ils sont ensemble. C'est pourquoi les enfants de chaque bourgade, depuis trois ans jusqu'à six, se rassembleront dans les lieux consacrés aux dieux. Leurs nourrices seront avec eux pour veiller à ce que tout se passe dans l'ordre, et modérer leurs petites vivacités. Chacune de ces assemblées, et les nourrices elles-mêmes, auront pour surveillante une des douze femmes choisies chaque année parmi les nourrices qui auront été autorisées par les gardiens des lois. Ces femmes seront choisies par celles qui ont inspection sur les mariages, lesquelles en nommeront une de chaque tribu, de même âge qu'elles. Toutes celles qui auront reçu cette commission se rendront chaque jour dans le lieu sacré où les enfants s'assemblent, et se serviront du ministère de quelque esclave public pour châtier ceux ou celles qui seront en faute, si ce sont des étrangers ou des esclaves : mais si c'est un citoyen, et qu'il prétende ne pas mériter la punition, elles le conduiront aux astynomes pour être puni : s'il s'y soumet, elles le puniront elles-mêmes.

Passé l'âge de six ans, on commencera à séparer les deux sexes ; et désormais les garçons iront avec les garçons, et les filles avec les filles. On les tournera du côté des exercices propres de leur âge et de leur sexe ; les garçons apprendront à se tenir à cheval, à tirer de l'arc, à se servir du javelot et de la fronde. Il en sera de même des filles, si elles ne s'y refusent pas ; et on leur apprendra au moins la théorie. L'important est surtout de savoir bien manier les armes pesantes ; car il y a aujourd'hui à ce sujet un faux préjugé auquel presque personne ne fait attention.

CLINIAS. Quel est-il ?

L'ATHENIEN. On s'imagine, par rapport à l'usage des mains, et pour toutes les actions qui leur appartiennent, que la nature a mis de la différence entre la droite et la gauche. Car, pour ce qui est des pieds et des autres membres inférieurs, il ne paraît pas qu'il y ait aucune distinction entre le droit et le gauche pour les exercices qui leur sont propres. Mais à l'égard des mains, nous sommes en quelque sorte

manchots, par la faute des nourrices et des mères. La nature ayant donné à nos deux bras une égale aptitude pour les mêmes actions, nous les avons rendus fort différents l'un de l'autre par l'habitude et la mauvaise façon de nous en servir. Il est vrai qu'en plusieurs rencontres cela est de peu d'importance : par exemple, il est indifférent qu'on tienne la lyre de la main gauche, et l'archet de la main droite ; et ainsi des autres choses semblables. Mais il est contre le bon sens de s'autoriser de ces exemples pour en user de même dans tout le reste, lorsqu'il ne le faudrait pas. Nous en avons la preuve dans les Scythes, chez qui l'usage n'est pas d'employer la gauche uniquement pour éloigner l'arc, et la droite pour amener la flèche à eux, mais qui se servent indifféremment des deux mains pour tenir l'arc ou la flèche.

Je pourrais citer beaucoup d'autres exemples pris de ceux qui conduisent des chars et d'ailleurs, lesquels nous montrent clairement qu'on va contre l'intention de la nature en se rendant la gauche plus faible que la droite. A la vérité, tant qu'il n'est question que d'un archet de corne ou de quelque instrument semblable, la chose, comme je disais, n'est point de conséquence. Mais il n'en est pas de même quand il s'agit de se servir à la guerre d'instruments de fer, d'arcs, de javelots, et ainsi du reste ; surtout lorsque de part et d'autre il faut combattre avec les armes pesantes. Alors quiconque a appris à manier ces armes et s'y est exercé, l'emporte sur celui qui n'en connaît ni la théorie ni la pratique. Et ce qui arrive à l'égard d'un athlète parfaitement exercé au pancrace, au pugilat, à la lutte, qui n'est point embarrassé de combattre de la main gauche, et ne devient point tout à coup manchot, ni ne se présente avec effort et dans une position désavantageuse à son adversaire lorsque celui-ci, transportant l'attaque d'un autre côté, l'oblige à se tourner pour lui faire face : voilà, ce me semble, ce qu'on a droit d'attendre de ceux qui manient les armes pesantes, et toute autre espèce d'arme. En effet, il faut que celui qui a reçu de la nature deux bras pour se défendre et pour attaquer, autant qu'il dépend de lui, n'en laisse point un oisif, ni incapable de lui servir. Et si quelqu'un naissait tel que Géryon ou Briarée, il faut qu'avec cent mains il puisse lancer cent javelots. C'est aux hommes et aux femmes qui président à l'éducation de la jeunesse à prendre des mesures sur tout ceci, et à faire en sorte, celles-ci en veillant sur les amusements des enfants et la manière dont on les élève, ceux-là en dirigeant leurs exercices, que tous les citoyens, hommes et femmes, qui naissent avec la faculté de se servir également bien des deux mains et des deux pieds, ne gâtent point par de mauvaises habitudes les dons de la nature.

On peut comprendre sous deux noms généraux tous les exercices propres de la jeunesse ; sous celui de gymnastique, ceux qui ont pour but de former le corps ; et sous celui de musique, ceux qui tendent à former l'âme. La gymnastique a deux parties, la danse et la lutte. Il y aussi deux sortes de danses : l'une, qui rend par ses mouvements les paroles de la Muse, et conserve toujours un caractère de noblesse et de grandeur ; l'autre, destinée à donner au corps et à chacun des membres la santé, l'agilité, la beauté, leur apprenant à se fléchir et à s'étendre dans une juste proportion, au moyen d'un mouvement bien cadencé, distribué avec mesure, et soutenu dans toutes les parties de la danse. Pour ce qui est de la lutte, il n'est pas besoin de faire ici mention de toutes les finesses qu'Antée et Cercyon ont inventées en ce genre par une envie mal entendue de se distinguer, ni de ce qu'Épée et Amycus ont imaginé pour perfectionner le pugilat, tout cela n'étant d'aucune utilité pour la guerre. Mais à l'égard de la lutte droite, qui consiste en de certaines inflexions du cou, des mains, des côtés, qui n'a rien que de décent dans ses postures, et de louable dans les efforts qu'elle fait pour vaincre, dont le but est d'acquérir la force et la santé ; il ne faut point la négliger, parce qu'elle sert à tout genre d'exercice ; et lorsque la suite de nos lois nous conduira à en parler, nous prescrirons aux maîtres de donner sur tout cela des leçons à leurs élèves avec bienveillance, et à ceux-ci de les recevoir avec action de grâces.

Nous ne négligerons pas non plus les danses imitatives, qui nous paraîtront mériter qu'on les apprenne : telle qu'est ici la danse armée des Curètes, et à Lacédémone celle de Castor et Pollux. Chez nous pareillement la vierge

Pallas, protectrice d'Athènes, ayant pris plaisir aux jeux innocents de la danse, n'a pas jugé qu'elle dût prendre ce divertissement les mains vides, mais qu'il convenait qu'elle dansât armée de toutes pièces. Il serait donc à propos que les jeunes garçons et les jeunes filles, pour faire honneur au présent de la déesse, suivissent son exemple : ce qui leur serait avantageux pour la guerre, et servirait à embellir leurs fêtes. Il faut aussi que les enfants, dès leurs premières années jusqu'à ce qu'ils soient en âge de porter les armes, aillent en procession aux temples des dieux et des enfants des dieux, montés sur des chevaux, revêtus de belles armes, et que dans la marche ils accompagnent leurs prières d'évolutions, et de pas tantôt plus vifs, tantôt plus lents.

C'est aussi à la même fin, et non à aucune autre, que doivent tendre les combats gymniques et les exercices qui les précèdent; car ces combats ont leur utilité pour la guerre comme pour la paix, pour l'Etat comme pour les particuliers. Tout autre exercice du corps, soit sérieux, soit amusant, ne convient point à des personnes libres. J'ai dit à peu près sur ce que j'ai appelé plus haut gymnastique tout ce que j'ai à en dire ; et elle a toute la perfection qu'on peut désirer. Si cependant vous en connaissez l'un et l'autre une meilleure, vous me ferez plaisir de la proposer.

CLINIAS. Étranger, par rapport à la gymnastique et aux exercices, il serait difficile de substituer quelque chose de mieux à ce que nous venons d'entendre.

L'ATHENIEN. L'ordre des matières nous ramène aux présents des Muses et d'Apollon : nous avons cru ci-dessus que ce sujet était épuisé, et qu'il ne nous restait plus qu'à traiter de la gymnastique. Mais il est évident que nous avons omis quelque chose, qui même aurait dû être dit avant le reste. Parlons-en donc maintenant.

CLINIAS Sans contredit il en faut parler.

L'ATHENIEN. Écoutez-moi donc. Vous avez déjà entendu ce que je vais dire; mais lorsqu'il s'agit d'un sentiment fort extraordinaire, fort opposé aux idées communes, et celui qui parle et ceux qui écoutent ne sauraient être trop sur leurs gardes; c'est le cas où nous sommes. Il y a quelque risque à vous proposer nettement ma pensée; je le ferai néanmoins, après m'être un peu rassuré.

CLINIAS. Qu'est-ce donc que tu as à nous dire, étranger?

L'ATHENIEN. Je dis que l'on a ignoré jusqu'ici dans tous les États que les lois dépendent des jeux plus que de tout le reste, par rapport à leur stabilité ou à leur changement; que lorsqu'il y a de la règle dans les jeux, lorsque les mêmes enfants ont partout, en tout temps, à l'égard des mêmes objets et de la même manière, les mêmes amusements, il n'est point à craindre qu'il arrive jamais aucune innovation dans les lois qui ont un objet sérieux : qu'au contraire, si rien n'est stable dans les jeux, si on y introduit sans cesse des nouveautés, si l'on passe continuellement d'un changement à un autre, si les jeunes gens ne se plaisent pas toujours aux mêmes choses, et qu'ils n'aient point de règle uniforme et invariable touchant ce qu'ils appellent décent ou indécent dans les ajustements du corps et dans les choses qui sont à leur usage; si on rend parmi eux des honneurs extraordinaires à quiconque invente en ce genre quelque chose de nouveau, introduit des parures, des couleurs, en un mot des modes différentes de celles qui sont établies, nous pouvons assurer, sans crainte de nous tromper, qu'il n'est rien de plus funeste à un État que de pareils changements. En effet, cela conduit imperceptiblement la jeunesse à prendre d'autres mœurs, à mépriser ce qui est ancien, à faire cas de ce qui est nouveau. Or, je le répète, lorsque dans une ville on en est venu jusqu'à penser et parler de la sorte, c'est le plus grand mal qui lui puisse arriver. Écoutez, je vous prie, combien ce mal est grand, à mon avis.

CLINIAS. Quoi! de n'avoir dans un Etat que du mépris pour ce qui est ancien?

L'ATHENIEN. Oui, cela même.

CLINIAS. Sois sûr que nous écouterons avec toute l'attention et la bienveillance possibles ce que tu nous diras là-dessus.

L'ATHENIEN. La chose le mérite.

CLINIAS. Tu n'as qu'à parler.

L'ATHENIEN. Excitons-nous donc mutuellement à être plus attentifs que jamais. Si l'on excepte ce qui est mauvais de sa nature, nous trouverons que dans tout le reste rien n'est

plus dangereux que le changement, et dans les saisons, et dans les vents, et dans le régime du corps, et dans les mœurs de l'âme : je ne dis pas dangereux en un point, et non en un autre ; je dis dangereux en tout, hormis ce qui est mauvais. Et si l'on jette les yeux sur ce qui se passe à l'égard des corps, on verra que, quel que soit le genre de nourriture, de breuvage et d'exercice auquel ils sont accoutumés, le premier effet a été de causer quelque révolution dans le tempérament ; qu'ensuite s'étant remis avec le temps, ils ont pris une chair propre de ce genre de vie, et que s'étant faits, familiarisés, apprivoisés avec ce régime, il est devenu pour eux un régime salutaire, une source de plaisirs et de santé. Et si la nécessité les oblige ensuite à quitter quelqu'un des régimes les plus approuvés, ils sont d'abord assaillis de maladies qui dérangent leur constitution ; et ce n'est qu'avec bien de la peine qu'ils se rétablissent, en s'accoutumant derechef à un nouveau régime. Or, il faut se figurer qu'il se fait de semblables révolutions dans l'esprit des hommes et dans la constitution de leur âme : que quand une âme a été nourrie par de certaines lois, et que, par un bonheur vraiment divin, ces lois sont depuis un très-long temps stables et permanentes, de sorte que personne ne se rappelle ni n'ait ouï dire que les choses aient été réglées autrefois d'une autre manière qu'elles le sont aujourd'hui ; cette âme se sent pénétrée de respect pour ces mêmes lois, et n'appréhende rien tant que de causer la moindre innovation dans l'ordre établi.

Il est donc du devoir d'un législateur de trouver quelque expédient pour procurer cet avantage à l'État qu'il police. Or, voici celui que j'imagine. [On est persuadé partout, comme je disais tout à l'heure, que les jeux des enfants ne sont que des jeux ; qu'il importe peu qu'on y touche, et qu'il ne peut résulter de tels changements ni un grand bien, ni un grand mal. Ainsi, loin de les détourner de toute nouveauté en ce genre, on cède, on se prête à leurs caprices ; et on ne pense pas qu'immanquablement ces mêmes enfants qui ont innové dans leurs jeux, devenus hommes, seront différents de ceux qui les ont précédés ; qu'étant autres, ils aspireront aussi à une autre façon de vivre ; ce qui les portera à désirer d'autres lois et d'autres usages ; et que tout cela aboutira à ce que j'ai appelé le plus grand mal des États, mal que personne ne semble appréhender. A la vérité, les changements qu'on ferait en tout ce qui s'arrête à l'extérieur ne sont pas d'une si dangereuse conséquence ; mais pour ceux qui arrivent fréquemment à l'égard des mœurs, et de ce qui est en ce genre un objet de louange ou de blâme, ils sont de la dernière importance, et on ne saurait apporter trop d'attention à les prévenir.

CLINIAS. Je pense comme toi.

L'ATHENIEN. Mais quoi ! tenons-nous aussi pour vrai ce qui a été dit ci-dessus, que tout ce qui appartient à la mesure et aux autres parties de la musique est une imitation des mœurs humaines, soit bonnes, soit mauvaises ? Qu'en pensez-vous ?

CLINIAS. Nous n'avons pas du tout changé de sentiment sur ce point.

L'ATHENIEN. Par conséquent il faudra, selon nous, mettre tout en œuvre pour empêcher que les enfants ne prennent goût chez nous à de nouveaux genres d'imitation, soit pour la danse, soit pour la mélodie, et que personne ne les y engage, en leur proposant l'appât de la variété des plaisirs.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Connaissez-vous pour cet effet un moyen plus efficace que celui dont se servent les Égyptiens ?

CLINIAS. Quel est-il ?

L'ATHENIEN. C'est de consacrer toutes les danses et tous les chants. Nous commencerions d'abord par régler les fêtes, leurs époques, les dieux, les enfants des dieux, les génies qui doivent en être les objets. Ensuite nous déterminerions les hymnes et les danses dont chaque sacrifice doit être accompagné. Le tout une fois arrangé, on ferait un sacrifice aux Parques, et à toutes les autres divinités, où les citoyens en commun consacreraient par des libations chaque hymne au dieu ou au génie auquel il est destiné. Si dans la suite quelqu'un s'avisait d'introduire, en l'honneur de quelque dieu, de nouveaux chants ou de nouvelles danses, les prêtres et les prêtresses, de concert avec les gardiens des lois, s'armeraient de l'autorité de la religion et des lois pour l'en

empêcher; et s'il ne se désistait pas de lui-même, tandis qu'il vivra, tout citoyen aura droit de le traduire devant les juges comme coupable d'impiété.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Puisque le discours nous a conduits jusque-là, qu'il fasse sur nous l'effet qu'il lui convient de produire.

CLINIAS. Que veux-tu dire?

L'ATHENIEN. Vous savez que non-seulement les vieillards, mais même les jeunes gens, lorsqu'ils voient ou qu'ils entendent quelque chose de frappant et d'extraordinaire, ne se rendent pas tout d'un coup à ce qui leur cause ainsi de la surprise, et qu'au lieu de courir vers l'objet, ils s'arrêtent quelque temps pour le considérer : semblables à un voyageur qui, se trouvant entre plusieurs routes et ne sachant quel est le vrai chemin, soit qu'il soit seul ou qu'il voyage en compagnie, se consulte lui-même et les autres sur l'embarras où il est, et ne continue sa marche qu'après s'être suffisamment assuré que le chemin qu'il prend le conduira à son terme. Voilà justement ce que nous devons faire à présent. Comme nous sommes tombés, au sujet des lois, sur un discours qui tient du paradoxe, il est nécessaire de l'examiner à fond, et de ne pas prononcer facilement sur un point de cette importance, surtout à notre âge, comme si nous étions assurés d'avoir découvert la vérité à la première vue.

CLINIAS. Ce que tu dis là est très-raisonnable.

L'ATHENIEN. Ainsi nous examinerons ceci à notre aise, et nous n'assurerons que la chose est ainsi qu'après l'avoir mûrement considérée. Et, de peur que cet examen n'interrompe l'ordre et la suite de nos lois, remettons-le à un autre temps, et hâtons-nous d'achever notre ouvrage. Il pourra se faire, avec l'aide de Dieu, que, quand nous serons parvenus au bout de notre carrière, nous soyons à portée d'éclaircir le doute qui nous occupe.

CLINIAS. On ne peut rien dire de mieux, étranger; et il faut nous en tenir là.

L'ATHENIEN. En attendant, quelque étrange que la chose paraisse, qu'il demeure arrêté que les chants seront chez nous autant de lois. Nous voyons que les anciens ont appelé du nom de lois les airs qu'on joue sur le luth : peut-être qu'en cela ils n'étaient guère éloignés de penser comme nous, et que celui qui leur donna le premier ce nom entrevit, soit en songe, soit étant bien éveillé, la vérité de ce que nous avons dit. Établissons donc comme une règle inviolable que lorsqu'on aura déterminé par autorité publique et consacré les chants et les danses qui conviennent à la jeunesse, il ne sera pas plus permis à personne de chanter ou de danser d'une autre manière, que de violer quelque autre loi que ce soit. Quiconque sera fidèle à s'y conformer n'aura aucun châtiment à appréhender : mais si quelqu'un s'en écarte, les gardiens des lois, les prêtres et les prêtresses le puniront, comme il a été dit. Tel est le règlement que nous portons dès à présent.

CLINIAS. Soit.

L'ATHENIEN. Mais comment s'y prendra-t-on pour éviter le ridicule, en faisant des lois sur un pareil objet? Voyons si le moyen le plus efficace n'est pas d'imprimer auparavant dans l'esprit des citoyens quelque image sensible de ce que nous avons en vue. Voici un exemple : Si, après un sacrifice, et quand la victime a été brûlée, le fils ou le frère de celui qui sacrifie, se tenant près de l'autel et de la victime, prononçait mille blasphèmes[1], ces paroles funestes ne jetteraient-elles point la consternation dans l'esprit du père et de toute la famille? ne seraient-elles pas d'un mauvais augure et d'un sinistre présage?

CLINIAS. Assurément.

L'ATHENIEN. Eh bien! voilà précisément ce qui se passe dans presque toutes les villes de la Grèce. Lorsque quelque corps de la magistrature fait un sacrifice au nom de l'État, on voit venir, non un chœur, mais une multitude de chœurs, qui, se tenant quelquefois fort près des autels, accompagnent le sacrifice de toutes sortes de blasphèmes, et resserrent le

[1] Βλασφημία, opposé à εὐφημία, que nous allons rencontrer plus bas. Les anciens, comme on sait, étaient attentifs à ce que pendant les sacrifices on ne proférât aucune parole contraire à l'esprit de la cérémonie : ces paroles s'appelaient blasphèmes ou malédictions, et celles qui étaient conformes à l'esprit du sacrifice s'appelaient paroles de bénédiction, εὐφημία. De là les formules εὐφημεῖτε, *favete linguis*. (*Note de Grou.*)

cœur des assistants par des paroles, des mesures et des harmonies très-lugubres : en sorte que le chœur qui réussit le mieux à mettre toute la ville en larmes est celui qui remporte la victoire. Ne réprouverons-nous point un pareil usage? Et s'il est quelque circonstance où l'on doive faire entendre aux citoyens des chants de tristesse, comme dans certains jours qui ne sont pas purs, mais funestes, ne vaudrait-il pas mieux alors gager pour ce triste emploi des chantres étrangers? et ne serait-il point convenable de faire, en ces rencontres et pour ces sortes de chants, ce qui se pratique dans les convois funèbres, pour lesquels on paye des musiciens qui accompagnent le corps jusqu'au bûcher avec une harmonie carienne? Les couronnes et les parures où brillent l'or et l'argent ne conviennent pas davantage à ces chants lugubres; mais plutôt la robe longue, et, pour le dire en un mot, un ajustement tout contraire; car je ne veux pas m'arrêter plus longtemps sur ce sujet. Je vous demande seulement si le premier caractère que je viens d'assigner à nos chants n'est point de votre goût.

CLINIAS. Quel caractère?

L'ATHENIEN. Celui de la bénédiction au lieu du blasphème; et, en général, qu'il n'y ait rien dans tous nos chants qui ne soit de bon augure. Est-il même besoin que je prenne votre avis là-dessus, et ne puis-je pas tout de suite en faire une loi?

CLINIAS. Tu le peux sans doute : cette loi a pour elle tous les suffrages.

L'ATHENIEN. Quelle est, après la bénédiction, la seconde loi que nous porterons touchant notre musique? N'est-ce pas que les chants contiennent des prières aux dieux à qui on sacrifie?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Nous mettrons, je pense, pour une troisième loi, qu'il faut que nos poëtes, bien instruits que les prières sont des demandes que l'on fait aux dieux, apportent la plus grande attention pour ne pas leur demander de mauvaises choses, comme si c'en était de bonnes; car le résultat d'une pareille prière serait, pour celui qui l'aurait faite, digne de risée.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Mais ne venons-nous pas de nous convaincre, il n'y a qu'un moment, qu'il ne fallait point placer ni laisser habiter dans notre ville un Plutus d'or ou d'argent?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Savez-vous pourquoi je vous rappelle ceci? c'est pour m'en servir comme d'un exemple qui vous fasse connaître que la nation des poëtes n'est point capable, pour l'ordinaire, de distinguer le bon du mauvais. S'il arrivait donc que nos poëtes, dans leurs paroles ou dans leurs chants, se méprissent sur cet objet, ils seraient cause que nos citoyens adresseraient aux dieux des prières mal conçues, leur demandant, sur les choses les plus importantes, tout le contraire de ce qu'il faut demander : ce qui serait, comme nous avons dit, une des plus énormes fautes qu'on puisse commettre. Mettons par conséquent cette loi au nombre des lois et des caractères de notre musique.

CLINIAS. Quelle loi? explique-toi plus clairement.

L'ATHENIEN. Celle qui astreint le poëte à ne point s'écarter dans ses vers de ce qu'on tient dans l'État pour légitime, juste, beau et honnête; qui lui défend de montrer ses ouvrages à aucun particulier, qu'auparavant ils n'aient été vus et approuvés des gardiens des lois, et des censeurs établis pour les examiner. Ces censeurs sont ceux à qui nous avons confié le soin de régler ce qui appartient à la musique, et celui qui préside à l'éducation de la jeunesse. Eh bien! je vous le demande de nouveau, mettrons-nous cette loi, ce modèle, ce caractère, avec les deux autres? que vous en semble?

CLINIAS. Sans doute, il le faut mettre.

L'ATHENIEN. Nous ne pouvons mieux faire, après cela, que d'ordonner qu'on entremêle aux prières des hymnes et des chants à la louange des dieux; et qu'après les dieux on adresse pareillement aux génies et aux héros des prières et des chants de louange, tels qu'il convient à chacun.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Nous porterons ensuite cette autre loi qui me paraît juste, et ne donne nulle prise à l'envie. Il est convenable d'honorer par des chants la mémoire des citoyens qui sont

parvenus au terme de la vie après s'être signalés, selon l'âme ou selon le corps, par des actions belles et difficiles, et avoir été fidèles observateurs des lois.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. A l'égard des vivants, il y a toujours du risque à les louer et à les chanter, jusqu'à ce qu'ayant parcouru toute la carrière, ils aient terminé leur vie par une belle fin. Tout ceci sera commun aux personnes de l'un et de l'autre sexe qui se seront distinguées par leur vertu.

Pour ce qui est des chants et des danses, voici comment il faudra les établir. Les anciens nous ont laissé un grand nombre de belles pièces de musique et de belles danses. Rien ne nous empêche de faire choix de celles qui nous paraîtront plus conformes et mieux assorties au plan de notre gouvernement. Il ne faut pas que ceux qui seront chargés de ce choix aient moins de cinquante ans : ils prendront, parmi les pièces des anciens, celles qu'ils jugeront les plus propres à notre dessein, rejetant celles qui ne nous conviendraient nullement; et s'il s'en trouvait où il n'y eût que des corrections à faire, ils s'adresseront pour cela à des hommes versés dans la poésie et la musique, et se serviront de leurs talents, sans rien accorder à ce qui leur serait inspiré par le sentiment du plaisir ou quelque autre passion, si ce n'est en très-peu de choses; leur développant l'intention du législateur, savoir, qu'ils aient à se laisser diriger par eux dans la composition des chants, des danses, et de tout ce qui concerne la chorée. Toute pièce de musique où l'on a substitué l'ordre au désordre, et où l'on n'a fait nul usage de la muse flatteuse, en vaut infiniment mieux : pour l'agrément, il est commun à toutes les muses. En effet, celui qui, depuis l'enfance jusqu'à l'âge mûr, a été élevé avec la muse amie de la sagesse et de l'ordre, lorsqu'il vient à entendre la muse opposée, ne peut la souffrir, et la trouve indigne d'un homme libre : pareillement, quiconque a été accoutumé de bonne heure à la muse vulgaire et pleine de douceur, se plaint que l'autre est froide et insupportable. Ainsi, comme je viens de le dire, il n'y a point de différence entre ces deux muses, par rapport au plaisir ou au dégoût qu'elles peuvent causer : mais la première a cet avantage de rendre ses élèves meilleurs ; au lieu que l'effet ordinaire de la seconde est de les corrompre.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Il est encore nécessaire de séparer les chants qui conviennent aux hommes de ceux qui conviennent aux femmes, après en avoir fixé le caractère, et de leur donner l'harmonie et la mesure qui leur sont propres. Car ce serait un grand défaut, si nous choquions tous les principes de l'harmonie et de la mesure, en les adaptant aux différents chants d'une manière qui ne leur serait point convenable. Il faut donc que nous en tracions des modèles dans nos lois : ce que nous ne pouvons faire qu'en attribuant à l'un et à l'autre sexe ce qui a plus de rapport à sa nature. Ainsi, c'est par ce qui distingue le caractère de l'homme et celui de la femme qu'il faut faire ce discernement. Ce que la musique a d'élevé, de propre à échauffer le courage, sera réservé aux hommes; ce qui en elle ressemble davantage à la modestie et à la retenue, la loi et la raison doivent le destiner au caractère de la femme. Voilà pour ce qui concerne l'ordre et la distribution des chants.

Quant à la manière de les enseigner, et d'en donner des leçons aux personnes à qui on les enseignera, et au temps destiné à cet enseignement, nous allons en parler. L'architecte qui veut construire un vaisseau commence par en esquisser le plan. Il me semble que je fais ici la même chose, et qu'ayant entrepris de déterminer ce qui appartient à chaque genre de vie, suivant la nature et les qualités des âmes, j'esquisse d'abord le plan de l'œuvre entière, pour mieux voir par quels moyens et quel système de mœurs je réussirai à conduire heureusement nos citoyens au port, dans la navigation de cette vie. A la vérité, les affaires humaines ne méritent pas qu'on prenne de si grands soins pour elles; il en faut prendre cependant, et c'est ce qu'il y a de plus fâcheux ici-bas. Mais puisque l'entreprise est commencée, nous devons nous estimer heureux si nous pouvons en venir à bout par quelque voie convenable.

Que veux-je dire par tout ceci ? cette question que je me fais à moi-même, un autre pourrait peut-être me la faire avec raison.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Je dis qu'il faut s'empresser pour ce qui mérite nos empressements, et ne point se mettre en peine de ce qui est indigne de nos soins : que Dieu par sa nature est l'objet le plus digne de nos empressements; mais que l'homme, comme je l'ai dit plus haut, n'est qu'un jouet sorti des mains de Dieu, et que c'est là en effet la plus excellente de ses qualités : qu'il faut par conséquent que tous, hommes et femmes, se conformant à cette destination, passent leur vie dans les jeux les plus beaux, et prennent des sentiments tout opposés à ceux qu'ils ont aujourd'hui.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. On pense aujourd'hui qu'il faut s'occuper des choses sérieuses, en vue de celles qui ne le sont pas : par exemple, on est persuadé que la guerre, qui est une affaire sérieuse, doit se faire en vue de la paix. C'est tout le contraire : dans la guerre, il n'y a point et il ne peut naturellement y avoir ni amusement ni instruction digne de nos recherches[1] : au lieu que la chose la plus intéressante pour nous est, à mon avis, de passer dans la paix la plus grande partie de notre vie, de la manière la plus vertueuse.

A l'égard des règles qu'on doit suivre dans le jeu de cette vie, et du choix des différentes espèces d'amusements, sacrifices, chants, danses, les plus propres à nous rendre les dieux propices, à nous mettre en état de repousser les ennemis, et de sortir victorieux des combats; et encore de ce qui doit être la matière des chants et des danses, pour procurer ce double effet; nous venons d'en tracer des modèles, et d'ouvrir, en quelque sorte, les routes par lesquelles il faut marcher, dans la persuasion que le poëte a eu raison, lorsqu'il a dit : « Télémaque, tu trouveras toi-même une partie de ces choses par la force de ton esprit, et quelque dieu te suggèrera les autres ; car je ne pense pas que tu aies reçu le jour et l'éducation malgré les dieux. » Nos élèves, dis-je, entrant dans ces sentiments, croiront que ce que nous avons dit est suffisant, et que quelque génie ou quelque dieu leur inspirera ce qui leur reste à savoir touchant les sacrifices, les chants et les danses : par exemple, comment et en quel temps ils se rendront chaque divinité propice par des divertissements conformes à leur nature, et passeront ainsi la vie, comme il convient à des êtres qui ne sont presque en tout que des automates, dans lesquels il ne se trouve que de petites parcelles de la vérité.

MEGILLE. Étranger, tu parles avec bien du mépris de la nature humaine.

L'ATHENIEN. Ne t'en étonne pas, Mégille, et passe-moi ces expressions; elles sont un effet de l'impression qu'a faite sur moi la vue de ce qu'est Dieu en comparaison de nous. Tu veux que l'homme ne soit pas quelque chose de si méprisable, et qu'il mérite quelque attention : j'y consens; poursuivons ce discours.

Nous avons parlé de la construction des gymnases et des écoles publiques, qu'on bâtira au milieu de la ville en trois endroits différents. Hors de l'enceinte de la ville et autour des murs on fera aussi trois écoles de manége, sans parler d'autres emplacements spacieux et commodes, où notre jeunesse apprendra et s'exercera à tirer de l'arc et à lancer toutes sortes de traits; et si nous ne nous sommes pas suffisamment expliqués plus haut, nous voulons que ce qui vient d'être dit ait force de loi. Il y aura pour tous ces exercices des maîtres étrangers, que nous engagerons par de grosses récompenses à se fixer chez nous, et à élever leurs disciples dans toutes les connaissances qui appartiennent à la musique et à la guerre. On ne laissera pas à la disposition des parents d'envoyer leurs enfants chez ces maîtres, ou de négliger leur éducation : mais il faut, comme l'on dit, que tous, hommes et enfants, autant qu'il se pourra, se forment à ces exercices, par la raison qu'ils sont moins à leurs parents qu'à la patrie. Si j'en suis cru, la loi prescrira aux femmes les mêmes exercices qu'aux hommes; et je ne crains pas que l'on m'objecte, ni par rapport à la course à cheval, ni par rapport à la gymnastique, que cela ne convient qu'aux hommes, et point du tout aux femmes. Je suis persuadé du contraire, sur des traits de l'histoire ancienne que j'ai ouï rapporter; et je sais qu'aujourd'hui même il y a aux environs du Pont un nombre prodigieux de femmes appelées Sauromates, qui, suivant les lois du pays, s'exercent ni plus ni moins

[1] Il y a ici un jeu de mots sur παιδιά (jeu), et παιδεία (instruction).

que les hommes, non-seulement à monter à cheval, mais à tirer de l'arc et à manier toute sorte d'armes.

De plus, voici quelle est sur tout cela ma manière de raisonner. Je dis que, si l'exécution de ce règlement est possible, il n'y a rien de plus insensé que l'usage reçu dans notre Grèce, en vertu duquel les femmes sont dispensées de s'appliquer de toutes leurs forces, et de concert, aux mêmes exercices que les hommes. De là il arrive qu'un État n'est que la moitié de ce qu'il serait, si tout le monde y participait aux mêmes travaux, et contribuait également aux charges publiques : ce qu'on doit regarder comme une faute énorme de la part des législateurs.

CLINIAS. Il y a apparence. Cependant, étranger, la plupart de tes règlements ne s'accordent guère avec la pratique des autres États.

L'ATHÉNIEN. Je réponds qu'il faut laisser aller notre conversation comme elle doit aller : quand elle sera achevée, nous choisirons ce que nous jugerons de meilleur.

CLINIAS. On ne peut mieux répondre : je me reproche de t'avoir proposé cette difficulté. Continue à nous dire sur ce sujet ce qui te plaira davantage.

L'ATHÉNIEN. Ma pensée, mon cher Clinias, comme je le disais à l'instant, est que si les faits ne démontraient point que mon projet est possible, alors il serait permis peut-être de le combattre par des raisonnements. Mais ceux qui ne veulent point me passer cette loi n'ont qu'à chercher d'autres difficultés à m'opposer; et pour tout ce qu'on m'objectera de semblable, je ne cesserai pas d'insister sur la nécessité de donner, autant qu'il se pourra et en tout, la même éducation aux femmes qu'aux hommes. En effet, voici, ce me semble, comme on doit penser à ce sujet. Si les femmes ne partagent pas les mêmes exercices avec les hommes, n'est-il pas nécessaire de leur assigner quelque genre de vie particulier?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHÉNIEN. Mais, entre les différents genres de vie usités de nos jours, lequel préférerons-nous à cette participation des mêmes exercices que nous leur prescrivons ici? Imiterons-nous les Thraces et beaucoup d'autres nations, qui condamnent leurs femmes à labourer la terre, à paître les bestiaux, et en tirent les mêmes services qu'ils tireraient des esclaves? Nous autres, après avoir, comme l'on dit, ramassé toutes nos richesses dans un coffre-fort, nous en laissons la disposition aux femmes, leur mettant en main la navette et les appliquant aux ouvrages de laine. Prendrons-nous, Mégille, le milieu entre ces deux extrêmes, comme à Lacédémone, en prescrivant aux jeunes filles de cultiver la gymnastique et la musique, et en exemptant les femmes de travailler à la laine; leur donnant, d'ailleurs, d'autres occupations qui ne soient ni viles, ni méprisables, et partageant avec elles les soins domestiques, la dépense et l'éducation des enfants, sans leur permettre de prendre part aux exercices de la guerre? en sorte que, si quelque nécessité les oblige à s'armer pour la défense de l'État et de leurs enfants, elles ne puissent, comme autant d'Amazones, se servir de l'arc, ni lancer un trait avec adresse, ou prendre le bouclier et la lance, à l'exemple de Pallas, s'opposer généreusement au ravage de la patrie, et jeter du moins la terreur parmi les ennemis, lorsqu'ils les verront marcher à eux en bon ordre. Il est évident qu'en menant un pareil genre de vie, elles n'oseront jamais imiter les femmes des Sauromates, qui, comparées aux autres femmes, pourraient passer pour des hommes.

Que ceux qui voudront approuver les règlements de vos législateurs sur cet article les approuvent. Pour moi, je persiste dans mon sentiment. Je veux qu'un législateur achève son œuvre; qu'il ne fasse point les choses à demi, en laissant les femmes mener une vie molle, somptueuse, sans règle ni conduite; et je ne veux pas que, se bornant à donner aux mâles une éducation excellente, au lieu de tracer pour l'État le plan entier d'une vie heureuse, il n'en trace que la moitié.

MÉGILLE. Que ferons-nous, Clinias? Souffrirons-nous que cet étranger fasse ainsi des incursions sur Sparte?

CLINIAS. Il le faut bien : puisque nous lui avons donné permission de tout dire, laissons-le aller jusqu'à ce que nous soyons parvenus au terme de notre législation.

MÉGILLE. Tu as raison.

L'ATHENIEN. C'est donc à moi d'expliquer à présent ce qui vient après ceci.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Quelles doivent être les mœurs et la vie des citoyens d'un État où chacun est pourvu d'un nécessaire honnête; où les arts mécaniques sont exercés par d'autres; où la culture de la terre est laissée à des esclaves, à la charge de donner à leurs maîtres une part des fruits suffisante à un entretien frugal; où il y a des salles à manger communes, les unes à part pour les hommes, les autres attenantes pour leur famille, c'est-à-dire leurs filles et leurs femmes; où des magistrats de l'un et de l'autre sexe sont chargés d'examiner chaque jour ce qui se passe dans ces assemblées, de les congédier, et puis de s'en retourner chez eux avec les autres convives, après avoir fait ensemble des libations aux dieux, à qui la nuit ou le jour présent sont consacrés? Ne reste-t-il plus rien qu'il convienne, qu'il soit même indispensable de prescrire après tous ces réglements? Chacun d'eux vivra-t-il désormois comme une bête, uniquement occupé à s'engraisser? Cela ne serait ni juste, ni honnête; et, en menant une telle vie, il leur serait impossible d'échapper au sort qui les attend: ce sort est celui de tout animal paresseux et engraissé dans l'oisiveté, qui ne peut manquer de devenir la proie de tout autre animal courageux et endurci au travail. Si nous prétendions porter les choses en ce point jusqu'à la dernière exactitude, comme nous avons fait tout à l'heure, peut-être ne pourrions-nous y réussir qu'après que chaque citoyen aurait une femme, des enfants, une habitation, en un mot, une famille toute montée. Mais, en nous bornant à quelque chose de moins parfait, nous aurons lieu d'être assez contents si ce que nous allons proposer s'exécute.

Je dis donc que ce qui reste à faire à nos citoyens, vivant de la manière que nous leur avons prescrite, n'est ni le plus petit ni le moins important de leurs devoirs; que c'est même le plus grand de tous ceux qu'une loi juste puisse leur imposer. En effet, la vie d'un homme qui dirige vers l'acquisition de la vertu tous les soins qu'il donne à son corps et à son âme, est occupée deux fois autant, et même davantage, que celle d'un athlète aspirant à être couronné aux jeux pythiens ou olympiques, et négligeant tout le reste en vue de s'exercer. Il ne faut point que quoi que ce soit le détourne de donner à son corps la nourriture et les exercices convenables, ni de cultiver son âme par les sciences et les actions vertueuses. Tous les moments du jour et de la nuit suffisent à peine à quiconque s'applique à cet objet, pour en acquérir la juste mesure et la perfection.

Cela étant ainsi, il nous faut prescrire à tous les citoyens, pour tout le temps de leur vie, un ordre d'actions depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin. Il serait au-dessous de la dignité du législateur d'entrer dans le détail d'une foule de petites choses qui reviennent à chaque instant, en ce qui concerne l'administration domestique et les autres objets semblables, comme aussi la vigilance nécessaire durant la nuit à des gens chargés de pourvoir en tout temps, avec la plus grande diligence, au salut de l'État; car chaque citoyen doit tenir pour une chose honteuse, et indigne d'un homme libre, de passer toute la nuit à dormir, et ne point se montrer à ses domestiques le premier éveillé et le premier levé dans sa maison. Au reste, qu'on donne à cette pratique le nom de loi ou d'usage, peu importe. J'en dis autant des femmes: il faut que les esclaves de l'un et de l'autre sexe, que les enfants, en un mot, que toute la maison pense qu'il est honteux pour la maîtresse du logis de se faire éveiller par ses servantes, et de n'être pas la première à les éveiller[1].

La veille de la nuit sera partagée entre les soins publics et les soins domestiques: les magistrats s'occuperont des affaires d'État; et les maîtres et maîtresses de l'intérieur de leur famille. Le sommeil excessif n'est salutaire ni au corps ni à l'âme, et ne peut compatir avec les occupations que nous venons de marquer; tandis que l'on dort, on n'est bon à rien, ni plus ni moins que si on était mort. Quiconque veut avoir le corps sain et l'esprit libre se tient

[1] Un des traits dont Salomon peint la femme forte est de veiller bien avant dans la nuit, *non extinguetur in nocte lucerna ejus*, et de se lever avant le jour, *et de nocte surrexit*. Prov., XXXI. (*Note de Grou.*)

éveillé le plus longtemps qu'il est possible, ne prenant de sommeil que ce qu'il en faut pour la santé : et il en faut peu, lorsqu'on a su s'en faire une bonne habitude. Des magistrats qui veillent la nuit pour l'État sont redoutables aux méchants, soit ennemis, soit citoyens ; ils sont respectés, honorés des justes et des bons, utiles à eux-mêmes et à la patrie. Outre ces divers avantages, une nuit passée de la sorte contribue infiniment à inspirer du courage à tous les habitants d'une ville.

Le jour venu, les enfants se rendront de grand matin chez leurs maîtres. Les troupeaux, soit de moutons, soit d'autres animaux, ne peuvent se passer de pasteurs, ni les enfants de gouverneurs, ni les serviteurs de maîtres ; avec cette différence que, de tous les animaux, l'enfant est le plus difficile à conduire, et d'autant plus rusé, plus revêche, plus disposé à regimber, qu'il porte en soi un germe de raison qui n'est pas encore développé. C'est pourquoi il est nécessaire de l'assujettir et le tenir en bride de plus d'une manière : premièrement, en lui donnant un gouverneur pour régir son enfance au sortir des mains de sa mère et des femmes ; puis, par le moyen des maîtres et des sciences convenables à sa condition. De plus, tout homme de condition libre sera autorisé à châtier, comme il ferait à un esclave, et l'enfant, et le gouverneur, et le maître, qu'il aura surpris en faute. S'il ne les punit pas comme ils le méritent, que sa négligence soit pour lui le plus grand sujet d'opprobre ; et que celui d'entre les gardiens des lois qui préside à l'éducation de la jeunesse remarque soigneusement ceux qui, dans l'occasion, négligeraient de corriger les personnes dont on vient de parler, ou n'useraient pas des corrections convenables. Ce même magistrat, qui doit être un homme clairvoyant, et veiller d'une façon plus particulière sur l'institution des enfants, redressera leur caractère, et les tournera sans cesse vers le bien, suivant l'esprit des lois.

Mais de quelle manière la loi formera-t-elle ce magistrat lui-même ? Car elle n'a point encore parlé de cet article d'une façon précise et suffisante ; mais elle a dit de certaines choses, et elle en a omis d'autres. Or, autant que nous pourrons, il ne faut rien oublier de ce qui le regarde, et l'instruire sur tout, afin qu'à son tour il puisse instruire et former les autres. Ce qui appartient à la chorée a déjà été traité : nous avons donné les modèles sur lesquels il fallait choisir, rectifier et consacrer les chants et les danses à notre usage. Mais nous n'avons rien dit, ô excellent gardien de la jeunesse, des écrits en prose par rapport au choix qu'il en faut faire, et à la manière dont les élèves doivent les lire. Touchant la guerre, tu sais quelles sciences et quels exercices leur conviennent ; mais, pour ce qui regarde les lettres, la lyre, et les parties du calcul nécessaires pour la guerre, pour l'administration domestique et les affaires publiques, et encore ce qui sert à connaître les révolutions du soleil, de la lune et des autres astres, autant que cette connaissance est nécessaire dans un État pour distribuer les jours selon les mois, et les mois selon les années, afin que les saisons, les fêtes et les sacrifices occupant la place qui leur convient, et chaque chose se faisant dans l'ordre marqué par la nature, ce qui donnera à l'Etat un air de vie et d'activité, on rende aux dieux les honneurs qui leur sont dus, et l'on procure aux citoyens une plus grande intelligence de ces objets ; sur tout cela tu n'as pas encore reçu du législateur les instructions suffisantes. Donne donc, je te prie, ton attention à ce qui va suivre.

Nous avons dit que tu n'as pas encore sur les lettres toutes les instructions suffisantes ; et le reproche en doit tomber sur ce discours, qui ne t'a pas expliqué distinctement si, pour être un bon citoyen, il faut exceller dans cette partie, ou s'il n'est pas même besoin d'en prendre aucune teinture. Il en est de même par rapport à la lyre. Nous déclarons donc qu'il faut appliquer les enfants aux lettres à l'âge de dix ans, pendant environ trois ans ; qu'ensuite ils commencent à toucher la lyre à treize ans (c'est l'âge convenable), et qu'ils y donnent aussi trois années, sans qu'il soit permis au père de l'enfant, ni à l'enfant lui-même, soit qu'il ait du goût ou de la répugnance pour ces choses, d'y consacrer un temps plus ou moins long que celui qui est prescrit par la loi. Quiconque ira contre ce règlement sera privé des honneurs affectés à l'enfance, dont nous parlerons bientôt.

Mais que faut-il que les enfants apprennent pendant ce temps, et que les maîtres leur enseignent? c'est de quoi il est d'abord à propos de t'instruire. Les enfants doivent s'appliquer aux lettres autant qu'il est besoin pour savoir lire et écrire. Pour ceux à qui leur nature n'aurait pas permis d'arriver en trois années à lire et à écrire couramment et proprement, il ne faut pas s'en mettre en peine. Quant aux ouvrages des poëtes qui ne sont pas faits pour être chantés sur la lyre, et qui sont les uns en mesure, les autres sans mesure, et des écrits en prose destitués de nombre et d'harmonie, écrits dangereux que nous ont laissés une foule d'écrivains suspects; illustres gardiens des lois, quel usage prétendez-vous en faire, et que croyez-vous que le législateur, pour agir sagement, doive vous prescrire à cet égard? Je m'attends qu'il se trouvera lui-même dans un grand embarras.

CLINIAS. Étranger, d'où vient donc que tu te parles à toi-même avec tant de perplexité?

L'ATHENIEN. Tu m'interromps à propos, Clinias. Puisque nous dressons en commun ce plan de législation, il est juste que je vous fasse part des facilités et des difficultés que j'y rencontre.

CLINIAS. Mais encore, qu'est-ce qui te fait parler de la sorte?

L'ATHENIEN. Je vais te le dire. Ce n'est point une chose aisée, de heurter de front le sentiment d'une infinité de personnes.

CLINIAS. Quoi donc! penses-tu n'avoir pas déjà fait un grand nombre de règlements importants, en opposition avec l'opinion générale?

L'ATHENIEN. Tu as touché le vrai point. Tu veux, ce me semble, m'engager à poursuivre la même route : elle a beaucoup d'ennemis, il est vrai; mais elle a aussi ses partisans, qui ne leur sont peut-être pas inférieurs en nombre, ou du moins en mérite. C'est à la suite de ceux-ci que tu m'exhortes à affronter le danger, et à marcher courageusement dans la voie de législation ouverte devant nous.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Je ne me relâcherai donc point. Je dis que nous avons un grand nombre de poëtes qui ont composé, ceux-ci en vers hexamètres, ceux-là en vers ïambes, les uns sur des sujets sérieux, les autres sur des sujets badins; et qu'une infinité de gens qui se donnent pour habiles dans l'art d'élever la jeunesse soutiennent qu'il faut en nourrir les enfants, les en rassasier, étendre et multiplier leurs connaissances par ces lectures, jusqu'à les leur faire apprendre par cœur en entier : que d'autres, après avoir choisi certains endroits de chaque poëte, et rassemblé dans un seul volume des tirades entières, obligent les enfants à s'en charger la mémoire, disant que c'est le moyen qu'ils deviennent sages et vertueux, en devenant savants et habiles. Tu veux donc que je prenne la liberté de leur déclarer en quoi ils ont raison les uns et les autres, et en quoi ils ont tort?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Comment m'expliquer sur ce sujet d'une manière générale, et qui embrasse toute ma pensée? Je puis dire, à ce qu'il me semble, et tout le monde en tombera d'accord avec moi, que dans chacun de ces poëtes il y a beaucoup de bonnes choses et aussi beaucoup de mauvaises. Et si cela est vrai, je conclus qu'il est dangereux pour les enfants de les étudier tous.

CLINIAS. Eh bien! quel conseil donnerais-tu sûr ce point au gardien des lois?

L'ATHENIEN. Par rapport à quoi?

CLINIAS. Par rapport au modèle général sur lequel il doit se régler pour permettre à tous les enfants de lire certaines choses, et leur en interdire d'autres. Parle, et ne crains rien.

L'ATHENIEN. O mon cher Clinias, je crois avoir fait une heureuse rencontre.

CLINIAS. Quoi donc?

L'ATHENIEN. Je ne suis pas tout à fait dans la disette du modèle que tu me demandes. En jetant les yeux sur les discours que nous tenons depuis ce matin, et qui nous ont sans doute été inspirés par les dieux, il m'a paru qu'ils avaient quelque chose d'approchant de la poésie. Peut-être n'est-il pas surprenant que, considérant d'une vue générale toute la suite de notre discours, j'en ressente beaucoup de joie; mais de tous les discours, soit en vers, soit en prose, que j'ai jamais lus ou entendus, je n'en connais point de plus sensé et de plus digne de toute l'attention de la jeunesse. Ainsi je ne crois

pas pouvoir proposer de meilleur modèle au gardien des lois, instituteur de la jeunesse, ni pouvoir mieux faire que d'exhorter les maîtres à faire apprendre ce discours à leurs élèves. Et si lui-même, soit en lisant les poëtes ou des ouvrages en prose, soit même en assistant à quelque conversation non écrite, telle que la nôtre, y découvre quelque chose sur le même sujet et dans les mêmes principes, qu'il ne le néglige point, mais qu'il le fasse mettre aussitôt par écrit; qu'il commence par obliger les maîtres eux-mêmes à l'apprendre et à en faire l'éloge; qu'il ne se serve point du ministère de ceux d'entre eux à qui de tels discours ne plairaient point, et qu'il ne confie l'instruction et l'éducation des jeunes gens qu'à ceux qui en feront le même cas que lui. Voilà ce que j'avais à dire au sujet des lettres et de ceux qui les enseignent.

CLINIAS. Étranger, dans tout ce que je viens d'entendre je ne vois rien qui s'écarte du but que nous nous sommes proposé; mais il me paraît difficile de décider si notre plan, dans sa totalité, est parfait ou non.

L'ATHENIEN. Selon toute apparence, mon cher Clinias, nous serons, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, plus à portée d'en juger lorsque nous serons parvenus au terme de notre législation.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Après le grammairien, n'est-ce point au maître de lyre que nous avons affaire?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Avant que de lui prescrire des règles touchant la partie de l'éducation qui est de son ressort, je crois qu'il est à propos de nous rappeler ce qui a été dit ci-dessus.

CLINIAS. Au sujet de quoi?

L'ATHENIEN. Nous disions, ce me semble, que nos chantres sexagénaires, suivants de Bacchus, devaient avoir un goût exquis en tout ce qui concerne la mesure et les différentes combinaisons de l'harmonie, afin qu'ils discernent les mélodies qui expriment bien ou mal les affections de l'âme, et qu'étant en état de distinguer celles qui peignent le caractère d'une âme vertueuse, de celles qui représentent le caractère opposé, ils rejettent celles-ci, mettent celles-là en honneur, les chantent aux jeunes gens, les fassent entrer doucement dans leur âme, et les excitent à l'acquisition de la vertu, les mettant en quelque sorte sur les voies au moyen de ces imitations.

CLINIAS. Rien de plus vrai.

L'ATHENIEN. C'est donc dans la même vue que le maître de lyre et son élève doivent jouer de cet instrument, à cause de la netteté avec laquelle les cordes expriment les sons, s'appliquant à rendre exactement les mêmes tons que le musicien a marqués dans ses airs. A l'égard des variations sur la lyre, lorsqu'on exécute sur cet instrument des traits qui ne sont pas dans la composition, et que, par l'opposition des tons faibles et forts, vites et lents, aigus et graves, on fait résulter un accord de la discordance même; pareillement, à l'égard des autres variations rhythmiques que l'on arrange sur la lyre, il n'est pas besoin d'exercer à toutes ces finesses des enfants qui n'ont que trois ans à donner pour apprendre ce que la musique a de bon et d'utile. Toutes ces parties opposées confondraient leurs idées, et les rendraient incapables d'apprendre: or, il faut, au contraire, que nos jeunes gens apprennent chaque chose avec toute la facilité possible; car les sciences qu'ils ne peuvent se dispenser d'acquérir ne sont ni en petit nombre ni peu importantes, comme la suite de cet entretien le fera voir. Ainsi l'instituteur de la jeunesse bornera ses soins, touchant la musique, à ce qui vient d'être dit.

Pour ce qui est des chants et des paroles que les maîtres de chœur doivent enseigner à leurs élèves, nous avons expliqué plus haut le choix qu'il en fallait faire; et nous avons ajouté que chaque fête devait avoir ses chants propres et consacrés, dont l'effet fût de procurer l'avantage de l'État par un plaisir pur et innocent.

CLINIAS. Oui, tu nous l'as expliqué.

L'ATHENIEN. Il ne nous reste donc plus qu'à souhaiter que le magistrat élu pour présider à la musique, recevant ces chants de notre main, s'acquitte de sa charge avec le plus grand succès. Pour nous, revenant sur la danse et les autres parties de la gymnastique, ajoutons quelque chose à ce qui en a déjà été dit, comme nous venons de faire par rapport aux préceptes qui nous restaient à donner sur la musique.

Les filles et les garçons doivent apprendre la danse et les exercices du gymnase, n'est-il pas vrai ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉNIEN. Il faudra pour les garçons des maîtres, et pour les filles des maîtresses à danser, afin que celles-ci ne soient pas plus mal instruites que ceux-là.

CLINIAS. A la bonne heure.

L'ATHÉNIEN. Rappelons donc une seconde fois l'instituteur de la jeunesse, auquel nous donnons bien de l'occupation, et qui, chargé comme il est du détail de la musique et de la gymnastique, n'aura guère de loisir.

CLINIAS. Mais comment pourra-t-il à son âge veiller sur tant de choses ?

L'ATHÉNIEN. Rien de plus aisé, mon cher Clinias. La loi lui a déjà permis et lui permettra encore de choisir parmi les citoyens ceux et celles qu'il jugera à propos, pour l'aider à porter le poids de sa charge : il connaîtra ceux qui sont à sa bienséance, et par respect pour une fonction telle que la sienne, dont il sentira l'importance, il ne consentira jamais à se rendre coupable d'un mauvais choix ; surtout étant persuadé que si les jeunes gens passés et présents sont bien élevés, tout réussira au gré de nos désirs ; qu'au contraire, si l'éducation est mauvaise... Mais gardons-nous bien de prédire rien de sinistre, et d'imiter ceux qui se plaisent à annoncer à un État naissant tout ce qui peut lui arriver dans la suite.

Nous avons déjà dit bien des choses touchant la danse et les autres mouvements gymnastiques ; car nous appelons aussi exercices gymnastiques tous les exercices du corps utiles à la guerre, tels que l'art de tirer de l'arc et de lancer toute sorte de traits, la peltastique, et toute espèce d'hoplomachie[1], les différentes évolutions de la tactique, la science des marches et des campements ; enfin tous les exercices qui ont rapport à l'art de monter à cheval. Il y aura pour tout cela des maîtres publics gagés par l'État : leurs élèves seront les jeunes gens et les hommes faits, les filles et les femmes, qui se rendront habiles en tous ces genres d'exercices. On y dressera les filles à toute espèce de danses et de combats à armes pesantes ; les femmes apprendront les évolutions, les ordres de bataille, comment il faut mettre bas les armes et les reprendre : tout cela ne dût-il servir que dans les occasions où tous les citoyens seraient obligés de quitter la ville pour aller à la guerre, afin qu'elles puissent veiller à la sûreté de leurs enfants et du reste de la ville ; ou, s'il arrivait au contraire (car il ne faut jurer de rien) que des ennemis du dehors, soit Grecs, soit barbares, vinssent fondre sur l'État avec de grandes forces, et missent tout le monde dans la nécessité de combattre pour leurs propres foyers, ne serait-ce pas un grand vice dans le gouvernement, si les femmes y étaient si mal élevées qu'elles ne fussent point disposées à mourir et à s'exposer aux plus grands dangers pour le salut de la patrie, comme nous voyons les oiseaux combattre pour leurs petits contre les animaux les plus féroces ; et qu'à la moindre alarme elles courussent se réfugier dans les temples pour y embrasser les autels et les statues des dieux, imprimant par là à l'espèce humaine cette tache, de la faire regarder comme plus lâche qu'aucune autre espèce d'animaux ?

CLINIAS. Non certes, rien ne serait plus honteux pour un État, indépendamment du mal qui en résulterait.

L'ATHÉNIEN. Obligeons donc par une loi les femmes, sinon à aller à la guerre, du moins à ne pas en négliger les exercices, et faisons-en un devoir pour tous les citoyens de l'un et de l'autre sexe.

CLINIAS. J'y consens.

L'ATHÉNIEN. Nous avons touché quelque chose de la lutte ; mais nous n'avons pas dit ce qu'il y a de plus important, à mon avis, sur cet objet. Il est vrai qu'à moins d'accompagner ses paroles des gestes et des mouvements du corps, il est difficile de se bien faire entendre. C'est pourquoi nous en jugerons beaucoup mieux lorsque l'action même étant jointe au discours nous donnera une parfaite intelligence de cet exercice, et surtout nous fera com-

[1] On distinguait chez les Grecs trois sortes d'armures : l'armure légère, savoir, l'arc, le javelot, la fronde ; l'armure pesante, savoir, le bouclier rond et la longue pique ; le nom distinctif de cette armure, en grec, est ὅπλον, et l'art de combattre avec ces armes s'appelait hoplomachie ; l'armure moyenne, qui consistait en une pique moins longue et en un bouclier échancré, appelé πέλτη, *pelta*, d'où vient le nom de peltastique. (*Note de Grou.*)

prendre qu'il n'en est aucun qui ait plus d'affinité avec la guerre; et que c'est en vue de la guerre qu'il faut s'y appliquer, au lieu d'apprendre le métier des armes pour devenir bon lutteur.

CLINIAS. Je suis de ton sentiment.

L'ATHENIEN. Nous n'en dirons pas davantage pour le présent sur cette espèce d'exercice.

A l'égard des autres mouvements du corps, dont on peut très-bien comprendre la meilleure partie sous le nom de danse, il faut faire attention qu'il y a des danses de deux sortes : l'une, qui imite les corps les mieux faits dans les mouvements graves et décents; l'autre, qui représente les corps contrefaits dans les attitudes basses et ridicules : que de plus chacune de ces espèces se divise en deux autres, dont l'une, pour ce qui concerne l'imitation sérieuse, exprime la situation d'un corps bien fait, doué d'une âme généreuse, à la guerre et dans les autres circonstances pénibles et violentes; l'autre représente l'état d'une âme sage dans la prospérité et dans une joie modérée. Cette seconde sorte de danse peut s'appeler *pacifique*, nom qui convient parfaitement à sa nature : quant à l'autre danse propre de la guerre, et tout à fait différente de la pacifique, on ne peut mieux la désigner que par le nom de *pyrrhique*, puisqu'elle consiste dans la représentation des gestes et des inflexions du corps, lorsqu'on évite les coups qui nous sont portés de près ou de loin, soit en se jetant de côté, soit en reculant, soit en sautant, soit en se baissant; comme aussi des autres mouvements contraires qui sont d'usage dans l'attaque, la posture d'un homme qui décoche une flèche, qui lance un javelot, qui porte toute autre espèce de coups. Ici la beauté consiste dans une juste imitation des attitudes naturelles aux beaux corps et aux belles âmes; toute contenance contraire ne peut être appelée belle.

Quant à la danse pacifique, il faut l'envisager dans chacune de ses parties sous ce point de vue général, savoir si la beauté pour elle consiste ou non à mériter les suffrages dans les chœurs des hommes bien élevés. Commençons d'abord par séparer les danses dont le caractère est douteux, de celles qui en ont un bien marqué et incontestable. Quelles sont-elles, et comment faut-il les distinguer les unes des autres ? Toute danse bachique, et les autres semblables qui tirent leur nom des nymphes, des pans, des silènes, des satyres, où l'on contrefait des personnages ivres, et que l'on exécute dans certaines cérémonies religieuses, tout ce genre ne porte le caractère ni de la paix ni de la guerre, et il n'est point aisé d'en définir la nature. Il me paraît néanmoins qu'on peut les distinguer très-bien en cette manière, qui est d'en faire un genre à part, n'ayant rien de commun avec la danse guerrière et la pacifique, et de dire qu'il n'a aucun rapport à la politique. Ainsi laissons-le, puisqu'il nous est inutile, et revenons aux danses propres de la paix et de la guerre, comme étant incontestablement de notre ressort.

Les exercices de la muse ennemie de la guerre, dans lesquels on honore par des danses les dieux et les enfants des dieux, forment un genre à part, qui doit sa naissance au sentiment du bonheur. Il faut diviser ce genre en deux espèces : la première, où le sentiment du plaisir est beaucoup plus vif, lorsque des travaux et des périls on passe au sein de la prospérité; la seconde, où le plaisir est plus tranquille, lorsque le bonheur dont nous jouissons se soutient et s'augmente. Pour tout homme qui est dans ces situations, les mouvements du corps sont plus vifs, si la joie est plus grande; plus lents, si elle est moindre. De plus, celui qui est d'un caractère plus modéré et d'une âme plus forte, est aussi plus tranquille dans ses mouvements : l'homme lâche, au contraire, et qui n'est point exercé à se maîtriser soi-même, se livre alors aux transports et aux mouvements les plus violents. En général, il n'est personne, soit qu'il parle, soit qu'il chante, qui puisse s'empêcher d'accompagner son chant ou ses paroles de quelque action du corps; et c'est l'imitation des paroles par les gestes qui a produit tout l'art de la danse.

Or, en toutes ces rencontres, les mouvements des uns sont réguliers, ceux des autres sont irréguliers. Quand on fait réflexion aux noms que les anciens ont imposés aux choses, on ne peut s'empêcher pour la plupart d'en admirer la justesse et la conformité avec la chose exprimée. En particulier, le nom qu'on a donné aux danses de tout homme qui dans

la prospérité sait contenir les transports de sa joie, ne peut venir que d'un esprit juste. Il a parfaitement exprimé la nature de ces danses, en les comprenant toutes sous le nom d'*emmélie*; et il a rangé les belles danses sous deux classes, l'une propre de la guerre, l'autre de la paix, les caractérisant l'une et l'autre par des noms qui leur conviennent parfaitement, la première par le nom de pyrrhique, la seconde par celui d'emmélie[1].

C'est au législateur d'en tracer les modèles, et au gardien des lois de travailler à les exécuter : et lorsqu'il y aura réussi par ses recherches, il assortira ces danses aux autres parties de la musique, les distribuera ensuite entre toutes les fêtes et les sacrifices, donnant à chaque fête la danse qui lui est propre ; et après les avoir consacrées avec le reste suivant cet arrangement, il ne touchera plus désormais à rien de ce qui appartient à la danse ou au chant, afin que l'État et tous les citoyens, participant de la même manière aux mêmes plaisirs, et toujours semblables à eux-mêmes autant qu'il se pourra, mènent une vie également heureuse et vertueuse. Nous avons achevé tout ce qu'il y avait à dire touchant la nature des chants et des danses qui conviennent aux beaux corps et aux belles âmes.

Pour ce qui est des paroles, des chants et des danses, dont le but est d'imiter les corps et les esprits mal faits, ou enclins à la bouffonnerie et au ridicule, et généralement de toutes les imitations comiques, il est nécessaire d'en considérer la nature et de s'en former une idée juste. Car on ne peut bien connaître le sérieux si l'on ne connaît le ridicule, ni les contraires si l'on ne connaît leurs contraires; et cette comparaison sert à former le jugement. Mais on ne mêlera jamais dans sa conduite le sérieux avec le ridicule, si l'on veut acquérir la plus légère teinture de vertu ; et l'on ne doit s'appliquer à connaître la bouffonnerie que pour n'y pas tomber par imprudence, soit dans ses discours, soit dans ses actions, parce que cela est indécent. On gagera pour ces imitations des esclaves et des étrangers; mais il ne faut pas qu'aucun homme, aucune femme de condition libre, témoigne jamais le moindre empressement pour cet art, ni qu'on les voie en prendre des leçons; il faut au contraire qu'ils se montrent toujours neufs et ignorants en ces sortes d'imitations. Telle est la loi que je crois devoir porter touchant les divertissements dont la fin est d'exciter le rire, et que nous appelons tous du nom de comédie.

Par rapport aux poëtes sérieux, je veux dire les poëtes tragiques, si quelques-uns d'eux se présentaient à nous, et nous demandaient : Étrangers, irons-nous ou non nous établir dans votre ville, pour y représenter nos pièces? quel parti avez-vous pris sur ce point? que croyez-vous qu'il fût à propos de répondre à ces personnages divins? Pour moi, voici la réponse que je leur ferais : Étrangers, nous sommes nous-mêmes occupés à composer la plus belle et la plus parfaite tragédie : tout notre plan de gouvernement n'est qu'une imitation de ce que la vie a de plus beau et de plus excellent; et nous regardons à juste titre cette imitation comme la véritable tragédie. Vous êtes poëtes, et nous aussi dans le même genre; nous sommes vos rivaux et vos concurrents dans la composition du drame le plus accompli. Or, nous croyons que la vraie loi peut seule atteindre à ce but, et nous espérons qu'elle nous y conduira. Ne comptez donc pas que nous vous laissions entrer chez nous sans nulle résistance, dresser votre théâtre dans la place publique, et introduire sur la scène des acteurs doués d'une belle voix, qui parleront plus haut que nous; ni que nous souffrions que vous adressiez la parole en public à nos enfants, à nos femmes, à tout le peuple, et que sur les mêmes objets vous leur débitiez des maximes qui, bien loin d'être les nôtres, leur sont presque toujours entièrement opposées. Ce serait une extravagance extrême de notre part, et de la part de tout État, de vous accorder une semblable permission avant que les magistrats aient examiné si ce que vos pièces contiennent est bon et convenable à dire en public, ou s'il ne l'est pas. Ainsi, enfants et nourrissons des muses voluptueuses, commencez par montrer vos chants aux magistrats, afin qu'ils les comparent avec les nôtres; et s'ils jugent que vous

[1] Pline dérive le nom de *pyrrhique* d'un certain Pyrrhus, Crétois; Athénée, d'un autre Pyrrhus, Lacédémonien; Lucien et d'autres, de Pyrrhus, fils d'Achille. Pour le mot *emmélie*, il signifie *grâce*, *élégance*, et il est emprunté de la musique. (*Note de Grou.*)

disiez les mêmes choses ou de meilleures, nous vous permettrons de représenter vos pièces; sinon, mes chers amis, nous ne saurions vous y admettre. Tels seront donc les lois et les usages touchant les chants, la danse, et la manière de les apprendre; en sorte qu'il y ait un genre affecté aux esclaves, et un autre à leurs maîtres, si c'est là votre avis.

CLINIAS. Comment pourrais-je penser autrement?

L'ATHENIEN. Il reste encore trois sciences à apprendre aux personnes libres : la première est la science des nombres et du calcul; la seconde, celle qui mesure la longueur, la surface et la profondeur; la troisième, celle qui nous instruit des révolutions des astres, et de l'ordre qu'ils gardent entre eux. Une connaissance exacte de ces sciences n'est pas nécessaire à tous, mais seulement à un petit nombre. Qui sont-ils? c'est ce que nous dirons à la fin de notre entretien, où cet article trouvera mieux sa place. Pour les autres, ils se borneront à ce qu'on ne peut se dispenser d'en savoir. C'est avec beaucoup de raison qu'on dit de ces sciences qu'il est honteux pour tout homme de n'en avoir point la première idée; mais qu'il n'est ni aisé ni même possible à tout le monde de les posséder à fond. Quant à ce qu'elles ont de nécessaire, on ne peut le négliger : et c'est sans doute ce qu'avait en vue celui qui le premier prononça cette sentence, que Dieu lui-même ne peut combattre la nécessité : ce qu'il faut entendre de la nécessité à laquelle les dieux peuvent être sujets. Car pour ce qui est des nécessités purement humaines, à l'occasion desquelles on cite quelquefois cette sentence, parler de la sorte, c'est tenir le discours le plus insensé.

CLINIAS. Étranger, quelle est donc par rapport aux sciences l'espèce de nécessité qui n'est point humaine, mais divine?

L'ATHENIEN. C'est, à mon avis, celle qui exige qu'on fasse ou qu'on apprenne de certaines choses sans lesquelles on ne passera jamais aux yeux des hommes, ni pour un dieu, ni pour un génie, ni pour un héros capable de pourvoir efficacement au bien de l'humanité. Or, on est bien éloigné de devenir un jour un homme divin, lorsqu'on ignore ce que c'est qu'un, deux, trois, et qu'on ne sait pas distinguer le pair d'avec l'impair; en un mot, lorsqu'on n'a aucune connaissance des nombres, que l'on ne peut compter ni les jours ni les nuits, et que l'on ne comprend rien aux révolutions périodiques du soleil, de la lune et des autres astres. Ce serait une grande folie de penser que l'étude de ces choses n'est nullement nécessaire à qui veut acquérir quelque belle connaissance. Mais que faut-il apprendre en ce genre, jusqu'à quel point, en quel temps, quelles sciences doivent être apprises avec d'autres ou à part? enfin comment faut-il combiner ensemble ces diverses études? C'est de quoi il faut d'abord être bien instruit, pour apprendre le reste sous la direction de ces connaissances préparatoires. Telle est la nécessité que nous impose la nature des choses, nécessité qu'aucun dieu, selon moi, n'a combattue ni ne combattra jamais.

CLINIAS. Tout ce que tu viens de dire, étranger, me paraît en effet très-conforme à l'ordre établi par la nature.

L'ATHENIEN. La chose est vraie, Clinias : mais il est difficile de faire des lois sur tout cela, en s'attachant à cet ordre. Ainsi remettons à un autre temps, si vous le trouvez bon, à traiter plus exactement cette partie de notre législation.

CLINIAS. Étranger, il me semble que tu crains de parler sur ces matières, à cause du peu de connaissance que nous en avons : mais tu as tort de craindre. Essaye de nous dire ta pensée, et que notre ignorance ne t'engage point à nous rien cacher.

L'ATHENIEN. La raison que tu allègues me fait quelque peine en effet : toutefois je craindrais bien davantage d'avoir affaire à d'autres qui auraient étudié ces sciences, mais les auraient mal étudiées. L'ignorance absolue n'est pas le plus grand des maux, ni le plus à redouter : une vaste étendue de connaissances mal digérées est quelque chose de bien pire.

CLINIAS. Tu dis vrai.

L'ATHENIEN. Obligeons donc par une loi à apprendre de ces sciences ce que nos élèves en Égypte en apprennent tous sans distinction, avec les premiers éléments des lettres. On commencera par les exercer en jouant dans les petits calculs inventés pour les enfants, et qui consistent, soit à partager également, tantôt

entre plus, tantôt entre moins de leurs camarades, un certain nombre de pommes ou de couronnes; soit à leur distribuer successivement, et par la voie du sort, dans leurs exercices de lutte et de pugilat, les rôles de lutteur pair ou impair[1]; soit à mêler ensemble de petites fioles d'or, d'argent, d'airain, et d'autres matières semblables, ou à les distribuer comme je l'ai dit plus haut; en sorte qu'on les oblige, en les amusant, de recourir à la science des nombres. Ces passe-temps les mettront en état pour la suite de bien disposer un camp, de conduire et ranger une armée en bon ordre, et de bien administrer leurs affaires domestiques. En général, leur effet est de rendre un homme tout différent de lui-même pour la sagacité de l'esprit, et les services qu'il peut tirer de ses talents; en outre, de le délivrer de cette ignorance ridicule et honteuse où naissent les hommes, par rapport à la mesure des corps suivant leur longueur, largeur et profondeur.

CLINIAS. De quelle ignorance parles-tu?

L'ATHENIEN. O mon cher Clinias, je n'ai moi-même appris que fort tard la disposition où nous sommes à cet égard; j'en ai été frappé: il m'a semblé qu'une ignorance si grossière convenait moins à des hommes qu'à de stupides animaux: j'en ai rougi non-seulement pour moi-même, mais pour tous les Grecs.

CLINIAS. Mais encore, en quoi consiste-t-elle? explique-toi, je te prie.

L'ATHENIEN. Je vais te le dire, ou plutôt te la faire toucher au doigt en t'interrogeant. Réponds-moi un peu. As-tu idée de la longueur?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Et de la largeur?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Sais-tu que ces deux dimensions sont distinguées entre elles, et d'une troisième qu'on nomme profondeur?

CLINIAS. Je le sais.

L'ATHENIEN. Ne juges-tu pas que ces trois dimensions sont commensurables entre elles?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Par exemple, que l'on peut mesurer l'une par l'autre deux longueurs, deux largeurs et deux profondeurs?

CLINIAS. Sans difficulté.

L'ATHENIEN. Cependant, s'il est vrai qu'en certains cas ces dimensions ne sont ni peu ni beaucoup commensurables, mais que tantôt elles le sont et tantôt elles ne le sont pas; toi qui crois qu'elles le sont toujours, que penserais-tu de tes connaissances en ce genre?

CLINIAS. Je penserais qu'elles sont bien courtes.

L'ATHENIEN. Ne sommes-nous pas encore persuadés, tous tant que nous sommes, nous autres Grecs, que la longueur et la largeur sont commensurables avec la profondeur et entre elles?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Néanmoins, si ces dimensions sont absolument incommensurables, et si tous les Grecs pensent qu'elles sont commensurables, ne méritent-ils pas qu'on rougisse pour eux de leur ignorance, et qu'on leur dise: « Grecs, voilà une de ces choses dont nous parlions, qu'il est honteux d'ignorer, et qu'il n'y a point de mérite à savoir, parce qu'elles sont nécessaires.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Il est encore d'autres choses de même nature que celle-ci, où nous tombons dans des méprises à peu près semblables.

CLINIAS. Quelles sont-elles?

L'ATHENIEN. C'est lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi certaines quantités sont commensurables et d'autres ne le sont pas. Il faut consentir à passer pour des ignorants, ou nous appliquer à découvrir la raison de cette différence, nous proposer sans cesse là-dessus des problèmes les uns aux autres, et consacrer un loisir dont nous ne saurions faire un meilleur usage, à ces recherches mille fois plus amusantes que le jeu de dés des vieillards.

CLINIAS. Peut-être: je ne vois pas, du moins, une grande différence entre le jeu de dés et ce genre d'étude.

L'ATHENIEN. Mon sentiment est donc, Clinias, que les jeunes gens doivent apprendre ces sciences, d'autant plus qu'elles n'ont ni danger ni difficulté; et comme ils les apprendront en se divertissant, tout l'État en tirera un grand profit, et n'en recevra aucun dommage. Si quelqu'un est d'un autre avis, on écoutera ses raisons.

[1] Voyez Gronovius, *Thes. antiq. gr.*, t. VIII, page 1891.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Et si après cela ces sciences nous paraissent toujours telles qu'on vient de dire, il est évident que nous les admettrons; si nous en portons un autre jugement, nous les rejetterons.

CLINIAS. Sans contredit. Ainsi mettons dès ce moment ces sciences au nombre de celles qui sont nécessaires, afin de ne laisser aucun vide dans nos lois.

L'ATHENIEN. J'y consens, à condition que ce seront comme des espèces de gages qu'on pourra retirer du reste des lois, s'il arrive que ce règlement ne plaise point, ou à moi qui en suis l'auteur, ou à vous pour qui il est fait.

CLINIAS. Tu proposes une condition raisonnable.

L'ATHENIEN. Examine à présent si ce que je vais prescrire aux jeunes gens touchant l'étude de l'astronomie sera de ton goût, ou non.

CLINIAS. Parle.

L'ATHENIEN. Il y a à ce sujet un abus tout à fait étrange, et qui n'est pas tolérable.

CLINIAS. Quel est-il?

L'ATHENIEN. On dit qu'il ne faut point chercher à connaître le plus grand des dieux, et tout cet univers, ni étudier curieusement les causes des choses, parce que ces recherches ne sont pas permises. Il me semble, au contraire, que c'est fort bien fait de s'y appliquer.

CLINIAS. Comment dis-tu?

L'ATHENIEN. Mon sentiment passera peut-être pour un paradoxe, peu convenable dans la bouche de vieillards tels que nous. Mais lorsqu'on est persuadé qu'une science est belle, vraie, utile à l'État et agréable à la divinité, il n'est pas possible en aucune manière de la passer sous silence.

CLINIAS. J'en conviens; mais trouverons-nous toutes ces qualités dans l'astronomie?

L'ATHENIEN. Mes chers amis, nous autres Grecs, nous tenons presque tous au sujet de ces grands dieux, je veux dire le Soleil et la Lune, des discours dépourvus de vérité.

CLINIAS. Quels discours?

L'ATHENIEN. Nous disons que ces deux astres, et quelques autres encore, n'ont point de route certaine; et pour cette raison nous les appelons planètes.

CLINIAS. La chose est vraie en effet, étranger. J'ai remarqué plusieurs fois en ma vie que l'étoile du matin, celle du soir, et quelques autres, n'avaient rien de réglé dans leur course, et qu'elles erraient à l'aventure. Pour le Soleil et la Lune, ils font la même chose, comme tout le monde sait.

L'ATHENIEN. Et c'est justement à cause de ce préjugé vulgaire, Mégille et Clinias, que je veux que nos citoyens et nos jeunes gens s'instruisent de ce qui concerne les dieux célestes, du moins autant qu'il est nécessaire pour ne point blasphémer à leur sujet, et pour en parler d'une manière convenable et pieuse dans leurs sacrifices et leurs prières.

CLINIAS. J'approuve ton dessein, pourvu en premier lieu qu'il soit possible d'apprendre ce que tu dis. J'ajoute que si nous parlons de ces dieux autrement qu'il ne convient, et si on peut nous enseigner à en parler mieux, je serai le premier à convenir que c'est une science qu'on ne doit point négliger. Essaye donc de nous expliquer ce qui en est : nous tâcherons de nous instruire et de te suivre.

L'ATHENIEN. D'un côté, ce que j'ai à dire n'est point une chose facile à comprendre; d'un autre côté, elle n'est pas absolument difficile, ni ne demande un temps infini; et la preuve en est, que, sans m'en être jamais occupé, il ne me faudrait pas longtemps pour me mettre en état de vous l'enseigner. Or, si cette matière était bien difficile, à l'âge où nous sommes je ne pourrais vous l'expliquer, ni vous la comprendre.

CLINIAS. Tu dis vrai. En quoi consiste donc cette science qui te paraît si admirable, que notre jeunesse ne peut se dispenser d'apprendre, et dont nous n'avons, dis-tu, aucune connaissance? Explique-toi là-dessus le plus clairement que tu pourras.

L'ATHENIEN. Je ferai mon possible. Il n'est pas vrai, mes chers amis, que le Soleil, la Lune ni aucun autre astre, errent dans leur course : c'est tout le contraire; chacun d'eux n'a qu'une route, et non plusieurs; ils parcourent toujours le même chemin en ligne circulaire; et ce n'est qu'en apparence qu'ils en parcourent plusieurs. C'est encore à tort qu'on attribue le moins de vitesse à l'astre qui en a le plus, et le mouvement le plus rapide à celui dont la course est la plus lente. Supposé que la chose soit telle

que je dis, et que nous nous la figurions tout autre, s'il arrivait qu'aux jeux olympiques nous fussions dans une erreur semblable à l'égard des hommes ou des chevaux qui courent dans la carrière, appelant le plus lent celui qui est le plus léger à la course, et le plus léger celui qui est le plus lent, en sorte que, la course finie, nous donnassions des éloges au vaincu comme s'il était vainqueur, il me paraît que nos louanges seraient injustes et ne plairaient guère aux coureurs. Mais, si de pareils éloges donnés à de simples hommes sont déplacés et ridicules, à combien plus forte raison doivent l'être ceux que nous donnons aux dieux, en conséquence de la même méprise!

CLINIAS. Cette méprise n'a rien qui fasse rire.

L'ATHENIEN. Ce ne peut pas être non plus une chose agréable aux dieux, que des mensonges sur leur compte.

CLINIAS. Non certainement, si les choses sont telles que tu dis.

L'ATHENIEN. Si donc je vous prouve qu'elles sont telles en effet, il faudra nous en instruire, du moins assez pour rectifier nos erreurs sur ce point : si je ne vous le prouve pas, nous laisserons là cette science. Ainsi convenons de ce règlement sous cette condition.

CLINIAS. Je le veux bien.

L'ATHENIEN. Nous pouvons à présent regarder comme fini l'article de nos lois concernant les sciences et l'éducation de la jeunesse. A l'égard de la chasse et des autres exercices semblables, il faut s'en former la même idée. Car il me paraît que la fonction du législateur exige de lui plus que de dresser des lois; qu'il n'est point quitte de tout quand il a rempli cet objet; et qu'outre la loi, il y a quelque chose qui tient le milieu entre la loi et la simple instruction. Nous en avons souvent vu la preuve dans le cours de cet entretien, surtout en ce que nous avons dit de l'éducation des enfants dès le plus bas âge. Ce ne sont pas là, disons-nous, des choses qu'il convienne d'ordonner; et si on en parle, il y aurait de la folie à regarder ce qu'on en dit comme autant de lois. Supposé néanmoins que le législateur écrive ses lois et dresse son plan de gouvernement sur le modèle du nôtre, l'éloge du citoyen vertueux ne serait pas complet, si on le louait uniquement sur ce qu'il est exact observateur des lois, et parfaitement soumis à ce qu'elles ordonnent; celui-là sera bien autrement complet, qui le louera d'avoir mené une vie irréprochable, se conformant aux vues du législateur non-seulement en tout ce qu'il ordonne, mais en tout ce qu'il blâme ou approuve. Voilà le plus bel éloge qu'on puisse faire d'un citoyen : le vrai législateur ne doit point se borner à faire des lois; il faut qu'il y entremêle des conseils sur tout ce qu'il jugera digne de louange et de blâme : et le parfait citoyen ne sera pas moins fidèle à ces conseils qu'aux lois dont l'infraction est suivie d'une peine.

La matière dont nous allons parler servira en quelque sorte de témoignage à ceci : elle développe davantage ce que j'ai en vue. Le nom de chasse a une signification très-étendue et embrasse sous un seul genre bien des espèces particulières. Car il y a différentes chasses pour les animaux qui vivent dans l'eau; il n'y en a pas moins pour les oiseaux, et un plus grand nombre encore pour les animaux terrestres, y compris la chasse que les hommes se font entre eux, soit par la voie de la guerre, soit par celle de l'amitié, celle-ci digne de louange, et celle-là de blâme. Les vols et les brigandages tant d'homme à homme que d'armée à armée, sont aussi des espèces de chasse.

Un législateur qui porte des lois sur cette matière ne peut point ne pas s'expliquer sur tout cela : il ne peut pas non plus donner des ordres, infliger des peines, et ne parler qu'en menaçant sur chaque article. Quel parti doit-il donc prendre? le voici. Il faut qu'il approuve certaines espèces de chasse et qu'il en blâme d'autres, ayant en vue les travaux et les autres exercices de la jeunesse; que de leur côté les jeunes gens l'écoutent, lui obéissent, et ne s'écartent point de la soumission, ni par l'amour du plaisir, ni par la crainte de la fatigue; qu'ils aient même un plus grand respect, une obéissance plus ponctuelle pour ce qui leur sera recommandé par voie d'approbation, que pour ce qui leur serait enjoint avec menace et punition. Après ce prélude, le législateur passera à l'éloge et au blâme raisonnable des diverses parties de la chasse, approuvant ce qui sera propre à former le courage de ses élèves, et blâmant tout ce qui produirait un effet contraire.

Adressons donc à présent la parole à nos jeunes gens par forme de souhait. Mes chers amis, puissiez-vous ne vous sentir jamais de goût ni d'inclination pour la chasse de mer, ni pour cette pêche oisive des animaux aquatiques, soit à l'hameçon, soit à la nasse dormante ou non dormante. Qu'il ne vous prenne non plus jamais envie d'aller sur mer à la chasse aux hommes, et d'y exercer la piraterie, qui ferait de vous des chasseurs cruels et sans lois ; qu'il ne vous vienne point à l'esprit le moins du monde de vous abandonner au larcin dans notre ville ou dans son territoire. Puissiez-vous aussi n'avoir aucun penchant pour la chasse aux oiseaux : quelque attrayante qu'elle soit, elle ne convient point à des personnes libres.

Il ne reste par conséquent à nos élèves d'autre chasse que celle des animaux terrestres : encore celle qui se fait de nuit, et où les chasseurs se relèvent tour à tour, ne mérite point qu'on l'approuve, n'étant bonne que pour des gens oisifs ; non plus que celle qui a des intervalles de repos, et qui prend comme à la main les bêtes les plus féroces, en les enveloppant de filets et de toiles, au lieu de les vaincre à force ouverte, comme doit faire un chasseur infatigable. Ainsi la seule qui reste pour tous les citoyens, et la plus excellente, est celle où l'on poursuit les bêtes à quatre pieds avec des chevaux, des chiens, et où le chasseur s'expose lui-même, poursuit sa proie, et s'en empare à force de traits et de blessures. Ceux qui veulent exercer leur courage, ce présent des dieux, ne connaissent point d'autre chasse.

Voilà ce que le législateur approuvera ou blâmera relativement à la chasse. Voici maintenant la loi elle-même. Que personne n'empêche ces chasseurs vraiment sacrés de chasser partout où ils voudront. Quant aux chasseurs de nuit, qui mettent toute leur confiance dans des lacets et des toiles, qu'on ne les souffre nulle part ; que personne n'empêche celui qui fait la chasse aux oiseaux sur les terres incultes et les montagnes ; mais que le premier venu empêche celui qui la fera sur les terres cultivées, ou consacrées aux dieux. La pêche sera interdite dans les ports, dans les fleuves, les lacs et les étangs sacrés ; partout ailleurs on pourra pêcher, avec défense néanmoins d'user de certaines compositions de sucs. Nous pouvons désormais regarder comme finie la partie de nos lois qui concerne l'éducation.

CLINIAS. Fort bien.

LIVRE HUITIÈME.

—

ARGUMENT.

Trois cent soixante-cinq sacrifices par an ; un pour chaque jour. — Le douzième mois consacré à Pluton. — Le bonheur consiste à ne commettre et à ne souffrir aucune injustice. — Combats simulés en temps de paix. — De l'homicide involontaire. — De la corruption des mœurs en Crète et à Sparte. — Continence de divers athlètes. — Peines portées contre le mari adultère. — Défense de toucher avant le temps de la récolte aux figues et aux raisins propres à se conserver. — Défense à tout citoyen ou serviteur de citoyen d'exercer une profession mécanique. — Aucun ouvrier ne doit exercer deux métiers. — De la division des vivres en trois parts égales. — On ne vendra que la troisième, réservée aux étrangers. — Quiconque vendra à crédit ne pourra réclamer en justice ce qui lui sera dû. — Quelle sera la durée du permis de séjour accordé aux étrangers.

L'ATHÉNIEN. L'ordre des matières nous conduit à faire des règlements et des lois au sujet des fêtes, après que nous aurons consulté l'oracle de Delphes sur la nature des sacrifices, et sur les divinités auxquelles il est plus convenable et plus avantageux à notre cité de

sacrifier. Pour ce qui est du temps et du nombre des sacrifices, peut-être nous appartient-il de régler quelque chose là-dessus.

CLINIAS. Peut-être, du moins quant au nombre.

L'ATHENIEN. Commençons donc par en marquer le nombre. Qu'il n'y ait pas moins de trois cent soixante et cinq sacrifices; en sorte que chaque jour un des corps de magistrature en offre un à quelque dieu ou à quelque génie, pour l'État, ses habitants, et tout ce qu'ils possèdent. Que les interprètes, les prêtres, les prêtresses et les devins s'assemblent avec les gardiens des lois, pour régler sur cet objet ce que le législateur est dans la nécessité d'omettre. En général, c'est à eux qu'appartiendra le soin de remarquer ce qui aura échappé à son attention.

Pour ce qui est de la loi, elle ordonne qu'il y ait douze fêtes en l'honneur des douze divinités qui donnent leur nom à chaque tribu, et que tous les mois on leur fasse des sacrifices accompagnés de chœurs et de combats musicaux. A l'égard des combats gymniques, la distribution s'en fera en assignant à chaque divinité et à chaque saison ceux qui conviennent davantage. On déterminera aussi les fêtes où il est à propos que les femmes assistent seules, ou conjointement avec les hommes. De plus, on prendra garde de ne point confondre le culte des dieux souterrains avec celui des dieux célestes, non plus que le culte des divinités subalternes du ciel et des enfers: mais on les séparera, assignant à Pluton le douzième mois, selon la loi. Il ne faut point que des guerriers aient de l'aversion pour ce dieu; au contraire, ils doivent l'honorer, comme étant toujours très-propice au genre humain. Car, pour vous dire sérieusement ma pensée, je vous assure que l'union de l'âme et du corps n'est pas plus avantageuse à l'homme que leur séparation.

Outre cela, il faut que ceux qui voudront faire un juste arrangement de ces fêtes et de ces jeux considèrent que notre république jouira d'un loisir et d'une abondance des choses nécessaires à la vie, que l'on chercherait en vain dans tous les États qui subsistent aujourd'hui; et que nous voulons qu'elle soit aussi heureuse que peut l'être un seul homme. Or, pour vivre heureux il faut deux choses: l'une, ne commettre aucune injustice envers personne; l'autre, n'être point exposé à en recevoir de la part d'autrui. Il n'est pas difficile de s'assurer de la première, mais il l'est infiniment d'acquérir le degré de puissance nécessaire pour se mettre à l'abri de toute injure; et il n'est pas possible d'y parvenir autrement que par une parfaite probité. Il en est de même par rapport à la république: si elle est vertueuse, elle jouira d'une paix inaltérable; si elle est corrompue, elle aura la guerre au dedans et au dehors.

Les choses étant ainsi pour l'ordinaire, ce n'est point dans la guerre que les citoyens doivent faire l'apprentissage des armes, mais dans une vie de paix. C'est pourquoi il est nécessaire que, dans un État sagement gouverné, les habitants s'exercent à ce métier au moins un jour chaque mois, et davantage si les magistrats le jugent à propos, sans en être empêchés ni par le froid ni par le chaud, tantôt tous ensemble, eux, leurs femmes et leurs enfants, lorsque les magistrats trouveront bon de les mener en corps à cet exercice, tantôt par parties. Il faudra toujours ménager après les sacrifices certains divertissements; de sorte qu'à chaque fête il y ait des espèces de combats, qui représentent aussi naturellement qu'il se pourra les combats véritables; et l'on y distribuera des prix et des récompenses aux vainqueurs. Nos citoyens y feront l'éloge ou la critique les uns des autres, suivant la manière dont chacun se sera comporté dans ces jeux et dans tout le reste de sa vie, prodiguant les louanges à ceux qui se seront signalés davantage, et le blâme aux autres[1].

On ne laissera pas à tout poëte indifféremment le soin de composer ces éloges et ces critiques: mais il faut en premier lieu qu'il n'ait pas moins de cinquante ans; en second lieu, qu'il ne soit point de ceux qui, avec du goût et du talent pour la poésie, ne se sont d'ailleurs jamais fait honneur par aucune ac-

[1] Cet usage se pratiquait à Lacédémone. Les jeunes filles, dans leurs chœurs, faisaient l'éloge des jeunes gens qui se distinguaient par leur courage, et accablaient les autres de railleries. Plutarque, *Vie de Lycurgue*. (*Note de Grou.*)

tion mémorable. On choisira entre les poëtes ceux qui sont respectés pour leur vertu dans l'État, qui ont fait de belles actions ; et leurs vers seront chantés par préférence, fussent-ils du reste moins parfaits. Ce choix appartiendra au magistrat instituteur de la jeunesse, et aux autres gardiens des lois ; ils donneront à certains poëtes le privilége de faire parler leur muse en toute liberté, faisant en même temps défense aux autres de se mêler de pareilles compositions, et aux citoyens de chanter aucune pièce de vers qui n'aurait point eu l'approbation des gardiens des lois, quand même elle serait supérieure aux hymnes de Thamyras ou d'Orphée[1]. On ne connaîtra point chez nous d'autres chants que les chants assignés et consacrés aux dieux, et les vers en forme d'éloge ou de critique composés par des hommes vertueux, lesquels vers auront été jugés propres à remplir cet objet. Ce que j'ai dit des exercices militaires, et du droit de chanter des vers pour louer ou blâmer les citoyens, aura également lieu à l'égard des hommes et des femmes.

Il est nécessaire aussi que le législateur se rappelle à l'esprit et se représente à lui-même : Quelle république, quels citoyens prétends-je former ? N'est-ce point des athlètes destinés aux plus grands combats, et qui ont mille adversaires en tête ? C'est cela même, pourrait-on me répondre avec raison. Eh bien ! si nous avions à dresser des athlètes au pugilat, au pancrace, ou à quelque autre espèce de combat, les ferions-nous descendre dans l'arène, si auparavant ils ne s'étaient exercés de temps en temps avec quelqu'un ? Nous-mêmes, si nous nous destinions au pugilat, n'en prendrions-nous pas des leçons longtemps avant le jour du combat ? Ne nous formerions-nous point à tous les gestes dont nous aurions à nous servir lorsqu'il faudrait disputer la victoire? et, approchant le plus qu'il se pourrait de la réalité, au lieu de cestes, n'armerions-nous point nos bras de balles, pour nous exercer de notre mieux à porter des coups et à les parer ? Et si nous ne trouvions personne avec qui nous essayer, sans nous embarrasser des railleries des insensés, n'irions-nous point jusqu'à suspendre un homme de paille pour nous exercer avec lui ? Enfin, au défaut d'adversaire vivant ou inanimé, ne prendrions-nous point le parti de nous battre contre nous-mêmes ? Et n'est-ce point dans cette vue qu'a été inventé l'art de remuer les bras et les mains suivant certaines règles ?

CLINIAS. Oui, c'est principalement pour la fin que tu viens de dire.

L'ATHÉNIEN. Mais quoi ! les guerriers de notre ville seront-ils assez téméraires pour se présenter avec moins de préparation que les athlètes ordinaires au plus grand des combats, où il s'agit de leur propre vie, de celle de leurs enfants, de leurs biens, et du salut de l'État ? Et le législateur, dans la crainte qu'on ne plaisante sur les jeux destinés à les former, n'osera-t-il leur en faire une loi, ni leur prescrire pour chaque jour certains exercices plus légers où l'on ne se servira point d'armes, dirigeant à ce but les chœurs et toute la gymnastique ? A l'égard des autres exercices plus ou moins considérables, n'ordonnera-t-il pas qu'ils se fassent au moins une fois le mois, et que, dans tout le pays, les citoyens se livrent de petits combats, se disputent des postes, se dressent des embûches, à l'imitation de ce qui se passe réellement à la guerre ; qu'ils se lancent des balles et d'autres traits les plus approchants des véritables, dont les atteintes ne soient pas tout à fait sans danger, afin que la crainte entre pour quelque chose dans ces divertissements, et que l'appréhension du péril fasse connaître les braves et les lâches ? Ne fera-t-il pas suivre ces jeux d'une juste distribution de récompenses pour les uns et d'ignominie pour les autres, tenant ainsi la ville toujours en haleine, toujours préparée aux véritables combats ?

Si quelqu'un venait à être tué dans ces jeux, cet homicide sera tenu pour involontaire, et l'auteur sera déclaré en avoir les mains pures, après qu'il aura fait les expiations marquées par la loi. Le législateur fera réflexion que si, d'une part, ces exercices coûtent la vie à un petit nombre d'hommes, d'une autre part il

[1] Thamyras ou Thamyris était de Thrace, ainsi qu'Orphée, et antérieur à Homère. On raconte qu'il perdit la vue pour avoir insulté les Muses (Homère, *Iliade*, II, 594-600), et qu'il joua le premier du luth sans s'accompagner de la voix. (Pline, *Hist. nat.*, VII, 36.) (*Note de Grou.*)

en naîtra bientôt d'autres qui ne leur seront pas inférieurs; qu'au contraire, si la crainte cessait d'avoir lieu dans ces divertissements, il serait impossible de discerner la bravoure de la lâcheté, ce qui nuirait bien plus à l'État que la perte de quelques citoyens.

CLINIAS. Nous convenons volontiers avec toi, étranger, qu'il faut faire passer en loi ces exercices, et obliger tout le monde à y prendre part.

L'ATHENIEN. Savons-nous bien tous la raison pourquoi ces sortes de jeux et de combats, à très-peu de chose près, ne sont en usage dans aucun des États que nous connaissons? En faut-il rejeter la faute sur l'ignorance tant des peuples que des législateurs?

CLINIAS. Peut-être.

L'ATHENIEN. Ce n'est point du tout cela, mon cher Clinias; mais on doit l'attribuer à deux autres causes qui ne sont que trop suffisantes pour produire cet effet.

CLINIAS. Quelles sont-elles?

L'ATHENIEN. La première est cet amour des richesses, qui ne permet point de s'occuper d'autre chose que du soin d'en amasser; de sorte que l'âme de chaque citoyen, suspendue en quelque sorte à cet objet, ne peut penser à aucun autre objet qu'au gain de chaque jour. Ils sont donc très-disposés à apprendre, à cultiver toute science, tout exercice propre à les enrichir, et ils se moquent de tout le reste. C'est là une des raisons qui font qu'on ne montre nulle part aucune ardeur pour les exercices dont j'ai parlé, ni pour toute autre occupation honnête; tandis que, pour satisfaire le désir insatiable de l'or et de l'argent, on embrasse volontiers tous les moyens de l'art et de l'industrie, sans avoir égard si ces moyens sont honnêtes ou non, pourvu qu'ils nous enrichissent; et qu'on se porte sans répugnance à toute action légitime ou défendue, même aux plus infâmes, dès qu'elles nous procurent, comme aux bêtes, l'avantage de manger tout ce qui nous plaît, de boire de même, et de nous plonger dans les plus sales plaisirs.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Voilà donc, encore une fois, une des causes qui détournent les États de vaquer à aucun exercice honnête, et de s'appliquer comme il convient au métier de la guerre; qui transforment ceux des citoyens dont le naturel est doux et paisible en marchands, en trafiquants sur mer, et en commerçants de toute espèce; et ceux dont l'âme est courageuse, en brigands, en voleurs qui percent les murailles et pillent les temples, en tyrans et en hommes qui font de la guerre un métier; les rendant ainsi malheureux avec toutes les bonnes qualités qu'ils ont quelquefois reçues de la nature.

CLINIAS. Que dis-tu là?

L'ATHENIEN. Comment ne regarderais-je pas comme malheureux des hommes contraints à passer toute leur vie dans une faim continuelle dont leur âme est dévorée?

CLINIAS. Telle est donc la première cause: quelle est la seconde, étranger?

L'ATHENIEN. Tu fais bien de m'en rappeler le souvenir.

CLINIAS. Cette insatiable avidité des richesses, qui ne laisse à personne aucun loisir, est, dis-tu, un des obstacles qui détournent de l'application aux exercices militaires. Soit. Mais quel est l'autre obstacle?

L'ATHENIEN. Vous croyez peut-être que je ne veux pas le dire, et que je traîne la chose en longueur pour éviter de m'expliquer.

CLINIAS. Point du tout. Mais il me semble qu'ayant eu occasion de parler de l'amour des richesses, tu as un peu trop écouté dans tes invectives ton aversion pour ce vice.

L'ATHENIEN. Étrangers, l'avis que vous me donnez est à sa place. Passons donc à l'autre cause, et écoutez-moi.

CLINIAS. Parle.

L'ATHENIEN. Je dis que cette seconde cause est la nature même des gouvernements dont nous avons déjà parlé plus d'une fois; savoir, la démocratie, l'oligarchie et la tyrannie. En effet, si on veut les appeler de leur vrai nom, ce ne sont point des gouvernements, mais des factions constituées. L'autorité n'y est point exercée de gré à gré: le pouvoir seul est volontaire; l'obéissance est toujours forcée. Les chefs, vivant toujours dans la défiance à l'égard de leurs sujets, ne voient qu'avec peine en eux la vertu, les richesses, la force, le courage; et surtout ils ne souffrent point qu'ils deviennent guerriers. Ce sont là, à peu de chose près, les

deux causes principales de tous les maux des États, et certainement du mal dont il s'agit. Or, l'État pour lequel nous dressons des lois n'est sujet ni à l'un ni à l'autre de ces inconvénients; les citoyens y vivent dans le plus grand loisir, et y jouissent de leur liberté respective. Je ne pense pas non plus qu'étant fidèles à nos lois, ils soient jamais dominés par la passion des richesses. Ainsi nous pouvons dire avec beaucoup de vraisemblance et de raison que, de tous les gouvernements d'aujourd'hui, le nôtre est le seul qui puisse admettre le genre d'éducation et les jeux militaires que nous venons de prescrire.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHÉNIEN. N'est-ce point à présent le lieu de faire mention de toutes les espèces de combats gymniques, et de dire qu'il faut s'appliquer à ceux d'entre eux qui ont rapport à la guerre, proposer des prix aux vainqueurs, et négliger les autres qui nous seraient inutiles pour cette fin? Mais il faut que la loi détermine d'abord quels sont ces combats. Et, pour commencer par celui de la course et de l'agilité, ne faut-il point lui donner place chez nous?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHÉNIEN. Effectivement, la rapidité des mouvements, tant des pieds que des mains, est la chose du monde la plus avantageuse à la guerre; la vitesse des pieds sert à la fuite et à la poursuite; dans la mêlée, et dans les combats de pied ferme, on a besoin de l'agilité et de la force des bras.

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉNIEN. Néanmoins, sans armes, on ne tirera ni de l'une ni de l'autre de ces qualités tout l'avantage qu'on en peut tirer.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN. Ainsi, lorsque le héraut appellera, suivant l'usage d'aujourd'hui, celui qui doit parcourir la simple carrière, qu'il y entre armé : nous ne proposerons point de prix pour quiconque voudra courir sans armes. Le premier est donc celui qui doit courir tout armé l'espace d'un stade[1]; le second parcourra le diaule; le troisième, l'éphippie; le quatrième, le dolique; le cinquième, tout armé, courra l'espace de soixante stades jusqu'à un but marqué, tel qu'un temple de Mars; un sixième, chargé d'armes plus pesantes, parcourra le même espace par un chemin plus uni, enfin nous en ferons partir un septième dans l'équipage d'un archer, qui, à travers les montagnes et par toutes sortes de chemins, parcourra cent stades, jusqu'à quelque temple d'Apollon et de Diane. Dès que la barrière aura été ouverte, nous les attendrons jusqu'à ce qu'ils reviennent, et nous donnerons à chacun des vainqueurs le prix proposé.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHÉNIEN. Partageons cet exercice en trois classes : la première, des enfants; la seconde, des adolescents; la troisième, des hommes faits. L'espace étant pareillement divisé en trois parts, les adolescents en parcourront deux, et les enfants une, soit qu'ils soient armés pesamment ou à la légère. Quant aux filles avant l'âge de puberté, elles entreront nues dans la carrière, et parcourront le stade, le diaule, l'éphippie et le dolique. Elles partageront les exercices des hommes depuis l'âge de treize ans jusqu'au temps de leur mariage, qui ne sera point reculé au delà de vingt ans, ni avancé en deçà de dix-huit[1]; mais alors elles descendront dans la lice vêtues d'un habit décent, et propre à la course. Voilà ce que j'avais à régler sur la course par rapport aux hommes et aux femmes.

Quant aux exercices de force, tels que la lutte et les autres semblables qui sont en usage aujourd'hui et qu'on peut appeler pesants[2], nous y substituerons les combats d'armes, d'un contre un, de deux contre deux, et jusqu'à dix contre dix. Et, de même que les instituteurs de la lutte ont établi de certaines règles au

[1] Le stade était de six cents ou six cent vingt-cinq pieds. Le diaule était double : on allait jusqu'au terme, ce qui faisait un stade; puis on revenait à la barrière. Dans l'éphippie, on parcourait à cheval un espace égal à celui qu'on parcourait à pied dans le diaule. Le dolique était de six ou sept stades. Voyez Gronovius, *Thes. ant. græc.*, tome VIII, page 1913. (*Note de Grou.*)

[1] Cependant, à la fin du sixième livre, Platon l'avance jusqu'à seize ans. J'ai remarqué ailleurs la même variation par rapport aux garçons : il me paraît que c'est une inattention de sa part. (*Note de Grou.*)

[2] Platon appelle ces exercices *pesants*, par opposition à ceux de la course, du saut et des autres, qui ne demandent que de l'agilité. (*Note de Grou.*)

moyen desquelles on discerne ce qui est ou n'est pas d'un bon lutteur, il nous faudra en établir de semblables qui nous aident à décider comment il faut se défendre ou attaquer pour être déclaré vainqueur. A cet effet, nous prendrons conseil des plus habiles dans l'hoplomachie, et, de concert avec eux, nous déterminerons les coups qu'il faut parer ou porter à son adversaire pour mériter la victoire, aussi bien que les marques auxquelles on reconnaîtra qu'un des champions est vaincu. Ces combats auront pareillement lieu pour les femmes jusqu'à ce qu'elles se marient.

Au genre d'exercice appelé pancrace nous substituerons la peltastique, où l'on combattra couvert de petits boucliers échancrés, se lançant des flèches, des javelots et des pierres, soit avec la main, soit avec la fronde. Ces jeux auront aussi leurs lois, et nous accorderons l'honneur de la victoire et le prix à celui qui les aura mieux observées.

Il nous faut maintenant, pour aller de suite, faire des règlements touchant les combats de chevaux. L'usage des chevaux ne peut être ni grand ni fréquent en Crète : d'où il suit nécessairement qu'on n'y a pas le même empressement qu'ailleurs pour en élever, et que les combats de chevaux y sont moins en honneur. Je ne vois point en effet chez vous de gens qui entretiennent un char; et ce serait fort mal à propos que l'on y montrerait de l'ardeur pour ce genre d'exercice. C'est pourquoi nous choquerions le bon sens, et nous consentirions à passer pour des insensés, si nous allions établir ces sortes de courses auxquelles le pays se refuse. Mais, en proposant des prix pour la course sur un seul cheval, tant sur les poulains qui n'ont pas encore jeté leurs premières dents, que sur les chevaux formés et ceux qui tiennent le milieu, nous ne ferons rien en cela que de conforme à la disposition du terrain.

Ainsi la loi veut qu'il y ait de ces espèces de combats et de disputes, dont le jugement, soit pour la course, soit pour la joute, appartiendra aux phylarques et aux hipparques[1]. Pour ce qui est des combats sans armes, soit gymniques, soit à cheval, nous aurions grand tort d'en instituer.

[1] Commandants de la cavalerie, [illegible].

Un archer à cheval n'est pas inutile en Crète, non plus qu'un homme de trait : par conséquent nous établirons des jeux et des combats en ce genre. Il ne serait point convenable d'obliger par des lois les personnes du sexe de prendre part à ces sortes d'exercices; mais si, après s'être accoutumées à ceux dont il a été parlé plus haut, les jeunes filles se sentent du penchant pour ceux-ci, et qu'elles n'y trouvent point d'obstacle dans leur constitution, loin de les en blâmer, nous le leur permettrons volontiers.

Nous n'avons désormais plus rien à dire sur la gymnastique, tant par rapport aux exercices publics qu'aux leçons particulières qu'on en prendra chaque jour sous la direction des maîtres. Nous avons traité aussi de la plupart des exercices de la musique. A l'égard des rhapsodes et de tout ce qui concerne cette profession, ainsi que des disputes qu'il nous faudra établir les jours de fête entre les chœurs, lorsque nous aurons assigné aux dieux, et aux êtres d'une dignité inférieure, leurs années, leurs mois, leurs jours; nous ferons làdessus des règlements, en instituant ces disputes tous les trois ans, ou tous les cinq ans, ou de quelque autre manière, suivant la pensée que les dieux nous en inspireront. Il faut aussi nous attendre qu'il y aura alors des combats de musique entre les citoyens : l'ordre qu'on y tiendra sera réglé par ceux qui proposeront le prix de ces combats, par l'instituteur de la jeunesse et les gardiens des lois : ils s'assembleront en commun pour cet objet, et, devenus législateurs, ils détermineront le temps, la manière, les personnes qui doivent disputer pour toutes les espèces de chœurs, de danses et de chants. Quant à la nature des paroles, des harmonies et des mesures qui entreront dans la composition des danses et des chants, le premier législateur en a déjà été instruit plus d'une fois. Les législateurs qui viendront après lui marcheront sur ses traces dans tous leurs règlements, et, après une juste distribution des jeux et des époques convenables à chaque fête, ils laisseront les citoyens célébrer ces solennités.

Il n'est pas difficile de connaître quelle est la meilleure forme qu'on puisse donner à ces jeux, et aux autres objets de cette nature : et, quelque arrangement que l'on prenne, il n'en

reviendra à l'État ni grand avantage ni grand préjudice. Mais il est d'autres objets plus importants, sur lesquels il est malaisé de faire entendre raison aux citoyens : ce serait principalement à Dieu de se charger de ce soin, s'il pouvait arriver que lui-même fît ici à notre place l'office de législateur. A son défaut, nous avons besoin d'un homme hardi, qui, mettant la liberté et la franchise au-dessus de tout, propose avec confiance ce qu'il juge de meilleur pour le public et les particuliers, qui fasse régner dans des cœurs corrompus l'ordre et l'honnêteté qu'on a droit d'attendre de toute la suite de nos lois, qui s'élève avec force contre les passions les plus violentes, et qui, quand même il ne trouverait parmi les hommes personne pour le seconder, soit déterminé à suivre seul le parti de la seule raison.

CLINIAS. Étranger, de quoi veux-tu parler ? nous ne comprenons pas ta pensée.

L'ATHENIEN. Je n'en suis pas surpris ; je vais essayer de m'expliquer plus clairement.

Lorsque notre entretien m'a jeté sur le propos de l'éducation, j'ai vu par la pensée les jeunes gens de l'un et de l'autre sexe, vivant ensemble avec beaucoup de familiarité. Cette vue m'a inspiré une certaine crainte assez bien fondée, et a fait naître en moi cette réflexion : De quelle manière doit-on se conduire à l'égard d'une ville où les jeunes garçons et les jeunes filles, avec un corps sain et robuste, sont exempts de tout travail pénible et servile, dont l'effet est d'éteindre le feu des passions, et passent leur vie dans les sacrifices, les fêtes et les chœurs ? Comment dans une telle république mettront-ils un frein à des passions qui portent aux derniers excès une foule de personnes, hommes et femmes : passions que la raison doit combattre, si elle veut obtenir l'autorité d'une loi ? On conçoit sans peine comment les règlements que nous avons établis plus haut triompheront des autres passions. Car la défense de travailler à s'enrichir excessivement est très-propre à inspirer la modération : toutes les lois qui entrent dans notre plan d'éducation tendent au même but. Ajoutez à cela la présence des magistrats, obligés de ne point détourner leurs regards de dessus la jeunesse, et de l'observer continuellement. Il n'est pas possible, à parler humainement, de prendre de plus sages mesures pour tenir en bride les autres passions.

Mais à l'égard de ces amours insensés où les hommes et les femmes pervertissent l'ordre de la nature, passions funestes, source d'une infinité de maux pour les particuliers et les États, comment prévenir un tel désordre ? quel remède employer pour échapper à un si grand danger ? La chose n'est point du tout aisée, mon cher Clinias. Par rapport à beaucoup d'autres points considérables, sur lesquels nous avons porté des lois contraires aux usages établis, nous avons trouvé un puissant secours dans les institutions de Crète et de Lacédémone ; mais sur l'article dont il s'agit (soit dit entre nous), vos deux États s'opposent absolument à nos vues.

En effet, si quelqu'un, suivant l'instinct de la nature, rétablissait la loi qui fut en vigueur jusqu'au temps de Laïus [1], disant qu'il est dans l'ordre que les hommes n'aient point avec de jeunes garçons un commerce qui ne doit être qu'entre les deux sexes, alléguant en preuve l'instinct même des animaux, et faisant remarquer qu'un mâle n'approche jamais, pour cette fin, d'un autre mâle, parce que ce n'est point l'institution de la nature ; il ne dirait rien qui ne soit fondé sur des raisons évidentes ; et cependant il ne s'accorderait point avec la façon de penser de Crète et de Lacédémone. De plus, votre usage en ce point n'est pas lui-même d'accord avec le but que le législateur doit, de notre aveu, se proposer dans toutes ses lois ; car la seule chose que nous examinons en chacune d'elles, est si elles conduisent à la vertu, ou si elles en éloignent. Or, dites-moi, quand nous accorderions qu'il n'y a rien que d'honnête, rien du moins de honteux dans la loi qui autorise ce désordre, en quoi peut-elle contribuer à acquérir la vertu ? Fera-t-elle naître des sentiments généreux dans l'âme de celui qui se laisse séduire ? Inspirera-t-elle la tempérance au séducteur ? Est-il quelqu'un qui puisse se per-

[1] Élien, livre XII, chap. v, et d'autres disent que Laïus introduisit le premier en Grèce ces amours détestables, et qu'il enleva Chrysippe, fils de Pélops. Je crois que ce qui le porta à outrager ainsi la nature fut l'oracle qui lui prédit que s'il avait un fils, ce fils lui ôterait la vie. Aussi n'eut-il de commerce avec sa femme que dans un moment d'ivresse. (*Note de Grou.*)

suader que cette loi produise de pareils effets? Au contraire, tout le monde ne s'accorde-t-il pas à concevoir du mépris pour la mollesse de quiconque s'abandonne à ces infâmes plaisirs, et n'a point assez d'empire sur lui-même pour se contenir; comme aussi à condamner, dans celui qui imite la femme, sa honteuse ressemblance avec ce sexe? qui pourra donc consentir à faire une loi d'une telle action? Personne, pour peu qu'il ait idée de la véritable loi.

Mais comment se convaincre de la vérité de ce que je dis? Il est nécessaire de bien connaître la nature de l'amitié, celle de la passion et de ce qu'on appelle amour, si on veut envisager ces choses sous leur vrai jour; car l'amitié, l'amour, et une troisième espèce d'affection qui résulte de leur mélange, étant compris sous un même nom, de là naît tout l'embarras et l'obscurité de cette matière.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. Nous disons que deux choses sont amies, lorsqu'elles se ressemblent pour la vertu, ou qu'elles sont égales entre elles. Nous disons aussi que l'Indigence est amie de la richesse, quoi que ce soient deux choses opposées. Et lorsque l'une ou l'autre de ces choses se porte vers l'autre avec force, nous nommons cela amour.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. L'amitié donc qui résulte de deux contraires est une passion cruelle et féroce, et il est rare qu'elle soit réciproque. Celle qui résulte de la ressemblance est, au contraire, douce, et propre à unir les hommes entre eux durant la vie. Quant à celle qui est mêlée de l'une et de l'autre, il n'est point aisé de deviner ce que désire l'homme dominé par cette troisième espèce d'amour. Incertain dans ses vœux, il se sent entraîner vers les deux côtés opposés par deux sentiments contraires, l'un le portant à cueillir la fleur de l'objet aimé, et l'autre lui défendant d'y toucher, car celui qui n'aime que le corps, et qui est affamé de sa beauté comme d'un fruit, s'excite à en poursuivre la jouissance, et ne tient aucun compte de l'âme ni des mœurs de l'objet qu'il convoite. Au lieu que celui qui se met peu en peine de l'amour du corps, et qui en voit la beauté des yeux de l'âme, plutôt qu'il ne la désire, transporté d'un amour légitime pour l'âme de son ami, croirait lui faire une insulte s'il assouvissait sur son corps une passion brutale; et, plein d'estime et de respect pour la tempérance, la force, la grandeur d'âme et la sagesse, il souhaite que son commerce avec l'objet aimé n'ait jamais rien que de chaste. L'amour donc composé de ces deux amours est celui que nous avons compté tout à l'heure pour le troisième.

Les choses étant ainsi, la loi doit-elle condamner également ces trois sortes d'amours, et nous défendre de leur donner entrée dans notre cœur? Ou plutôt, n'est-il pas évident que nous introduirions volontiers dans notre république l'amour fondé sur la vertu, lequel n'aspire qu'à rendre aussi parfait que possible le jeune homme qui en est l'objet; et, qu'autant qu'il dépendrait de nous, nous interdirions tout accès aux deux autres? Qu'en penses-tu, mon cher Mégille?

MEGILLE. Étranger, tout ce que tu viens de dire sur ce sujet me paraît très-sensé.

L'ATHENIEN. Aussi m'étais-je flatté que tu serais de mon avis, et je vois que je ne me suis pas trompé dans ma conjecture. Il n'est pas besoin que j'examine ici quelles sont, sur ce point, les dispositions de vos lois; je m'en tiens à ton aveu. Pour Clinias, j'essayerai, dans la suite, de le persuader par la force de mes raisons. Ainsi je prends droit sur ce que vous m'accordez l'un et l'autre; et reprenons la suite de nos lois.

MEGILLE. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Il se présente à mon esprit un moyen de faire passer une loi sur la matière qui nous occupe, moyen très-aisé à certains égards, et, à d'autres égards, d'une exécution des plus difficiles.

MEGILLE. Comment cela?

L'ATHENIEN. Vous savez que, même aujourd'hui, la plupart des hommes, malgré la corruption de leurs mœurs, s'abstiennent très-fidèlement, en certaines rencontres, de tout mauvais commerce avec les belles personnes, non-seulement sans se faire violence, mais de leur plein gré.

MEGILLE. En quelles rencontres?

L'ATHENIEN. Lorsqu'on a un frère ou une sœur d'une grande beauté. Une loi non écrite met entièrement à couvert le fils ou la fille de

la passion de leur père, lui interdisant de coucher avec eux, soit publiquement, soit en cachette, ou de les toucher en quelque façon que ce soit avec une intention criminelle : et il ne vient pas même à la pensée du plus grand nombre de former de pareils désirs.

MEGILLE. Tu dis vrai.

L'ATHENIEN. Ainsi une simple parole éteint en eux tout désir de cette nature.

MEGILLE. Quelle parole ?

L'ATHENIEN. Celle qui leur fait entendre que ces actions sont défendues, détestées des dieux, et de la dernière infamie. Et la cause de tout ceci n'est-elle pas que personne n'a jamais tenu un autre langage, mais que chacun de nous, depuis qu'il est né, entend toujours et partout dire la même chose à ce sujet, soit dans les discours badins, soit au théâtre dans l'appareil sérieux de la tragédie, lorsqu'elle introduit sur la scène des Thyestes, des Œdipes, ou des Macarées, qui ont eu avec leurs sœurs un commerce clandestin, et qui, leur crime ayant été découvert, n'ont pas hésité à se donner le coup de la mort, comme la juste peine de leur forfait ?

MEGILLE. C'est avec beaucoup de raison que tu dis que la voix publique a un pouvoir merveilleux, puisqu'elle va jusqu'à nous empêcher de respirer contre la défense de la loi.

L'ATHENIEN. Je suis par conséquent fondé à dire que, quand le législateur voudra subjuguer quelqu'une de ces passions qui dominent les hommes avec le plus de violence, il lui est aisé de connaître la manière dont il doit s'y prendre : il n'a pour cela qu'à consacrer cette même voix publique, faisant tenir le même langage à tous les habitants, libres ou esclaves, femmes et enfants : par là, il donnera à sa loi le plus haut degré de stabilité.

MEGILLE. Fort bien ; mais par quelle voie obtiendra-t-il des citoyens qu'ils parlent tous de la même façon sur ce point ?

L'ATHENIEN. Ta reprise est juste : et c'est justement ce que j'ai dit moi-même, que j'avais un moyen de faire passer la loi qui réduit les citoyens à se conformer à la nature dans l'union des deux sexes destinée à la génération ; interdisant aux mâles tout commerce avec les mâles, leur défendant de travailler de dessein formé à éteindre l'espèce humaine, et de jeter parmi les pierres et les rochers une semence qui ne peut y prendre racine ni y fructifier ; leur interdisant aussi tout usage du sexe féminin, contraire à la fin de la génération. Si cette loi devient jamais aussi universelle, aussi puissante sur les esprits que celle qui défend aux parents toute union charnelle avec leurs enfants, et, si elle vient à bout d'empêcher tous les autres commerces illicites, elle produira une infinité de bons effets. Car, en premier lieu, elle est conforme à la nature. De plus, elle délivre les hommes de cette rage, de ces fureurs qui accompagnent l'amour ; elle coupe pied à tous les adultères, et fait qu'on s'abstient de tout excès dans le boire et le manger : elle établit la concorde et l'amitié dans les mariages, et procure mille autres biens à quiconque peut être assez maître de soi-même pour l'observer.

Mais il se présentera peut-être devant nous un jeune homme violent, et d'un tempérament ardent, qui, entendant proposer cette loi, nous reproche insolemment que nous ordonnons des choses dépourvues de raison et impossibles, et remplit tout de ses clameurs. C'est la vue de ces murmures qui m'a fait dire que je connaissais un moyen, très-aisé d'une part, et de l'autre très-difficile, de faire adopter cette loi et de la rendre stable. Rien n'est en effet plus facile que d'imaginer que la chose est possible, et comment elle l'est. Car je soutiens que dès qu'une fois cette loi aura été consacrée d'une manière suffisante, elle subjuguera tous les cœurs, et les rendra dociles avec crainte à tous les ordres du législateur. Mais aujourd'hui les mœurs en sont à un tel point de corruption, qu'on regarde ce règlement comme impraticable ; de même qu'on ne saurait croire qu'il soit possible d'établir dans une ville les repas en commun, ni que tous les habitants puissent s'assujettir pour toujours à ce genre de vie. L'expérience a pourtant démontré le contraire, puisque ces repas sont en usage chez vous ; et, malgré cela, dans vos deux États même cet établissement n'est pas jugé praticable à l'égard des femmes. C'est cette force du préjugé contraire qui m'a engagé à dire que les lois sur ces deux articles ne subsisteraient qu'avec beaucoup de difficulté.

MEGILLE. Tu n'as rien dit que de vrai.

L'ATHENIEN. Voulez-vous que j'essaye de vous prouver, par des raisons propres à faire impression sur vos esprits, que ce que je propose n'a rien d'impossible, ni qui passe les forces humaines?

CLINIAS. Volontiers.

L'ATHENIEN. Auquel croyez-vous qu'il soit plus aisé de s'abstenir des plaisirs de l'amour, et de se conformer aux règlements portés à ce sujet, de celui qui est sain de corps, et n'a pas été élevé d'une façon vulgaire, ou de celui dont le corps est mal affecté?

CLINIAS. La chose est bien plus aisée pour le premier.

L'ATHENIEN. N'avez-vous jamais ouï dire ce qu'on rapporte d'Iécus de Tarente, que, dans la vue de remporter la victoire aux jeux olympiques et aux autres jeux, il s'appliqua tellement à son art, et fit un tel progrès dans la force et la tempérance, que, durant tout le temps de ses exercices, il ne toucha à aucune femme ni à aucun garçon? On raconte la même chose de Crison, d'Astylos, de Diopompe, et de beaucoup d'autres athlètes. Cependant, mon cher Clinias, tous ces gens-là étaient moins bien élevés, quant à l'âme, que tes concitoyens et les miens; et, pour le corps, ils étaient d'une complexion tout autrement ardente.

CLINIAS. Tu as raison : ce que tu dis de ces athlètes a été rapporté comme certain par tous les anciens.

L'ATHENIEN. Quoi donc! pour remporter le prix de la lutte, de la course, et d'autres exercices semblables, ces athlètes ont eu le courage de se refuser à des voluptés en qui la plupart font consister le bonheur de la vie; et nos élèves ne pourront maîtriser leurs désirs en vue d'une victoire mille fois plus glorieuse, que nous peindrons à leurs yeux dès leur enfance comme la plus belle de toutes les victoires, dans nos discours, dans nos chants, et dont nous réussirons sans doute à leur faire goûter les charmes?

CLINIAS. Quelle victoire?

L'ATHENIEN. Celle qu'on remporte sur les plaisirs, à laquelle est attaché le bonheur de la vie; comme, au contraire, nous serons malheureux, si nous nous laissons vaincre par eux. Outre cela, la crainte de commettre une action illicite à tous égards n'aura-t-elle point assez de force pour les faire triompher de ces mêmes penchants, que d'autres, avec moins de vertu qu'eux, ont surmontés?

CLINIAS. Cela doit être.

L'ATHENIEN. Puisque nous en sommes venus jusque-là sur cette loi, et que la corruption des mœurs d'aujourd'hui nous a jetés dans l'embarras à ce sujet, je dis que nous ne devons plus balancer un moment à la publier, et à déclarer à nos citoyens qu'il ne faut pas qu'en ce point les oiseaux et les autres animaux aient l'avantage sur eux. Plusieurs de ces animaux, au milieu des plus grands troupeaux, se conservent purs et chastes, et ne connaissent point les plaisirs de l'amour, jusqu'au temps marqué par la nature pour engendrer : ce temps venu, le mâle choisit la femelle qui lui plaît, et la femelle son mâle; et, étant ainsi accouplés, ils vivent désormais conformément aux lois de la sainteté et de la justice, demeurant fermes dans leurs premiers engagements. Or, il faut que nos habitants l'emportent à cet égard sur les animaux.

Néanmoins, s'ils se laissaient corrompre par l'exemple des autres Grecs et de la plupart des peuples barbares; si, à force d'entendre dire et de voir que les amours désordonnés sont en usage chez les autres, ils cessaient d'être maîtres de leurs désirs : alors, il faut que les gardiens des lois, devenant législateurs, arrêtent ce désordre par une seconde loi.

CLINIAS. Quelle loi leur conseilles-tu de porter, si la nôtre devenait inutile?

L'ATHENIEN. Il est évident, Clinias, que ce sera celle qui en dépend immédiatement.

CLINIAS. Mais encore quelle est-elle?

L'ATHENIEN. C'est d'affaiblir en eux, autant qu'il est possible, la force de la volupté, en détournant par la fatigue ce qui la nourrit et l'entretient, et lui faisant prendre son cours par quelque autre endroit du corps : cela réussira infailliblement, à moins que dans l'usage des plaisirs ils n'aient perdu tout sentiment de pudeur. En effet, si la honte en rend l'usage assez rare, la volupté exercera sur eux un plus faible empire. La loi déclarera donc que l'honnêteté veut qu'on se cache pour faire de telles actions, et qu'il est infâme de les com-

mettre au grand jour, s'appuyant sur la coutume et la loi non écrite, qui prescrivent la même chose; mais elle n'ordonnera pas de s'en abstenir entièrement. Nous aurons ainsi une seconde loi moins parfaite, et d'une moralité secondaire, qui, des trois classes de citoyens qu'elle embrassera, contiendra par force dans le devoir la troisième, c'est-à-dire celle des hommes corrompus, et incapables de se vaincre eux-mêmes, ainsi que nous les appelons.

CLINIAS. Quelles sont les deux autres classes?

L'ATHENIEN. L'une est des citoyens pieux, et jaloux du véritable honneur; et l'autre, de ceux qui s'attachent moins aux belles qualités du corps qu'à celles de l'âme.

Tout ce que nous venons de dire n'est peut-être qu'un souhait, tel qu'on en forme dans les entretiens. Quel avantage néanmoins tous les États ne retireraient-ils pas de l'observation de ces lois? Du moins, si Dieu seconde nos efforts, nous parviendrons à obtenir sur cette matière de deux choses l'une : ou que personne n'ose toucher à qui que ce soit de condition libre, si ce n'est à sa femme; qu'on ne contracte point avec des concubines une union qui ne serait précédée d'aucune cérémonie, et dont les fruits seraient illégitimes; et qu'on n'ait point avec ceux du même sexe un commerce stérile, interdit par la nature : ou du moins nous réussirons à bannir entièrement l'amour des garçons. Quant à l'amour des femmes, si quelqu'un en connaissait une autre que celle qui est entrée en sa maison sous les auspices des dieux et sous le titre sacré du mariage, soit qu'elle lui soit acquise par achat, ou de quelque autre manière; et si son mauvais commerce vient à la connaissance de qui que ce soit, homme ou femme, nous ne ferons rien que de juste en le privant par une loi, comme infâme, de toutes les distinctions et privilèges de citoyen, et le réduisant à la condition d'étranger.

Telle est la loi, soit qu'il faille la compter pour une seule ou pour deux, que je crois devoir porter touchant les plaisirs de l'amour, et toutes les espèces d'unions licites ou illicites que ces sortes de désirs occasionnent entre les hommes.

MEGILLE. Étranger, cette loi est tout à fait de mon goût : mais que Clinias nous dise aussi ce qu'il en pense.

CLINIAS. Je le ferai, Mégille, lorsque je croirai que le temps en sera venu. Pour le présent, laissons l'étranger continuer la suite de ses lois.

MEGILLE. Soit.

L'ATHENIEN. Tout en avançant, nous voici arrivés à l'article des repas en commun. Cette institution éprouverait partout ailleurs de grandes difficultés : mais en Crète il n'est personne qui pense qu'on doive vivre d'une autre manière. Le point est de savoir quelle pratique nous suivrons, celle de cette île, ou celle de Lacédémone[1]; ou bien s'il n'y en aurait pas une troisième, préférable à ces deux-là. Je ne crois pas qu'il soit difficile d'en imaginer une; mais je pense en même temps qu'elle ne nous serait pas d'une grande utilité, les choses étant assez bien réglées en ce pays à cet égard.

Il est dans l'ordre d'expliquer maintenant d'où et comment nos citoyens tireront leur subsistance. Les autres cités ont besoin pour vivre de mille choses, qu'elles font venir d'une infinité d'endroits : du moins leur faut-il une source double de celle qui suffira à la nôtre. Car la plupart des Grecs tirent leur nourriture de la mer et de la terre; au lieu que la terre seule fournira à l'entretien de nos habitants : ce qui abrége de beaucoup l'ouvrage du législateur, puisque de cette sorte non-seulement la moitié des lois nécessaires ailleurs, mais même un plus petit nombre, et encore de lois plus convenables à des personnes libres, lui suffit pour remplir cet objet. En effet, il est débarrassé de tout cet attirail de lois qui concernent les patrons de vaisseaux, les trafiquants, les marchands, les hôtelleries, les douanes, les mines, les prêts, les intérêts usuraires, et mille autres choses semblables. Le législateur d'une cité telle que la nôtre, passant tout cela sous silence, se bornera à donner des lois aux laboureurs, aux pâtres, à ceux qui élèvent des abeilles, qui sont à la tête des magasins où se déposent les pro-

[1] Aristote, *Polit.*, II, chap. IX et X, nous apprend qu'en Crète, la dépense pour les repas en commun ou syssities se prenait sur les fonds publics; au lieu qu'à Lacédémone, chaque particulier contribuait selon ses facultés. Il préfère l'usage de Crète. (*Note de Grou.*)

ductions de ces arts, ou qui en fabriquent les instruments : d'autant plus qu'il a déjà réglé les objets les plus importants, tels que sont les mariages, la génération, l'éducation et l'institution des enfants, et l'érection des charges de magistrature. Il ne lui reste, par conséquent, qu'à faire des règlements pour ceux qui travaillent immédiatement ou médiatement pour la subsistance de l'État.

Commençons par les lois touchant l'agriculture. Voici la première que nous portons au nom de Jupiter, qui préside aux limites. Que personne ne touche aux bornes qui séparent son champ de celui du citoyen son voisin, ou du champ de l'étranger dont les terres sont situées sur la frontière de l'État ; qu'on se persuade que c'est là véritablement remuer ce qui doit demeurer immobile ; et que chacun soit dans la détermination d'essayer plutôt d'ébranler les plus grands rochers, que de porter la main à la borne ou à la petite pierre qui marque les limites de l'amitié et de l'inimitié, et qu'on s'est engagé par serment à laisser à sa place. Jupiter, garant des droits du citoyen et de l'étranger, a été témoin de ces serments ; on ne peut l'irriter sans s'exposer aux plus cruelles guerres. Quiconque sera fidèle à cette loi n'éprouvera jamais les maux que son infraction entraîne après soi : mais celui qui la méprisera portera un double châtiment de sa témérité ; le premier et le plus grand, de la part des dieux ; le second, de la part de la loi. Que personne, en effet, ne touche volontairement aux limites qui sont entre lui et son voisin. Si quelqu'un l'ose faire, le premier venu le dénoncera aux propriétaires, qui porteront leur plainte devant les juges. Si l'accusé se trouve coupable, les juges régleront la peine ou l'amende que mérite un homme qui travaille sourdement ou à force ouverte à confondre le partage des terres.

En second lieu, les torts que les voisins se font les uns aux autres, quoique peu considérables, néanmoins, parce que les occasions en reviennent souvent, enfantent à la longue de grandes inimitiés, qui rendent le voisinage extrêmement fâcheux et insupportable. C'est pourquoi il faut empêcher, autant qu'il se pourra, qu'aucun citoyen ne donne à son voisin aucun sujet de plainte ; et prendre garde surtout qu'il n'empiète sur son champ en labourant. Car rien n'est plus aisé que de nuire à autrui, et tout homme en est capable. Mais tout le monde n'est pas de même en état de faire du bien aux autres. Ainsi quiconque, outre-passant les bornes, aura travaillé comme sien le champ de son voisin, payera le dommage ; et, pour le guérir de son impudence et de la bassesse de ses sentiments, il payera, en outre, le double du dommage à celui qui l'a souffert. La connaissance, le jugement et la punition des délits en ce genre appartiendront aux agronomes. Les délits considérables seront jugés par les inspecteurs conjointement avec douze gardes, comme il a été dit ci-dessus : les délits ordinaires seront jugés par les seuls inspecteurs.

Si l'on cause quelque dommage en paissant des bestiaux, les mêmes juges en feront l'estimation, et condamneront à l'amende. Si, se laissant aller à la passion d'élever des abeilles, on s'approprie les essaims d'autrui, et qu'on les attire chez soi en frappant sur des vases d'airain, on dédommagera celui à qui ces essaims appartiennent. Si, mettant le feu à des matières inutiles, on ne prenait pas ses mesures pour ne point nuire au voisin, on payera le dommage selon l'estimation des juges. Il en sera de même si en plantant on ne garde pas la distance prescrite entre le plant et le champ du voisin, comme il a été suffisamment réglé par d'autres législateurs [1], des lois desquelles nous ne ferons nulle difficulté de nous servir, persuadés qu'il ne convient pas au législateur en chef d'un État de s'arrêter à faire des lois sur une multitude de petits objets, que le premier venu pourra régler aussi bien que lui.

Ainsi, comme il y a touchant les eaux de très-belles lois portées depuis longtemps pour les cultivateurs, il n'est point à propos de les détourner pour les transporter dans ce discours. Mais que celui qui voudra conduire une voie d'eau jusqu'à son champ le fasse en commençant depuis les sources publiques, sans intercepter les sources jaillissantes d'aucun particulier ; et qu'il conduise cette eau par telle route qu'il lui plaira, évitant néanmoins de la faire passer par les maisons, les temples, les

[1] Voyez Plutarque, *Vie de Solon.*

monuments, et n'occupant que le terrain nécessaire pour l'écoulement d'un petit ruisseau. S'il y a disette d'eau en quelque lieu, et que la terre absorbe les eaux de pluie sans leur donner aucune issue, en sorte qu'on y manque du nécessaire, on creûsera sur son terrain jusqu'à ce qu'on rencontre l'argile; et si on ne trouve point d'eau à cette profondeur, on en ira puiser au voisinage dans la quantité requise et suffisante pour l'entretien de sa famille. Mais si les voisins eux-mêmes n'en avaient pas assez pour eux, on s'adressera aux agronomes, qui régleront l'ordre dans lequel chacun ira chaque jour faire provision d'eau chez ses voisins.

Si quelqu'un souffre du dommage en son champ ou en sa maison de la part du voisin qui habite au-dessous de lui, parce qu'il refuse de donner aux eaux de pluie l'écoulement nécessaire, ou si, au contraire, l'habitant supérieur fait tort à son inférieur en laissant les eaux s'écouler à l'aventure, et que d'ailleurs ils ne veuillent point s'accorder à l'amiable, celui qui se croira lésé s'adressera aux astynomes, si c'est à la ville; aux agronomes, si c'est à la campagne: et ceux-ci, après s'être transportés sur les lieux, régleront ce que chaque partie doit faire. L'arrangement fait, celui qui ne s'y tiendra pas sera accusé à titre de voisin jaloux et incommode; et s'il est convaincu, il sera condamné envers sa partie au double du tort qu'il lui a causé, pour avoir refusé d'obéir aux magistrats.

A l'égard des fruits d'automne, tous en feront part à tous de la manière suivante. La déesse qui préside à cette saison nous fait deux sortes de présents : l'un est le raisin qui ne peut se mettre en réserve; l'autre est le raisin propre de sa nature à être gardé. Sur cela voici ce que la loi ordonne. Quiconque touchera aux raisins ou aux figues champêtres, soit dans son champ, soit dans le champ d'autrui, avant le temps de la récolte, lequel concourt avec le lever d'Arcturus, payera une amende de cinquante drachmes consacrées à Bacchus, si c'est dans son propre champ; d'une mine, si c'est dans le champ des voisins; et des deux tiers d'une mine, si c'est dans tout autre champ. A l'égard des raisins qui ne sont pas de garde, et des figues qu'on appelle franches, quiconque en voudra cueillir, si c'est dans son champ, qu'il en prenne autant qu'il voudra, et quand il jugera à propos : s'il en faisait autant dans le champ d'un autre, sans sa permission, qu'il soit puni conséquemment à la loi qui défend de toucher à ce qu'on n'a pas déposé. Si le coupable était esclave, et qu'il eût cueilli quelques-uns de ces fruits dans un verger sans l'agrément du maître, il recevra autant de coups de fouet qu'il a pris de figues et de grains de raisin. L'étranger établi chez nous aura droit de prendre de ces sortes de fruits en les payant. Quant à l'étranger faisant voyage qui aura envie de se rafraîchir, il pourra cueillir, lui et un domestique de sa suite, autant de figues franches et de raisins francs qu'il voudra sans les payer, parce que c'est un présent qui lui est dû en qualité d'étranger. Mais la loi lui défend absolument de porter la main aux fruits qu'on appelle champêtres : et si un étranger ou son esclave y touche, n'étant pas instruit de cette défense, l'esclave sera puni à coups de fouet : on ne fera aucun mal au maître, mais on l'avertira qu'il n'a droit de toucher qu'aux raisins qui ne sont bons ni à sécher ni à faire du vin, et aux figues qu'on ne saurait mettre en réserve.

Pour ce qui est des poires, des pommes, des grenades, et des autres fruits semblables, ce ne sera point une chose honteuse d'en prendre en cachette; mais si quelqu'un au-dessous de trente ans est pris sur le fait, on pourra l'en empêcher et le frapper, pourvu qu'on ne le blesse pas : ceux même de condition libre n'auront aucune action en justice pour les coups reçus à ce sujet. L'étranger aura le même droit sur ces fruits que sur les raisins et les figues. Le citoyen au-dessus de trente ans, qui se contentera d'en manger sans en emporter, jouira du même privilége que l'étranger. Mais s'il agit en fraude de la loi, il s'expose au risque de ne pouvoir disputer le prix de la vertu, si quelqu'un s'avise de rappeler pour lors aux juges les fautes qui lui seront échappées en ce genre.

L'eau est la chose la plus nécessaire à l'entretien des potagers : mais il est aisé de la corrompre. Car pour la terre, le soleil, les vents, qui concourent avec l'eau à la nourriture des plantes, ils ne sont point sujets à être empoisonnés, ni détournés, ni dérobés : au lieu que tout cela peut arriver à l'eau, qui par cette

raison a besoin que la loi vienne à son secours. Voici celle que je propose. Quiconque aura corrompu l'eau d'autrui, soit eau de source, soit eau de pluie ramassée, en y jetant de certaines drogues, ou l'aura détournée en creusant, ou enfin dérobée, le propriétaire portera sa plainte devant les astynomes, et fera lui-même l'estimation du dommage : et celui qui sera convaincu d'avoir corrompu l'eau, outre la réparation du dommage, sera tenu de nettoyer la source ou le réservoir, conformément aux règles prescrites par les interprètes, suivant l'exigence des cas et des personnes.

A l'égard du transport des diverses espèces de denrées, qu'il soit libre à chacun de transporter ce qui lui appartient par quelle voie il lui plaira, pourvu qu'il ne fasse aucun tort à personne, ou que le profit qui lui en reviendra soit triple du tort que souffrira le voisin. La connaissance de ces sortes de causes appartiendra aux magistrats, ainsi que de toutes celles où sciemment et librement, par violence ou par fraude, on aurait, par le transport de ses denrées, causé du dommage à autrui dans sa personne ou dans ses biens : toutes ces causes, dis-je, se porteront aux magistrats, qui auront droit de prononcer, si le tort n'excède point trois mines. Si c'est quelque sujet de plainte plus considérable, on s'adressera aux tribunaux publics pour la punition du coupable. Au cas que les magistrats n'aient pas suivi les règles de l'équité dans l'estimation du dommage, ils seront condamnés au double envers la partie lésée ; et, en quelque affaire que ce soit où l'on se croira lésé par les magistrats, on pourra toujours appeler de leur sentence aux tribunaux publics.

Il y aurait mille autres petits règlements à faire sur la manière de rendre la justice, sur la nature des actions, sur les assignations pour comparaître, sur ceux qui portent ces assignations, s'il suffit qu'ils soient deux ou davantage, et sur d'autres semblables détails qu'il n'est pas permis de négliger, mais qui sont au-dessous d'un législateur de mon âge. Ainsi, d'autres plus jeunes se chargeront de ce soin ; et, prenant nos lois pour modèles, ils rapprocheront leurs petits règlements des nôtres, dont l'objet est plus important ; l'usage et l'expérience les dirigeront, jusqu'à ce qu'ils aient donné à leurs lois toute la perfection convenable. Alors ils les rendront inébranlables, et s'y conformeront exactement dans la pratique, comme à une législation achevée.

Pour ce qui est des autres artisans, voici ce qu'il convient de régler à leur égard. Qu'aucun citoyen, ni même le serviteur d'aucun citoyen, n'exerce de profession mécanique. Le citoyen a une occupation qui exige de lui beaucoup d'étude et d'exercice : c'est de travailler à mettre et à conserver le bon ordre dans l'État ; et ce n'est point un travail de nature à s'en acquitter en passant. De plus, il n'y a presque point d'homme qui réunisse en soi les talents nécessaires pour exceller en deux arts ou en deux professions ; ni même pour exercer avec succès un art par lui-même, et diriger quelqu'un dans l'apprentissage d'un autre. Sur ce principe, il faut que la loi suivante soit fidèlement observée chez nous. Qu'aucun ouvrier en fer ne travaille en même temps en bois ; pareillement, qu'aucun ouvrier en bois n'ait sous lui des ouvriers en fer, dont il conduise le travail en négligeant le sien, sous prétexte qu'ayant un grand nombre d'esclaves qui travaillent sous ses ordres et pour lui, il est naturel qu'il leur donne sa principale attention, parce que leur métier lui est d'un plus grand rapport que le sien propre. Mais que chacun n'ait dans l'État qu'un seul métier, d'où il tire sa subsistance. Les astynomes veilleront à ce que cette loi soit maintenue dans toute sa force ; et à l'égard des citoyens, s'ils s'aperçoivent que quelqu'un néglige l'étude de la vertu pour se livrer à quelque art que ce puisse être, qu'ils l'accablent de reproches et de traitements ignominieux, jusqu'à ce qu'ils l'aient fait rentrer dans son devoir. Si quelque étranger exerce deux métiers à la fois, qu'ils le condamnent à la prison, à des amendes pécuniaires ; qu'ils le chassent même de la cité, et le forcent, par la crainte de ces châtiments, à être un seul homme, et non plusieurs. Par rapport au salaire qui leur est dû, et à l'acceptation de leur travail, si on leur fait quelque tort, ou s'ils en font à d'autres, les astynomes prononceront jusqu'à la concurrence de cinquante drachmes : si le dommage monte plus haut, on aura recours aux tribunaux publics, qui jugeront selon la loi.

Que personne dans l'État ne paye aucun impôt pour l'exportation ou l'importation d'aucune marchandise. Qu'on ne fasse venir de dehors, pour quelque raison de nécessité que ce puisse être, ni encens, ni aucun de ces parfums étrangers qu'on brûle sur les autels des dieux, ni pourpre, ni aucune autre teinture que le pays ne fournirait point, ni enfin aucune autre denrée étrangère à l'usage de quelque autre art; pareillement, qu'on n'exporte aucune des denrées qui doivent demeurer dans le pays. Les cinq plus anciens gardiens des lois exceptés, les douze autres auront l'œil sur ce règlement et le feront observer.

Quant aux armes et aux autres instruments nécessaires pour la guerre, s'il est besoin, pour les travailler, d'emprunter chez l'étranger des ouvriers, de certains bois, de certains métaux, des matières propres à faire des liens, ou de certains animaux utiles à cette fin; les généraux et les commandants de la cavalerie auront tout pouvoir de faire entrer et sortir, de donner et de recevoir au nom de la ville tout ce qu'ils jugeront nécessaire; et les gardiens des lois feront à ce sujet les règlements convenables et suffisants.

Que dans notre cité et dans tout son territoire personne ne fasse commerce de ces sortes de choses, ni d'aucune autre, en vue d'amasser de l'argent; mais la distribution des vivres et des autres productions du pays se fera, à mon avis, comme il convient, si on se rapproche à cet égard de la loi établie en Crète. Car il faut que le total des fruits des douze parties du territoire se distribue entre tous, et se consomme de la même manière; que, de chaque douzième partie de ces productions, soit en blé, soit en orge, ou en toute autre espèce de denrées de chaque saison, y comprenant aussi tous les animaux de nature à être vendus, qui se trouvent dans chaque partie du territoire, on fasse trois parts : une pour les personnes libres; une autre pour leurs esclaves; la troisième pour les artisans et en général pour les étrangers, tant ceux qui sont venus s'établir chez nous à dessein d'y gagner leur vie, que ceux qui s'y rendent de temps en temps pour les affaires de l'État ou de quelque particulier. Cette troisième part des denrées dont on ne peut se passer sera donc nécessairement mise en vente; à l'égard des deux autres, il n'y aura aucune obligation de les vendre.

Mais comment ferons-nous ce partage de manière qu'il soit exact? N'est-il pas évident d'abord qu'il faudra qu'il soit égal à certains égards, et à d'autres inégal?

CLINIAS. Comment l'entends-tu?

L'ATHÉNIEN. C'est une nécessité que ce que la terre produit ou nourrit soit meilleur en un endroit et moins bon en un autre.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHÉNIEN. Or, les trois parts faites, il ne faut pas qu'en ce point la part des maîtres, non plus que celle des esclaves ou des étrangers, soit plus forte que les autres; mais que la distribution soit égale entre tous d'une égalité de ressemblance. Chaque citoyen, ayant reçu deux parts, sera le maître de la distribution entre les personnes libres et esclaves de sa famille, donnant à chacun ce qu'il voudra, et autant qu'il voudra. Les autres choses se distribueront à la mesure et au compte de cette manière: ayant fait le dénombrement des animaux qui tirent leur nourriture de la terre, on les partagera.

On déterminera ensuite l'habitation que chacun doit occuper, et voici l'arrangement qu'il est à propos de suivre. Il faut qu'il y ait douze bourgs, situés chacun au centre de chaque douzième partie de l'État; que dans chaque bourg il y ait autour de la place publique des temples consacrés aux dieux et aux génies, soit que les Magnètes[1] aient des divinités locales, ou qu'ils adorent des divinités étrangères introduites depuis longtemps dans le pays, et dont le culte se perpétue par une ancienne tradition, leur rendant les honneurs qui leur ont été rendus de toute antiquité. En chaque endroit il y aura des temples consacrés à Vesta, à Jupiter, à Minerve, et à la divinité qui donne son nom à chaque douzième partie du territoire. Autour de ces temples, on bâtira, dans le lieu le plus élevé, des maisons pour servir de retraite sûre à ceux qui sont chargés de la garde du territoire. On fera treize parts du corps des artisans, qui seront distribués dans toute l'étendue de l'État; en sorte qu'une

[1] Partie de la population crétoise qui compose la colonie à laquelle Platon donne des lois. Voyez le commencement du quatrième livre.

part habite dans la cité, où elle sera répartie également entre les douze quartiers, et que les autres demeurent dans les bourgades d'alentour. Dans chaque bourgade résideront toutes les espèces d'ouvriers nécessaires à l'agriculture. Ce sera aux agronomes à veiller sur tout cela, à voir le nombre et la qualité des ouvriers dont chaque canton a besoin, et comment il faut les placer, pour qu'ils soient aussi peu incommodes et aussi utiles aux laboureurs qu'ils peuvent l'être. Les astynomes prendront le même soin par rapport aux ouvriers qui travaillent dans la cité.

L'inspection de la place publique appartiendra aux agoranomes. Après le soin des temples, dont ils sont spécialement chargés, ils prendront garde en premier lieu qu'il ne se commette aucune injustice dans la vente ou l'achat des choses nécessaires à la vie. En second lieu, que le bon ordre soit observé, et qu'on ne s'y dise point d'injures: ils puniront les coupables. A l'égard des denrées, ils examineront d'abord si, par rapport à celles que les citoyens doivent vendre aux étrangers, chaque chose se fait suivant l'ordre de la loi. La voici. Le premier jour de chaque mois, les citoyens feront porter au marché, par des étrangers ou des esclaves commis par eux à la vente de leurs denrées, la douzième partie du blé destiné aux étrangers; et ceux-ci achèteront ce jour-là pour tout le mois le blé et les autres grains de cette nature. Le douzième jour du mois, le citoyen vendra et l'étranger achètera sa provision de choses liquides pour tout le mois. Le vingt-troisième jour, se tiendra le marché des animaux que les uns ont à vendre et les autres à acheter. Ce même jour, les laboureurs mettront en vente différents meubles et différentes choses, comme des peaux, des étoffes de toute espèce, soit de tissu, ou de matière foulée, et d'autres ouvrages semblables, que les étrangers sont dans la nécessité d'acheter pour leur usage. Que personne ne vende aux citoyens ou à leurs esclaves, ni n'achète d'eux, ces sortes de choses, non plus que du froment ou de l'orge mis en farine, ni aucune des denrées nécessaires à la vie. Mais qu'il soit permis aux étrangers, dans les marchés qui seront pour eux seuls, de vendre aux ouvriers et à leurs esclaves du blé et du vin en détail : on donne d'ordinaire le nom de marchands à ceux qui font ce commerce. Les bouchers vendront pareillement la viande en détail aux étrangers, aux artisans et à leurs ouvriers. Tous les jours chaque étranger pourra acheter en gros toute espèce de matière à brûler de ceux qui sont commis pour cette vente, et la revendre ensuite à d'autres étrangers en telle quantité et en tel temps qu'il voudra.

A l'égard des autres choses et de tous les meubles dont chacun peut avoir besoin, on les exposera en vente dans un marché commun, dont le lieu aura été marqué par les gardiens des lois, de concert avec les agoranomes et les astynomes, qui choisiront pour cela des endroits convenables, et fixeront le prix des marchandises. Là se feront les échanges d'argent pour des marchandises, et de marchandises pour de l'argent, sans qu'il soit permis à personne de livrer sa marchandise à crédit. Quiconque l'aura livrée ainsi comptant sur la bonne foi de l'acheteur, ne pourra se plaindre, soit qu'on le paye ou non, parce qu'il n'y aura point d'action en justice pour ces sortes de ventes. Si l'on vendait ou si l'on achetait une chose en plus grande quantité et plus cher qu'il n'est marqué par la loi, qui a spécifié jusqu'où on peut porter ou baisser le prix des marchandises, sans permettre d'aller au delà, on inscrira le surplus chez les gardiens des lois, et on effacera ce qui manque au juste prix.

Il en sera de même par rapport aux étrangers établis dans notre cité, touchant l'état qu'ils donneront de leurs biens. Quiconque voudra et pourra prendre un établissement chez nous aux conditions prescrites sera libre de le faire. Ces conditions sont qu'il aura un métier, qu'il ne demeurera pas plus de vingt ans, à compter du jour où il aura été inscrit; qu'on n'exigera rien de lui pour le recevoir, sinon la promesse de se bien comporter; qu'il ne payera aucun droit pour tout ce qu'il pourra vendre ou acheter; et que le terme étant écoulé, il se retirera avec tout ce qui lui appartient. Mais si, dans l'espace de ces vingt années, il lui arrive de rendre à l'État quelque service considérable, et qu'il se flatte d'obtenir du sénat ou du peuple assemblé quelque remise pour sa sortie, ou même la permission

de demeurer tout le reste de sa vie, il s'adressera à la cité, et ce qu'il en aura obtenu lui sera confirmé. Quant aux enfants de ces étrangers domiciliés, s'ils savent quelque métier, on commencera à compter le temps de leur séjour du moment qu'ils auront quinze ans accomplis, et, après vingt ans écoulés, ils iront s'établir ailleurs, où ils jugeront à propos. Si cependant ils souhaitent demeurer chez nous plus longtemps, ils ne le feront qu'après en avoir obtenu l'agrément. Avant que de se retirer, ils iront chez les magistrats effacer les déclarations qu'ils ont données par écrit de leurs biens.

LIVRE NEUVIÈME.

ARGUMENT.

Proportion entre la peine et l'éducation du coupable. — Du sacrilége. — Les enfants ne seront pas responsables des crimes de leur père. — Par quel tribunal pourra être prononcée la peine de mort? — Des formalités judiciaires. — Des crimes d'État. — En quel cas le châtiment et la honte du père s'étendront-ils aux enfants? — De la trahison. — Du vol. — Des délits involontaires. — Définition du juste et de l'injuste. — La douleur, le plaisir et l'ignorance sont les trois principes de nos fautes. — Diverses sortes d'homicides. — Meurtre involontaire; expiation. — Tradition très-ancienne sur l'âme des hommes libres qui ont péri de mort violente. — De la préméditation et de la non-préméditation. — Du meurtre commis par un esclave sur un homme libre. — Du parricide. — Du suicide et de la sépulture du cadavre. — Meurtre commis par un animal. — Mort causée par un objet inanimé. — Des crimes dont le coupable est inconnu. — Du cas de défense légitime. — Des mauvais traitements et des violences. — De la pensée du meurtre, non suivie d'exécution. — Des blessures préméditées. — Des héritages vacants par suite de bannissement perpétuel ou de condamnation à mort. — Des blessures involontaires. — Respecter les vieillards et les étrangers. — Des violences exercées par un jeune homme sur un vieillard. — Des violences exercées par un fils sur son père. — Peines portées contre l'esclave qui aura frappé un homme libre.

L'ATHENIEN. L'arrangement naturel de nos lois nous conduit à traiter à présent des actions en justice, qui viennent à la suite de toutes les affaires dont il a été parlé plus haut. Quant aux objets sur lesquels doivent rouler ces sortes d'actions, la partie de l'agriculture et de tout ce qui en dépend a déjà été expliquée. Mais nous n'avons rien dit encore des objets les plus importants, ni parlé de la nature de chaque délit en particulier, des peines qu'ils méritent et des tribunaux qui doivent en connaître. C'est ce qu'il nous faut faire maintenant.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Il semble d'abord que faire des lois sur des matières telles que celles dont nous allons nous occuper, ce soit un sujet de honte pour une cité qui, selon nous, sera bien gouvernée, et trouvera dans ses institutions tout ce qu'on peut souhaiter pour la pratique de la vertu. Supposer donc que, dans une pareille cité, il se rencontrera des hommes aussi méchants que le sont les plus scélérats dans les autres États, en sorte qu'il soit nécessaire que le législateur prévienne et arrête par des menaces ceux qui pourraient devenir tels, et qu'ils fassent des lois pour détourner de certains crimes et pour en marquer le châtiment, comme s'ils devaient en effet se commettre, c'est, comme je l'ai dit, une supposition injurieuse à certain égard. Mais comme nous ne sommes point dans le cas des anciens législateurs, qui, étant issus du sang des dieux, donnaient, à ce qu'on raconte aujourd'hui, des lois à des héros pareillement enfants des dieux ; et que nous ne sommes que des hommes dont les lois s'adressent à des enfants des hommes, on ne doit pas trouver

mauvais que nous craignions qu'il ne naisse chez nous quelques hommes d'un caractère indomptable, que rien ne puisse fléchir ni amollir, et qui, semblables à de certaines semences, lesquelles résistent à l'action du feu, soient d'une dureté à l'épreuve des lois les plus fortes. C'est en vue de ces sortes de gens que je vais porter, avec bien de la répugnance, les lois suivantes. La première est sur le pillage des temples, au cas que quelqu'un soit assez hardi pour commettre ce crime. Nous sommes bien éloignés de vouloir, nous n'avons même guère sujet d'appréhender qu'aucun citoyen qui aura reçu une bonne éducation soit jamais atteint d'une pareille maladie. Mais il pourrait arriver que leurs esclaves, que les étrangers et les esclaves des étrangers se portassent à de semblables attentats. Tels sont ceux que j'ai principalement en vue; toutefois, me défiant, en général, de la faiblesse de la nature humaine, je porterai pour tous la loi contre le sacrilége et tous les autres crimes de cette nature, dont la guérison est très-difficile, ou même impossible.

Mais il faut, comme nous en sommes convenus plus haut, mettre à la tête de ces lois un prélude, le plus court qu'il sera possible. On pourrait adresser la parole à celui qu'un désir criminel porte à voler les choses sacrées, le pressant pendant le jour et le réveillant durant la nuit, et essayer en ces termes de le détourner de son mauvais dessein : Mon cher ami, le désir qui te pousse au pillage des temples n'est point un mal naturel à l'homme, ni envoyé par les dieux; c'est un esprit de vertige contracté par d'anciennes fautes que l'on n'a point expiées, un esprit qu'on porte partout avec soi, et qui inspire les plus criminels desseins. Il faut faire tous ses efforts pour ne point s'y laisser séduire. Apprends de moi quelles précautions tu dois y apporter. Lorsqu'une pareille pensée te viendra à l'esprit, aie recours aux cérémonies propres à la conjurer; va, en qualité de suppliant, aux temples des dieux qui détournent les malheurs de dessus les hommes; recherche la compagnie des personnes reconnues pour vertueuses; écoute de leur bouche que le devoir de tout homme est de cultiver la justice et l'honnêteté; accoutume-toi à tenir le même langage, et fuis sans retour le commerce des méchants. Ces remèdes apporteront peut-être quelque soulagement à ton mal : sinon, quitte la vie, et regarde la mort comme un bien pour toi.

Après que nous aurons fait retentir ce prélude aux oreilles de ceux qui méditent des actions criminelles et destructives de la société civile, quiconque y sera docile, il faut laisser la loi se taire par rapport à lui; mais quiconque y résistera, nous lui dirons à haute voix, à la suite du prélude : Tout homme, soit étranger, soit esclave, qui sera surpris volant une chose sacrée, après qu'on aura gravé sur son front et sur ses mains l'empreinte de son crime, et qu'il aura reçu autant de coups de fouet qu'il plaira aux juges, sera chassé nu du territoire de la république. Ce châtiment pourra peut-être le corriger et le rendre meilleur; car aucune peine infligée dans l'esprit de la loi n'a pour but le mal de celui qui la souffre; mais son effet est de le rendre meilleur ou moins méchant. Si quelque citoyen est surpris dans un pareil crime, et qu'il ait commis contre les dieux, contre ses parents, contre l'État, quelqu'une de ces fautes énormes auxquelles on ne peut penser sans horreur, le juge, faisant attention à l'éducation excellente qu'il a reçue dès l'enfance, laquelle cependant n'a pu le détourner des plus grands forfaits, le regardera comme un malade incurable : son châtiment sera la mort, le moindre des maux pour lui. Il servira d'exemple aux autres, lorsqu'ils verront sa mémoire flétrie, et son cadavre jeté bien loin hors des limites de l'État. Pour ce qui est de ses enfants et de ses descendants, s'ils s'éloignent de la conduite de leur père, ils seront comblés d'honneur et couverts de gloire, comme ayant, avec force et courage, quitté la route du vice pour celle de la vertu.

A l'égard des biens de ces malheureux, la forme de notre gouvernement, exigeant que la portion héréditaire de chaque famille n'en sorte point et ne souffre aucune diminution, ne nous permet pas de les confisquer au profit du public. Ainsi, lorsque quelqu'un aura commis une faute qui mérite une amende, s'il a quelque bien, outre son fonds de terre et les meubles nécessaires, l'amende sera prise sur cet excédant; mais on n'ira point au delà. Les gardiens des lois consulteront le tableau pour

savoir au juste l'état des biens de chacun, et ils en feront leur rapport aux juges, afin que personne ne soit dépouillé de son héritage, faute d'avoir d'ailleurs de quoi payer l'amende. Si l'on jugeait devoir condamner quelqu'un à une amende plus forte que ne sont ses facultés, et si ses amis ne s'offrent point à être ses cautions, et à payer une partie de la somme pour le mettre en liberté, il sera tenu longtemps publiquement dans les fers, et subira d'autres traitements ignominieux.

Qu'aucun crime, de quelque nature qu'il soit, ne reste impuni, et que nul ne puisse échapper au châtiment par la fuite : mais que les coupables soient condamnés ou à la mort, ou aux fers, ou au fouet, ou à se tenir assis ou debout, dans un état humiliant, à l'entrée des lieux sacrés situés sur la frontière; ou à des amendes pécuniaires, qu'on exigera d'eux selon les règles que nous venons de prescrire. Le jugement à mort n'appartiendra qu'aux gardiens des lois, ou à un tribunal composé des meilleurs magistrats de l'année précédente. Nous laissons aux jeunes législateurs à régler les formalités de l'appel en justice, des citations et des autres procédures. Mais il est de notre devoir de faire des lois sur la forme du jugement. Que chaque juge donne son suffrage à découvert; qu'ils soient tous assis de suite par rang d'antiquité, ayant en face l'accusateur et l'accusé; que tous les citoyens qui n'auront point d'affaires pressées soient assidus et attentifs à ces jugements. L'accusateur parlera le premier; l'accusé répondra. Après qu'ils auront parlé l'un et l'autre, le plus ancien des juges commencera à les interroger, examinant ainsi plus à fond la solidité de leurs raisons. Tous les autres juges feront la même chose après lui, exigeant de chaque partie les éclaircissements qu'ils souhaitent sur ce qu'on a dit ou omis de dire : celui qui n'aura rien à proposer remettra l'interrogatoire au suivant. De tout ce qui aura été dit, on couchera par écrit ce qu'on jugera de plus décisif; et l'écrit, scellé et signé de tous les juges, sera déposé dans le temple de Vesta. Le lendemain, ils se rassembleront, poursuivront la procédure en faisant un nouvel interrogatoire, et apposeront encore leur signature à ce qu'on aura mis par écrit. Enfin, après avoir fait la même chose par trois fois consécutives, et recueilli suffisamment les preuves et les dépositions, chaque juge, au moment qu'il donnera le suffrage sacré, prendra Vesta à serment, qu'autant qu'il dépend de lui, il va juger selon la justice et la vérité; et l'on mettra ainsi fin au procès.

Après les crimes contre les dieux, viennent les crimes d'État. Quiconque, pour élever un citoyen à la magistrature, enchaîne les lois, se rend maître dans la ville par des factions, met en œuvre la force pour l'exécution de ses desseins, et allume le feu de la sédition; celui-là doit être tenu pour le plus dangereux ennemi de l'État; il faut mettre au second rang, pour la méchanceté, le citoyen qui, étant revêtu de quelqu'une des charges principales, quoiqu'il n'ait aucune part aux mauvais desseins du premier, soit qu'il les ignore ou qu'il en ait connaissance, refuse par lâcheté de venger sa patrie en cette occasion. Ainsi, que tout homme, pour peu que le zèle de l'intérêt public l'anime, dénonce aux magistrats et traîne en justice celui qu'il saura vouloir exciter du trouble dans le gouvernement, et faire violence aux lois. Les juges, pour ce crime, seront les mêmes que pour le sacrilège : on procédera au jugement selon les mêmes règles; et le coupable sera condamné à mort à la pluralité des suffrages. En un mot, l'opprobre et le châtiment du père ne s'étendra pas jusqu'aux enfants, à moins que le père, l'aïeul et le bisaïeul de quelqu'un n'aient été condamnés à mort. En ce cas, l'État leur ordonnera de retourner dans leur ancienne patrie, leur permettant d'emporter leurs biens, à la réserve du fonds de terre assigné par la loi, et des meubles qui y sont annexés. Ensuite, dans les familles où il y aura plusieurs enfants mâles qui ne soient point au-dessous de dix ans, on choisira au sort dix de ces enfants parmi ceux que leur père ou leur aïeul du côté paternel ou maternel auront désignés; les noms de ceux à qui le sort aura été favorable seront envoyés à Delphes : et l'enfant qui aura pour lui la voix du dieu sera établi, sous de meilleurs auspices, héritier des citoyens bannis.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHÉNIEN. Par une troisième loi, les mêmes juges porteront la même sentence de mort, avec les mêmes formalités, contre ceux

qui seront accusés à leur tribunal du crime de trahison. On décidera aussi de la même manière si leurs descendants doivent demeurer dans la patrie, ou en sortir ; en un mot, on jugera selon la même loi le traître, le sacrilége, et le perturbateur du bon ordre de l'État.

Quant au voleur, il n'y aura qu'une même loi et une même peine pour tous les vols grands et petits. Celui qui sera convaincu de larcin, rendra au double ce qu'il a dérobé, s'il a assez de bien pour payer, sa portion d'héritage mise à part : sinon, il demeurera dans les fers jusqu'à ce qu'il ait satisfait celui qui l'a poursuivi en justice, ou qu'il en ait obtenu grâce. Quiconque sera atteint et convaincu de vol fait au public, sera pareillement mis aux fers, à moins qu'il n'obtienne sa grâce, où qu'il ne paye le double de ce qu'il a volé.

CLINIAS. Étranger, quelle peut donc être la pensée, lorsque tu dis qu'il ne faut mettre aucune différence entre un vol de grande ou de petite conséquence, ni faire attention s'il a été commis dans un temple ou un autre lieu sacré, non plus qu'aux autres circonstances qui changent l'espèce du vol ? Il me semble, pour moi, que le législateur doit ordonner des peines différentes, suivant la diversité des espèces.

L'ATHENIEN. Tu m'as arrêté fort à propos au milieu de ma course, mon cher Clinias. Ton objection m'a réveillé et m'a rappelé une autre réflexion qui m'était déjà venue à l'esprit : c'est, pour le dire ici, puisque l'occasion s'en présente, que tous ceux qui jusqu'à présent se sont mêlés de legislation, s'y sont mal pris. Ceci demande encore explication. Je me suis servi d'une image assez juste, lorsque j'ai comparé ceux qui font aujourd'hui des lois à ces esclaves qui traitent d'autres esclaves dans leurs maladies. Vous pouvez bien juger que, si quelqu'un de ces médecins qui exercent leur profession sans principes, n'ayant d'autre guide que l'expérience, voyait le vrai médecin s'entretenir avec son malade de condition libre comme lui, raisonner avec lui presque en philosophe, remonter jusqu'à la source du mal, et jusqu'aux principes généraux sur la constitution du corps humain, il ne pourrait s'empêcher de rire sur-le-champ avec éclat, et de tenir les mêmes propos qu'ont à la bouche, en ces rencontres, la plupart de ceux qu'on appelle médecins. Insensé, dirait-il, ce n'est pas là guérir un malade, mais lui donner des leçons, comme s'il s'agissait d'en faire un médecin, et non de lui rendre la santé.

CLINIAS. Aurait-il donc si grand tort de parler de la sorte ?

L'ATHENIEN. C'est selon. Et s'il était aussi dans la persuasion que quiconque traite la matière des lois comme nous faisons ici, donne à ses citoyens des instructions en guise de lois, ne vous semblerait-il pas qu'il a raison de parler ainsi ?

CLINIAS. Peut-être.

L'ATHENIEN. Cela posé, nous nous trouvons dans une conjoncture tout à fait heureuse.

CLINIAS. Quelle conjoncture?

L'ATHENIEN. C'est que nous ne sommes point dans l'obligation de donner des lois, et que notre but est d'essayer de découvrir ce qu'il y a de meilleur et de plus nécessaire pour l'État, et la manière dont il faudrait l'exécuter. Ainsi il nous est libre de nous arrêter, si nous voulons, à ce qu'il y a de meilleur; ou de nous en tenir simplement à ce qu'il y a de plus nécessaire. C'est à nous de voir quel choix nous ferons.

CLINIAS. Étranger, une pareille option ne peut se proposer sérieusement : et c'est bien alors que nous ressemblerions à ces législateurs que quelque grande nécessité contraint de porter leurs lois sur-le-champ, parce que le lendemain il sera trop tard. Pour nous, grâce à Dieu, semblables au maçon qui dans un amas de pierres choisit celles dont il a besoin, ou à tout autre ouvrier occupé de la construction de quelque édifice, nous sommes en droit de rassembler pêle-mêle les matériaux destinés à l'édifice de nos lois, nous réservant de faire choix tout à loisir de ce qui nous conviendra. Mettons-nous donc en ce moment à la place, non de ceux qui bâtissent à la hâte, contraints par la nécessité, mais de ceux qui tout à l'aise assemblent sous leur main une partie des matériaux, tandis qu'ils emploient l'autre. De sorte que nous pouvons avec raison regarder nos lois, les unes comme posées, les autres comme proposées.

L'ATHENIEN. C'est le vrai moyen, mon cher

Clinias, que notre plan de législation soit plus naturel.

Et, au nom des dieux, faites avec moi cette réflexion au sujet des législateurs.

CLINIAS. Quelle réflexion ?

L'ATHENIEN. Dans tous les États, outre les discours du législateur qui sont par écrit, il y a aussi beaucoup d'autres écrits composés par différentes personnes.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Faut-il que nous donnions notre attention aux autres écrits, soit des poëtes, soit des auteurs en prose, qui ont laissé à la postérité des préceptes sur la manière de bien vivre, et que nous négligions les écrits des législateurs? ou plutôt ne devons-nous pas consulter ces derniers par préférence?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. N'est-ce pas même au législateur seul, entre tous les écrivains, qu'il appartient de donner des instructions sur ce qui est beau, bon, juste; d'enseigner quelles sont les choses qui portent ce caractère, et de quelle manière il les faut mettre en pratique pour mener une vie heureuse?

CLINIAS. Oui, sans doute.

L'ATHENIEN. Serait-il plus honteux pour Homère, Tyrtée et les autres poëtes de s'être trompés dans ce qu'ils ont écrit sur les devoirs de la vie humaine, que pour Lycurgue, pour Solon et les autres législateurs qui nous ont laissé des écrits? N'est-il pas au contraire dans l'ordre que de tous les ouvrages qui sont entre les mains du public, ceux qui traitent des lois passent sans aucune comparaison pour les plus beaux et les plus excellents, et que jugeant des autres ouvrages par ceux-ci, on les approuve s'ils y sont conformes, on les rejette avec mépris s'ils contiennent des maximes contraires?

Mettons-nous dans l'esprit que le législateur, en écrivant ses lois, doit faire auprès de ses concitoyens le personnage d'un père et d'une mère pleins de prudence et d'affection pour leurs enfants, ou celui d'un tyran, d'un despote qui ordonne, qui menace et croit que tout est fait quand sa loi est écrite et affichée. C'est donc à nous de voir si nous essayerons d'entrer dans ces sentiments en composant nos lois, faisant tous nos efforts pour réussir dans cette entreprise, soit qu'elle passe nos forces ou non, et déterminés, en marchant par cette route, à supporter tout ce qui pourrait nous en arriver de fâcheux. Mais non, la chose ne peut que réussir, et elle réussira si c'est le bon plaisir de Dieu.

CLINIAS. On ne peut mieux parler. Faisons comme tu dis.

L'ATHENIEN. Ainsi il nous faut entrer, comme nous avons déjà commencé de le faire, dans une discussion exacte touchant la nature du sacrilége, du vol et des autres espèces de crimes; et on ne doit pas trouver mauvais que, dans le cours de notre législation, nous ayons statué sur certains objets, tandis que nous demeurons encore en balance sur d'autres. Car nous nous formons au métier de législateur, mais nous ne le sommes pas encore; peut-être un jour le deviendrons-nous. Si vous le voulez, nous suivrons la méthode que je propose dans l'examen des objets dont il s'agit.

CLINIAS. J'y consens.

L'ATHENIEN. Jetons d'abord les yeux sur la nature du juste et de l'honnête : voyons en quoi nous sommes d'accord et en quoi nous ne le sommes pas, nous qui nous donnons sinon pour plus habiles que le vulgaire, du moins pour nous efforcer de l'être, et en quoi ce vulgaire ne s'accorde point avec lui-même.

CLINIAS. Quelles sont donc entre nous ces différentes manières de penser que tu as en vue en parlant ainsi?

L'ATHENIEN. Je vais tâcher de vous le dire. Nous nous accordons tous à dire que la justice en général est une chose belle en soi, ainsi que tout ce qui y participe, soit dans les hommes, soit dans les affaires, soit dans les actions; en sorte que si quelqu'un soutenait que l'homme juste, fût-il contrefait de corps, est très-beau quant à l'habitude de la justice, il n'aurait point à craindre qu'on le reprît d'avoir mal parlé.

CLINIAS. Et n'aurait-il pas raison?

L'ATHENIEN. Certainement. S'il est vrai que tout ce qui tient de la justice est beau, ne suit-il pas que ce qu'on dit de tout ce qui se fait à cet égard doit s'appliquer également à tout ce qu'on souffre?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Mais une action juste ne par-

ticipe à la beauté qu'à proportion qu'elle participe à la justice.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Ainsi il n'y a nulle contradiction à accorder que si la chose que l'on souffre est juste, elle est belle dans le même degré qu'elle est juste.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Mais si, au même temps que nous reconnaissons qu'une chose que l'on souffre est juste, nous disons qu'elle n'est pas belle, nous mettons la justice en opposition avec la beauté, puisque c'est dire d'une chose juste qu'elle n'est pas belle.

CLINIAS. A quel propos dis-tu cela?

L'ATHENIEN. Il n'est pas difficile de le deviner. Les lois que nous avons portées il n'y a qu'un instant paraissent faire entendre tout le contraire de ce qui vient d'être dit.

CLINIAS. Comment?

L'ATHENIEN. Nous supposions dans ces lois que le sacrilége et l'ennemi des lois les mieux établies sont justement punis de mort. Mais au moment que nous allions faire un grand nombre de lois semblables, nous nous sommes arrêtés, en considérant qu'elles font souffrir mille choses graves qui sont à la fois les plus justes et les moins belles qu'on puisse souffrir. Or, de cette manière ne jugeons-nous pas, tantôt que le juste et le beau sont la même chose, tantôt que ce sont des choses entièrement opposées?

CLINIAS. Il y a apparence.

L'ATHENIEN. Et voilà comme la plupart des hommes s'accordent mal avec eux-mêmes en mettant une grande différence entre le juste et le beau.

CLINIAS. C'est ce qu'il me semble, étranger.

L'ATHENIEN. Voyons à présent, Clinias, si nous nous entendons mieux.

CLINIAS. Sur quoi?

L'ATHENIEN. Je pense avoir dit ci-dessus assez nettement une chose.

CLINIAS. Quelle chose?

L'ATHENIEN. Ou si je ne l'ai pas dite pour lors, prenez que je la dis maintenant.

CLINIAS. Quoi?

L'ATHENIEN. Que tous les méchants sans exception sont tels involontairement dans tout le mal qu'ils font. Ce principe posé, voici la conséquence qui en résulte nécessairement.

CLINIAS. Quelle conséquence?

L'ATHENIEN. L'injuste étant méchant, et le méchant étant tel involontairement, et d'ailleurs étant inadmissible que ce qui se fait de plein gré soit involontaire, il s'ensuit que quiconque a supposé que l'injustice est involontaire est forcé de reconnaître que l'injuste se porte involontairement à commettre une injustice. Et c'est ce que je dois reconnaître moi-même, soutenant comme je fais que tous ceux qui sont injustes le sont involontairement; quoique quelques-uns, par esprit de dispute ou pour se distinguer, prétendent qu'à la vérité l'injustice est involontaire dans les méchants, mais qu'à l'égard d'un grand nombre, les actions injustes sont volontaires. Telle est leur pensée, mais ce n'est pas la mienne.

Si vous me demandiez, toi Clinias et toi Mégille, comment mes discours s'accordent ici avec eux-mêmes, et que vous me dissiez : « Étranger, si les choses sont ainsi, que nous conseilles-tu de faire par rapport à la république des Magnètes? lui donnerons-nous des lois, ou non? — Sans doute, répondrais-je. — Mais, reprendriez-vous, distingueras-tu les injustices en volontaires et involontaires, et statuerons-nous de plus grandes peines pour les fautes et les injustices volontaires, et de moindres pour les autres? ou établirons-nous pour toutes des punitions égales, en supposant qu'il n'y a point absolument de fautes volontaires? »

CLINIAS. Étranger, ce discours est sensé. Eh bien! quel parti prendrons-nous là-dessus?

L'ATHENIEN. Ta demande est à propos. Voici donc d'abord le parti que nous prendrons.

CLINIAS. Lequel?

L'ATHENIEN. Rappelons-nous avec combien de vérité nous disions tout à l'heure que nos idées touchant la justice sont pleines de confusion et de contradiction; et cela posé, demandons-nous de nouveau si, sans avoir cherché aucun dénoûment à ces difficultés, sans avoir expliqué en quoi consiste cette différence entre les fautes, que tout ce qu'il y a jamais eu de législateurs dans les divers Etats ont fait consister en ce qu'elles sont de deux espèces, les unes volontaires, les autres invo-

lontaires, et qu'ils ont suivie dans leurs lois; le discours que nous venons de tenir passera sans autre explication, comme s'il était sorti de la bouche d'un dieu, et si, sans avoir prouvé par aucune raison la vérité de ce qu'il avance, il portera des lois contraires en quelque sorte à celles des autres législateurs? Cela ne se peut pas; et avant de passer aux lois, il est nécessaire de développer comment les fautes sont de deux espèces, et toutes leurs autres différences; afin que, quand nous infligerons des peines à chaque espèce, chacun suive le fil de notre discours et puisse discerner ce qu'il y a de bien ou de mal ordonné dans nos lois.

CLINIAS. Étranger, j'approuve ce que tu dis. En effet, de deux choses l'une, ou il ne nous faut pas dire que toutes les injustices sont involontaires, ou il nous faut commencer par prouver que nous avons raison de le dire.

L'ATHENIEN. De ces deux partis je ne puis prendre le premier, ni me résoudre à ne pas dire ce que je crois vrai; silence qui n'est ni légitime ni permis. Il me faut donc essayer d'expliquer en quoi consiste la distinction des fautes, si ce n'est point en ce que les unes sont volontaires et les autres involontaires.

CLINIAS. Sans contredit, étranger. Pour nous, il ne nous est pas possible de concevoir d'autre fondement de cette distinction.

L'ATHENIEN. Vous le concevrez tout à l'heure. Dites-moi. Les citoyens, dans leur commerce et leurs rapports mutuels, se font sans doute souvent tort les uns aux autres, et dans ces rencontres, le volontaire et l'involontaire se présentent à chaque instant.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Qu'on n'aille pas dire que toute espèce de torts est une injustice, ni s'imaginer en conséquence que dans ces torts il y a deux sortes d'injustices, les unes volontaires, les autres involontaires; les torts involontaires n'étant pas moindres ni pour le nombre ni pour la grandeur que les volontaires. Mais voyez, je vous prie, l'un et l'autre si ce que je vais dire est solide ou non. Car je suis bien éloigné de dire, Mégille et Clinias, que si quelqu'un fait tort à autrui sans le vouloir et contre son gré, il commet une injustice, mais involontairement; et dans mes lois, je ne rangerai point ce tort parmi les injustices involontaires: je dirai au contraire que ce tort, soit grand, soit petit, n'est nullement une injustice. Bien plus, si mon avis l'emporte, nous dirons que souvent l'auteur d'un service rendu par de mauvaises voies est coupable d'injustice. En effet, mes chers amis, ce n'est pas précisément sur ce que quelqu'un aura donné ou pris une chose à un autre qu'il faut prononcer que son action est juste ou injuste; mais le législateur doit examiner si l'intention de celui qui fait du bien ou du mal à autrui est droite et juste, et jeter en même temps les yeux sur ces deux choses, l'injustice et le tort causé. A l'égard du dommage, il est de son devoir de le réparer par ses lois, autant qu'il dépend de lui, en relevant ce qui est tombé, en guérissant ce qui est blessé, en dédommageant pour ce qui est tué; en un mot, il doit essayer de réconcilier par la voie de la compensation l'auteur du dommage et celui qui l'a souffert.

CLINIAS. Fort bien pour ce point.

L'ATHENIEN. Mais par rapport au tort, ou même au profit procuré injustement, comme lorsqu'on ménage un gain à quelqu'un par des moyens illicites, le législateur, regardant ces injustices comme des maladies de l'âme, appliquera des remèdes à celles qui sont susceptibles de guérison: et voici la fin qu'il doit se proposer dans le traitement de ces sortes de maladies.

CLINIAS. Quelle fin?

L'ATHENIEN. Celle d'instruire par sa loi l'auteur de l'injustice, soit grande, soit petite, et de le contraindre à ne plus commettre, de propos délibéré, de pareilles fautes, ou du moins à les commettre beaucoup plus rarement, en exigeant d'ailleurs la réparation du dommage. De quelque manière que l'on s'y prenne pour inspirer aux hommes l'aversion de l'injustice, et leur faire aimer, ou du moins ne pas haïr l'équité, soit qu'on emploie les actions ou les discours, le plaisir ou la douleur, les honneurs ou l'infamie, les amendes pécuniaires ou les récompenses; ce ne peut être que l'ouvrage des plus belles lois.

Mais si le législateur s'aperçoit que le malade est incurable, quelle loi, quelle peine portera-t-il contre lui? Comme il sait que la vie, pour ces sortes de personnes, n'est point l'état le plus avantageux, et que, par leur mort,

ils procurent une double utilité aux autres, leur supplice étant pour eux un exemple qui les détourne de malfaire, et purgeant en même temps la république de mauvais sujets, il ne peut se dispenser d'infliger la peine de mort contre ces sortes de crimes et de criminels : hors de là, il ne doit point user de ce remède.

CLINIAS. Ce que tu viens de dire me paraît très-raisonnable; mais je souhaiterais de ta part une explication plus claire sur la différence que tu mets entre le tort et l'injustice, et sur les différents caractères du volontaire et de l'involontaire.

L'ATHENIEN. Il faut tâcher de vous satisfaire. Il est évident que, dans vos entretiens sur l'âme, vous dites et vous entendez dire aux autres qu'il y a en elle une chose qu'on nomme colère, que ce soit une affection ou une partie de l'âme; que cette colère est, de sa nature, aisée à irriter, difficile à apaiser, et que, par une violence dépourvue de raison, elle fait souvent de grands ravages.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Nous reconnaissons de plus dans l'âme un attrait pour le plaisir, lequel n'a rien de commun avec la colère, et qui, exerçant sur elle son empire avec une force d'un caractère tout opposé, l'engage, par une tromperie mêlée de violence, à faire tout ce qu'il lui suggère.

CLINIAS. Oui vraiment.

L'ATHENIEN. A ces deux sources de toutes nos fautes ajoutez-en une troisième, qui est l'ignorance, et vous ne vous tromperez pas. Il y en a de deux sortes, qu'il importe au législateur de bien distinguer : l'une simple, qu'il regardera comme la cause des fautes légères; l'autre double, lorsqu'on est dans l'erreur, non-seulement par ignorance, mais par une fausse opinion de sagesse, comme si on avait une connaissance parfaite de ce qu'on ignore totalement. Il attribuera à ces trois causes, lorsqu'elles sont secondées de la force et du pouvoir, les grands crimes qui blessent plus directement le bon ordre; lorsqu'elles sont jointes à la faiblesse, les fautes des enfants et des vieillards, qu'il tiendra pour de vraies fautes, et punira comme telles par des lois, mais les plus douces de toutes et les plus indulgentes.

CLINIAS. Tout cela est conforme au bon sens.

L'ATHENIEN. Nous disons tous en parlant des hommes que les uns sont supérieurs aux impressions du plaisir et de la colère, et que les autres s'y laissent vaincre; et la chose est ainsi.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Mais nous n'avons jamais entendu dire que les uns sont supérieurs à l'ignorance, et que les autres y succombent.

CLINIAS. Non, assurément.

L'ATHENIEN. Toutefois, nous disons que chacune de ces trois choses nous pousse vers ce qu'elle désire, en sorte qu'elles nous attirent souvent vers des partis opposés.

CLINIAS. Très-souvent.

L'ATHENIEN. Je suis présentement en état de t'expliquer clairement et sans embarras ce que j'entends par justice et injustice. J'appelle injustice la tyrannie qu'exercent sur l'âme la colère, la crainte, le plaisir, le chagrin, l'envie, et les autres passions, soit qu'elles nuisent aux autres par leurs effets, ou non; et je dis qu'il faut appeler juste toute action faite conformément à l'idée que nous avons du bien, à quoi que ce soit que les États ou certains particuliers aient attaché l'idée de bonté, lorsque cette idée dominant dans l'âme règle tout l'homme, quand même il ferait quelquefois de fausses démarches; juste encore, toute affection de l'âme qui est docile à cette idée; et très-parfaite, toute conduite humaine dirigée par elle. Ce n'est pas que beaucoup de personnes ne donnent à celles de ces actions qui nuisent au prochain le nom d'injustice involontaire. Mais ce n'est pas le lieu ici de disputer sur les mots.

Et puisque nous venons de reconnaître distinctement trois espèces de principes de nos fautes, il est bon, avant que d'aller plus loin, de les repasser dans notre mémoire. La première espèce est le chagrin, que nous appelons colère et crainte.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. La seconde est le goût du plaisir, et les autres désirs de cette nature. La trosième est l'aberration des opinions et des idées relativement au bien. Cette troisième espèce en comprend sous elle deux autres;

ce qui fait cinq espèces, pour lesquelles il faut porter des lois différentes, en réduisant ces espèces à deux genres.

CLINIAS. Quels sont-ils ?

L'ATHÉNIEN. L'un, des crimes qui s'exécutent par des voies ouvertes el violentes ; l'autre, de ceux qui se commettent en cachette par des voies obscures et frauduleuses. Quelquefois le même crime s'exécute par cette double voie ; et c'est pour lors que les lois, si elles sont équitables, ne sauraient être trop sévères.

CLINIAS. Cela doit être.

L'ATHÉNIEN. Revenons à présent au point d'où nous sommes partis pour nous jeter dans cette digression, et reprenons la suite de nos lois. Autant qu'il m'en souvient, nous en étions à ceux qui pillent les temples des dieux, aux traîtres et à ceux qui, par le renversement des lois, travaillent à dissoudre le gouvernement établi. Or, il peut arriver que l'on commette quelqu'un de ces crimes dans un accès de folie, ou par l'effet de quelque maladie, ou d'une vieillesse décrépite, ou d'une imbécillité qui ne diffère en rien de l'état d'enfance. Si les juges choisis pour prononcer sur ces crimes viennent à connaître que c'est là ce qui y a donné occasion, par la déclaration du coupable ou de celui qui plaide pour sa défense, et qu'ils jugent qu'en effet il était dans un de ces états lorsqu'il a agi contre la loi, ils le condamneront à la simple réparation du dommage qu'il a pu causer, et lui feront grâce de tous les autres châtiments. J'excepte le cas de l'homicide où le coupable n'aurait pas les mains pures du sang qu'il a versé : on l'obligera à changer de pays et de demeure pour un an. S'il revient avant le terme fixé par la loi, ou même s'il met le pied sur sa terre natale, il sera condamné par les gardiens des lois à deux ans de prison publique ; après quoi on le mettra en liberté.

Puisque nous avons entamé la matière de l'homicide, essayons de porter des lois sur toutes les espèces de meurtres, en commençant par celle des meurtres violents et involontaires. Si quelqu'un dans les combats et les jeux publics vient à tuer son ami sans dessein, soit que celui-ci meure sur-le-champ des coups qu'il a reçus, ou quelque temps après ; si le même malheur lui arrive à la guerre, ou aux exercices militaires qui se feront par ordre des magistrats, sans armes ou avec des armes, pour mieux représenter ce qui se passe dans une guerre véritable, qu'il soit déclaré innocent, conformément à ce que l'oracle de Delphes a ordonné dans ces sortes d'accidents. La loi déclare pareillement innocent tout médecin, si, sans qu'il y ait de sa faute, son malade meurt entre ses mains.

Quiconque aura tué un homme de sa main, mais involontairement, soit qu'il n'ait employé pour cela que ses membres, ou qu'il se soit servi d'un instrument ou d'une arme quelconque ; soit encore en lui donnant certain breuvage ou certains aliments, soit par le feu ou par le froid, soit en lui ôtant la respiration ; en un mot, soit par son propre corps, ou par le moyen de quelque corps étranger, il sera regardé comme personnellement coupable d'homicide, el subira les peines suivantes. Si c'est l'esclave d'autrui qu'il a tué, croyant que ce fût le sien, il dédommagera et indemnisera le maître de cet esclave : en cas de refus, il sera condamné en justice à payer le double du prix de l'esclave, dont l'estimation appartiendra aux juges. Quant aux expiations, il en fera de plus grandes et en plus grand nombre que ceux qui ont tué dans les jeux publics. Ce sera aux interprètes choisis par les dieux à régler ces expiations. Si c'est son esclave qu'il a tué, la loi le déclare exempt de toute peine, après qu'il se sera purifié.

Celui qui aura tué involontairement une personne libre, sera assujetti aux mêmes expiations que le meurtrier d'un esclave. De plus, qu'il se garde bien de mépriser une certaine tradition très-ancienne. On dit que celui qui a fini ses jours par une mort violente, après avoir vécu dans la condition d'homme libre, conserve du ressentiment pendant un certain temps contre son meurtrier ; que l'accident violent qu'il a éprouvé le remplissant de crainte et de frayeur, et voyant l'auteur de sa mort continuer le même train de vie et fréquenter les mêmes personnes qu'auparavant, il l'épouvante à son tour, et fait tout son possible pour lui inspirer le trouble dont il est lui-même agité, appelant dans cette vue à son secours la mémoire et la conscience du cou-

pable. C'est pourquoi le meurtrier doit céder au mort qui le poursuit, se bannissant volontairement durant une année de sa patrie et des lieux qu'il fréquentait. S'il a tué un étranger, il sera exclu pour autant de temps du pays de cet étranger. Au cas qu'il se soumette de plein gré à cette loi, le plus proche parent du mort, qui aura l'œil sur tout ce qui se passe, se comportera selon les règles de la modération, en lui pardonnant son crime et rentrant en grâce avec lui. Mais si le coupable refuse d'obéir, s'il ose se présenter aux temples et sacrifier avec des mains souillées de sang, s'il ne veut point se tenir exilé de sa patrie pendant le temps prescrit, ce même parent l'accusera de meurtre en justice; et s'il est convaincu, il sera puni au double. Et si le plus proche parent ne poursuit pas le meurtrier, il contractera lui-même la souillure du crime, le mort tournera contre lui son ressentiment; le premier venu pourra l'accuser, et il sera condamné à un bannissement de cinq ans, suivant la disposition de la loi.

Si un étranger tue involontairement un autre étranger établi dans l'État, il sera libre à quiconque de le poursuivre en vertu des mêmes lois; et s'il est lui-même domicilié, il sera banni pour un an; s'il est simplement étranger, quel que soit celui qu'il a tué, étranger ayant ou non un domicile chez nous, ou citoyen, outre les expiations ordinaires, il sera banni pour toujours de l'État. S'il revenait malgré la défense de la loi, les gardiens des lois le condamneront à mort, et ses biens, s'il en a, seront donnés au plus proche parent du mort. Mais si son retour était forcé, comme si la tempête le jetait sur les terres de l'État, il dressera une tente sur le rivage, de façon qu'il ait les pieds dans la mer, et attendra ainsi l'occasion de se rembarquer. S'il était ramené par terre de vive force, le premier magistrat entre les mains duquel il tombera le mettra en liberté, et le reléguera, sans lui faire aucun mal, au delà des limites de l'Etat.

Si quelqu'un tue de sa main une personne libre, et que le meurtre ait été commis par colère, il est à propos de faire ici une distinction. On agit par colère lorsque, dans un premier mouvement et sans aucun dessein de tuer, on ôte la vie à un homme en le frappant, ou de quelque autre manière, et qu'aussitôt après on se repent de l'action qu'on vient de faire. On agit aussi par colère quand, ayant été insulté par des paroles ou des traitements outrageants, on poursuit le dessein de se venger, et que quelque temps après on tue avec une volonté délibérée celui qui nous a fait injure, sans témoigner ensuite aucun repentir de son action. Ainsi il faut mettre deux espèces de meurtre, qui ont l'une et l'autre la colère pour principe; et qu'on peut dire avec raison tenir le milieu entre le volontaire et l'involontaire, dont l'une et l'autre est une image. Car celui qui garde son ressentiment, et ne se venge pas sur-le-champ, mais attend pour le faire une occasion où il prend son ennemi au dépourvu, tient beaucoup du meurtrier volontaire : au contraire, celui qui s'abandonne sans aucun frein à sa colère, et la satisfait à l'instant même sans aucun dessein prémédité, ressemble à l'homicide involontaire : son action n'est pas cependant tout à fait involontaire, mais elle en a la ressemblance.

C'est pour cette raison qu'il est difficile de décider si les meurtres qui sont un effet de la colère sont tous volontaires, ou si le législateur doit en ranger quelques-uns parmi les involontaires. Le meilleur et le plus vrai est de dire qu'ils en sont une image, et d'en faire deux espèces, distinguées l'une par le dessein prémédité, l'autre par le défaut de délibération précédente; décernant de plus grandes peines contre ceux qui tuent par colère et de guet-apens, et de plus légères contre les autres qui tuent dans un premier mouvement indélibéré. En effet, il est juste de punir plus sévèrement ce qui approche d'un mal plus grand, et avec moins de sévérité ce qui approche d'un moindre mal; c'est aussi le parti que nous devons prendre dans nos lois.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Revenant donc une seconde fois sur nos pas, nous disons que celui qui dans un premier mouvement de colère, sans aucun dessein prémédité, aura tué de sa main une personne libre, sera d'abord sujet aux peines du meurtre commis involontairement et sans colère; et que de plus, pour lui apprendre à modérer ses emportements, il sera banni pour deux ans sans aucune grâce : et que celui qui

a tué dans la colère et de guet-apens, subira les mêmes peines que le précédent, et sera condamné à trois ans d'exil, comme l'autre l'a été à deux, afin que, comme sa colère a duré plus longtemps, le châtiment soit aussi plus long. Voici maintenant ce que nous statuons sur le retour des exilés. Sans doute il est difficile d'atteindre en ceci une exacte précision, parce qu'il arrive quelquefois qu'un meurtre mis par la loi dans l'espèce la plus grave doit être placé dans la plus légère, et un autre de l'espèce la plus légère, dans la plus grave; et que, dans la même espèce, de deux meurtriers l'un agit avec plus, l'autre avec moins de brutalité. Cependant les choses pour l'ordinaire se passent comme nous les avons réglées. Les gardiens des lois auront soin de rectifier ce qu'il y aurait de défectueux dans celles-ci.

Lorsque le terme du bannissement sera expiré pour l'un et l'autre meurtrier; les juges enverront douze d'entre eux sur les frontières de l'État, qui, après s'être informés de la conduite des bannis pendant leur exil, décideront s'ils sont honteux de leur faute, et s'il est à propos de les recevoir : ceux-ci seront tenus de se soumettre à leur décision. Si l'un ou l'autre, après son retour, se laissant dominer de nouveau par la colère, retombait dans le même crime, il sera banni à perpétuité; et s'il revient, il sera traité comme le serait en pareil cas un étranger.

Quiconque aura tué un esclave, si c'est le sien, en sera quitte pour se purifier; si c'est celui d'un autre, et qu'il l'ait tué par colère, il dédommagera le maître au double. Tout homicide, quel qu'il soit, qui n'obéira point à la loi, et qui, sans s'être purifié, souillera de sa présence la place publique, les jeux et les lieux sacrés, pourra être poursuivi en jugement par le premier venu, ainsi que le plus proche parent du mort qui l'aura souffert : l'un et l'autre seront condamnés au double, tant pour les dédommagements que pour les autres peines : et la loi permet à l'accusateur de prendre l'amende pour lui.

Si un esclave dans un mouvement de colère tue son maître, les parents du mort feront souffrir à cet esclave tous les traitements qu'ils jugeront à propos, pourvu qu'ils ne lui laissent point la vie; à ce prix ils seront innocents du meurtre commis. Quant à l'esclave qui dans la colère aura tué toute autre personne libre, ses maîtres le livreront aux parents du mort, et ceux-ci seront obligés de le faire mourir, mais de tel genre de mort qu'il leur plaira.

S'il arrive (ce qui peut arriver en effet, quoique rarement) qu'un père ou une mère tuent leur fils ou leur fille par emportement en les frappant ou de quelque autre manière violente, ils seront soumis aux mêmes expiations que les autres meurtriers, et de plus bannis pour trois ans. Le meurtrier étant de retour, la femme se séparera de son mari, ou le mari de sa femme; ils ne pourront plus user ensemble du mariage, ni demeurer sous un même toit avec ceux qu'ils ont privés d'un fils ou d'un frère, ni avoir part aux mêmes sacrifices. Quiconque manquera en ce point à ce que la piété et la loi exigent, pourra être accusé d'impiété par tout citoyen.

Le mari qui tuera sa femme dans la colère, ou la femme qui fera le même traitement à son mari, outre les expiations ordinaires, seront obligés à passer trois ans en exil. Le coupable à son tour ne se trouvera ni aux mêmes sacrifices ni à la même table avec ses enfants; et si le père ou l'enfant violent la loi en ce point, tout particulier pourra les traîner en justice comme des impies.

Si le frère tue dans la colère son frère ou sa sœur, ou la sœur son frère ou sa sœur, ils passeront par les mêmes expiations, et subiront le même bannissement que les parents meurtriers de leurs enfants; ils n'assisteront ni à la même table ni aux mêmes sacrifices avec ceux qu'ils ont privés d'un frère ou d'un fils; et selon la loi déjà portée, tout homme sera en droit d'accuser d'impiété les réfractaires.

Si quelqu'un se laisse aller à un tel excès de colère contre ceux qui lui ont donné le jour, que dans sa fureur il ose les tuer; et si le père ou la mère, avant que de mourir, lui pardonnent de bon cœur, après qu'il se sera purifié comme pour un meurtre involontaire, et qu'il aura accompli les autres peines marquées en ce cas, il sera déclaré innocent. Mais si les parents ne lui pardonnent pas son crime, plusieurs lois conspirent à en demander la ven-

geance. En effet, les plus grands supplices que l'on puisse mériter, soit à titre de violence, soit à titre d'impiété, soit à titre de sacrilége, celui qui a ôté la vie à qui la lui a donnée les appelle tous sur sa tête : en sorte que s'il était possible de faire mourir plusieurs fois l'enfant qui dans la colère a tué son père ou sa mère, la justice exigerait qu'on lui fît subir plusieurs morts. Et en effet, de quelle autre manière la loi pourrait-elle punir suffisamment celui auquel seul les lois ne permettent pas de tuer son père ou sa mère, même dans le cas où il ne pourrait sauver sa vie de leurs mains qu'aux dépens de leurs jours, et à qui elles font un devoir de tout souffrir plutôt que d'en venir à cette extrémité envers ceux par le bienfait desquels il voit la lumière ? Ainsi quiconque aura tué dans la colère son père ou sa mère sera puni de mort.

Si dans un combat occasionné par une sédition, ou en quelque autre rencontre semblable, le frère tue son frère, ayant été attaqué le premier et à son corps défendant, il sera déclaré innocent, comme s'il avait tué un ennemi. Il en sera de même à l'égard du citoyen ou de l'étranger qui tuerait en pareil cas un citoyen ou un étranger ; et encore si le citoyen tue un étranger, ou l'étranger un citoyen, ou l'esclave un autre esclave, dans les mêmes circonstances. Mais si un esclave tue une personne libre en se défendant contre elle, il sera sujet aux mêmes lois que le parricide. Et ce que nous avons dit du cas où le père pardonne à son fils le meurtre commis en sa personne, aura lieu aussi dans tous les cas précédents, si celui qui est tué pardonne avant que de mourir à son meurtrier, quels qu'il soient l'un et l'autre. Le meurtre alors sera réputé involontaire ; et outre les expiations marquées, le coupable sera obligé, selon la loi, à vider le pays pour un an. Ces lois touchant les homicides commis avec violence, mais sans préméditation et dans la colère, me paraissent suffisantes.

Nous allons parler maintenant des meurtres commis de propos délibéré, avec une méchanceté pleine et entière, de guet-apens, et auxquels on s'est porté en se laissant dominer par le plaisir, l'envie et les autres passions.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Commençons d'abord par en distinguer les causes avec toute la précision dont nous sommes capables. La première et la plus considérable est la convoitise, lorsqu'elle s'est emparée d'une âme devenue farouche par la violence de ses désirs. Tel est d'ordinaire l'état de ceux qui sont possédés d'un très-grand et très-violent amour pour les richesses, lequel engendre dans leur cœur une foule de désirs insatiables et sans bornes, dont la source est dans leur caractère et dans les préjugés d'une mauvaise éducation. Ces préjugés naissent, à mon avis, de l'estime mal entendue que les Grecs et les Barbares ont pour les richesses. Car, en les préférant à tous les autres biens, quoiqu'elles ne soient qu'au troisième rang, ils dégradent par là leurs sentiments et ceux de leurs descendants. Rien ne serait plus beau ni plus utile à tous les États, que d'y tenir au sujet des richesses ce langage conforme à la vérité, savoir : qu'elles sont faites pour le corps, comme le corps l'est pour l'âme ; et que par conséquent elles ne peuvent obtenir que le troisième rang après les qualités du corps et celles de l'âme. Un pareil discours apprendrait à chacun que, pour être heureux, il ne faut pas chercher simplement à s'enrichir, mais à s'enrichir par des voies justes et avec modération. Alors, il ne se commettrait point dans la société de ces meurtres qui ne peuvent s'expier que par d'autres meurtres. Mais aujourd'hui cette convoitise est, comme nous l'avons dit en commençant cette énumération, la principale cause des homicides volontaires, même de ceux qui méritent les plus grands supplices.

La seconde cause est l'ambition qui produit dans l'âme qu'elle possède l'envie ; passion funeste en premier lieu à celui qui l'éprouve, et ensuite à tout ce qu'il y a d'excellents citoyens dans un État. La troisième cause d'un grand nombre de meurtres, ce sont ces craintes lâches et injustes dans le moment que l'on commet ou après que l'on a commis certaines actions dont on voudrait que personne ne fût ou n'eût été le témoin : d'où il arrive qu'au défaut de tout autre moyen, on se défait par la mort de ceux qui pourraient les révéler.

Tout ceci doit être regardé comme le prélude de nos lois sur cette matière. Il est à pro-

pos d'y joindre le discours que l'on tient dans les mystères à ceux qui s'y font initier, et auquel ils ajoutent très-grande foi, savoir, qu'il y a aux enfers des supplices réservés à ces sortes de meurtres; que le coupable venant à recommencer une nouvelle vie, c'est une nécessité qu'il subisse la peine de droit naturel, qui est d'éprouver le même traitement qu'on a fait à autrui, et qu'il termine ses jours de la main d'un autre par le même genre de mort.

Si l'on est docile à ce prélude, et si la crainte des peines qu'il annonce fait impression sur les esprits, il ne sera pas besoin de prononcer la loi suivante, que nous portons uniquement contre ceux qui ne se rendraient pas à nos leçons. Quiconque, de propos délibéré et injustement, tuera de sa main un citoyen quel qu'il soit, sera premièrement exclu de la société civile, et ne souillera point de sa présence ni les temples, ni le marché, ni le port, ni aucune autre assemblée publique, soit qu'on lui en interdise l'entrée ou non; car elle lui est interdite par la loi, qui parle et parlera toujours en ce point au nom de tout l'État. Tous les parents du mort, tant du côté paternel que du côté maternel, jusqu'aux cousins inclusivement, qui ne poursuivront pas le coupable en justice, comme ils doivent, ou ne lui signifieront pas son interdiction, contracteront la tache de son crime, et attireront sur eux la colère des dieux, que la loi, par ses imprécations, transporte sur leurs têtes. En second lieu, le meurtrier sera tenu de comparaître en jugement, à la sommation de quiconque voudra venger la mort du défunt. Celui qui prendra sur soi cette accusation, après avoir exactement accompli tout ce que le dieu aura prescrit touchant les purifications et les autres cérémonies, et avoir fait les dénonciations nécessaires, emploiera la contrainte contre le meurtrier pour lui faire subir la peine portée par la loi.

Il est aisé au législateur de décider en général que ces sortes de cérémonies doivent consister en certaines prières et certains sacrifices, adressés aux divinités dont l'office est de veiller à ce qu'il ne se commette aucun meurtre dans les cités. Mais ce sera aux gardiens des lois à régler, de concert avec les interprètes, les devins et l'oracle, quelles sont ces divinités, quelle est la manière la plus agréable aux dieux de poursuivre ces sortes de causes, et à en observer ensuite les formalités. Ces causes seront portées devant les mêmes juges auxquels nous avons dit qu'il appartient de prononcer sur le sacrilége : le coupable sera condamné à mort; et, pour le punir de son audace et de son impiété, il n'aura point de sépulture dans le pays de celui qu'il a tué. S'il refuse de comparaître en jugement, et qu'il prenne la fuite, il sera banni à perpétuité. Et au cas que par la suite il mît le pied sur le territoire du défunt, le parent de celui-ci, ou même le premier citoyen qui le rencontrera, aura droit de le tuer impunément; ou bien, après l'avoir garrotté, il le remettra entre les mains de ses juges pour le faire mourir.

L'accusateur exigera en même temps caution de la part de celui qu'il accuse : l'accusé donnera trois cautions déclarées suffisantes par les juges, lesquelles s'engageront à le représenter au besoin. S'il ne voulait point ou ne pouvait point donner de cautions, les magistrats s'assureront de sa personne, le feront garder étroitement en prison, et le produiront au temps de l'exécution de la sentence. A l'exception des cautions, les mêmes formalités seront observées à l'égard de celui qui ne serait pas personnellement auteur d'un meurtre, mais qui aurait résolu la mort de quelqu'un, et l'aurait fait tuer en trahison, s'il était assez hardi pour demeurer dans la cité après un tel crime dont il est la cause principale, et dont son âme n'est pas pure. S'il est atteint et convaincu, il sera puni du même supplice que le précédent, à la réserve de la sépulture dans sa patrie, qui lui sera accordée. Il en sera de même pour les meurtres commis par soi-même ou par des assassins, d'étranger à étranger, ou d'étranger à citoyen, et réciproquement, et encore d'esclave à esclave, excepté les cautions, qui n'auront lieu, comme nous l'avons dit, que dans le cas de l'homicide personnel; ou l'accusateur devra en même temps exiger des cautions de la part de celui qu'il accuse.

Si un esclave tue volontairement un homme libre, soit de sa propre main, soit par la main d'autrui, et que son crime soit prouvé en justice, le bourreau de la cité le conduira dans un lieu d'où l'on pourra voir le tombeau du mort;

et, après l'avoir battu de verges aussi longtemps qu'il plaira à l'accusateur, au cas qu'il n'expire point sous les coups, il le mettra à mort.

Si quelqu'un a tué un esclave qui ne lui faisait aucun tort, dans la crainte qu'il ne révélât certaines actions honteuses et mauvaises, ou pour quelque autre raison semblable, il sera puni pour le meurtre de cet esclave, comme il l'eût été pour celui d'un citoyen.

S'il arrivait de ces forfaits contre lesquels il est triste et douloureux pour un législateur d'avoir à porter des lois, quoiqu'il ne puisse s'en dispenser ; de ces meurtres volontaires et tout à fait criminels, commis par soi-même ou par des assassins dans la personne de ses parents ; meurtres qui ne sont que trop fréquents dans les États mal gouvernés, et où l'éducation est vicieuse, mais qui après tout peuvent arriver dans ceux même où l'on doit le moins s'y attendre : pour prévenir de pareils malheurs, il faut répéter ici le discours dont nous avons fait usage il n'y a qu'un moment : peut-être qu'en le rebattant aux oreilles de nos citoyens, nous réussirons à leur inspirer une aversion plus forte pour le plus exécrable des homicides. Voici donc la fable ou le discours, ou quelque autre nom qu'on voudra lui donner, raconté comme certain par les anciens prêtres. Ils disent que la justice qui observe les actions des hommes venge l'effusion du sang des parents de la manière que j'ai rapportée, et qu'elle a établi que quiconque se sera souillé d'un tel meurtre éprouvera inévitablement le même traitement qu'il a fait à autrui : que s'il a tué son père, il sera tué un jour dans une autre vie par ses propres enfants ; s'il a fait mourir sa mère, c'est une nécessité qu'il renaisse un jour sous la figure et avec un corps de femme, et qu'il soit privé du jour par ceux qui l'auront reçu de lui : qu'il n'y a point d'autre expiation pour le sang des parents répandu, et que la souillure n'en peut être effacée, jusqu'à ce que l'âme coupable paye la peine du meurtre qu'elle a commis par un meurtre semblable commis en sa personne, et apaise ainsi le courroux de sa parenté.

La crainte de ces vengeances divines doit éloigner du crime qui les attire : si pourtant quelqu'un était assez malheureux pour oser arracher volontairement, et de dessein formé, l'âme du corps de son père ou de sa mère, de ses frères ou de ses enfants ; telle est la loi que le législateur mortel porte contre lui. D'abord elle lui signifie d'avance que tout commerce civil lui est interdit, et elle exige de lui les mêmes cautions que des autres mentionnés ci-dessus. Et s'il est convaincu de meurtre à l'égard de quelqu'un de ceux qu'on vient de nommer, il sera condamné à mort par les juges, exécuté par les bourreaux publics, et son cadavre sera jeté nu hors de la ville, dans un carrefour désigné pour cela. Tous les magistrats au nom de tout l'État, portant chacun une pierre à la main, la jetteront sur la tête du cadavre, et purifieront ainsi tous les citoyens. On le portera ensuite hors des limites du territoire, et on l'y laissera sans sépulture, selon l'ordre de la loi.

Mais quelle peine porterons-nous contre le meurtrier de ce qu'il a de plus proche et de plus cher au monde, je veux dire contre l'homicide de soi-même, qui tranche malgré la destinée le fil de ses jours, quoique l'État ne l'ait point condamné à mourir, qu'il n'y soit point réduit par quelque malheur affreux et inévitable survenu inopinément, ni par aucun opprobre de nature à lui rendre la vie odieuse et insupportable, mais qui, par une faiblesse et une lâcheté extrêmes, se condamne lui-même à cette peine qu'il ne mérite pas ? Les dieux seuls savent quelles sont les cérémonies nécessaires pour l'expiation du crime et la sépulture du coupable. Ainsi les plus proches parents du mort consulteront là-dessus les interprètes et les lois relatives à ce sujet, et se conformeront à leurs décisions. Ceux qui se seront défaits ainsi seront enterrés seuls, dans un lieu à part. On choisira pour leur sépulture, dans les confins des douze parties du territoire, quelque endroit inculte et ignoré, où ils seront déposés sans honneur, avec défense d'ériger aucune colonne sur leur tombe, et de graver leur nom sur un marbre.

Si une bête de charge ou quelque autre animal tue un homme, les plus proches parents du mort porteront l'affaire devant les juges, excepté les cas où un pareil accident arriverait dans les jeux publics. Ces juges, qui seront choisis parmi les inspecteurs des campagnes, à la volonté des parents, en tel nombre qu'il

leur plaira, examineront l'affaire; l'animal coupable sera tué et jeté hors des limites de l'État.

Si une chose inanimée (j'excepte la foudre et les autres traits lancés de la main des dieux) ôte la vie à un homme, soit par sa propre chute, soit par celle de l'homme, le plus proche parent du mort prendra pour juge un de ses voisins, et se purgera devant lui de cet accident, lui et toute sa famille. La chose inanimée sera jetée hors des limites du territoire, comme il a été dit des animaux.

Si quelqu'un est trouvé mort, sans que l'on connaisse le meurtrier, et qu'on ne puisse le découvrir après toutes les perquisitions convenables, on fera les mêmes significations que dans les autres cas : un accusera de meurtre le coupable quel qu'il soit; et après la sentence portée, un héraut publiera à haute voix, dans la place publique, que celui qui a tué tel et tel, et qui est atteint de meurtre, ait à s'abstenir des lieux sacrés, et à sortir du pays de celui qu'il a tué, sous peine, s'il vient à être découvert et reconnu, d'être mis à mort, et jeté sans sépulture hors des limites de la patrie du défunt. Telle est la loi qu'on observera touchant les meurtres : nous n'en dirons pas davantage sur cette matière.

Voici à présent les personnes qu'il est permis de tuer, et les circonstances où cela est permis. Si quelqu'un surprend de nuit dans sa maison un voleur qui en veut à son argent, et qu'il le tue, il sera innocent. Il le sera pareillement, si en plein jour il tue celui qui veut le dépouiller, en se défendant contre lui. Quiconque voudra attenter à la pudicité d'une femme ou d'un fils de famille sera mis impunément à mort par celui ou celle qu'il outrage, par son père, ses frères et ses enfants. Tout mari qui surprendra quelqu'un faisant violence à sa femme est autorisé par la loi à lui donner la mort. L'homicide commis pour sauver la vie à son père, à sa mère, à ses enfants, à ses frères, à sa femme, dans le cas d'une attaque injuste, ne sera soumis non plus à aucune peine.

Nous avons donc enfin réglé tout ce qui concerne l'éducation et la culture de l'âme, lesquelles doivent lui rendre la vie précieuse, si elle les possède, et malheureuse, si elle en est privée, aussi bien que les supplices dus aux auteurs des morts violentes. Nous avons traité pareillement de l'éducation et des exercices du corps. En suivant l'ordre des matières, il nous faut parler des traitements violents que les citoyens se font les uns aux autres, de sang-froid ou involontairement, en expliquer de notre mieux la nature, en marquer les espèces, et déterminer les châtiments que chacun d'eux mérite.

Les blessures et la perte des membres qui en est l'effet sont, après le meurtre, ce qu'il y a de plus grief; et l'homme le moins habile est en état de faire des lois sur cet objet. Il faut d'abord, par rapport aux blessures, comme par rapport aux meurtres, en distinguer de deux sortes : les unes faites involontairement, soit par colère, soit par crainte : les autres volontairement et de dessein prémédité : et faire ensuite sur cette matière le prélude suivant. Il est nécessaire aux hommes d'avoir des lois et de s'y assujettir, sans quoi ils ne différeraient en rien des bêtes les plus farouches. La raison en est que l'homme, sortant des mains de la nature, n'a point assez de lumière pour connaître ce qui est avantageux à ses semblables vivant en société, ni assez d'empire sur lui-même et de bonne volonté pour faire toujours ce qu'il a reconnu pour tel. Car premièrement il est difficile de connaître que la vraie et la saine politique doit envisager le bien public, et non le bien particulier, parce que l'intérêt commun lie ensemble les parties de l'État, et que l'intérêt personnel les divise : par conséquent, que le public et les particuliers trouvent plutôt leur avantage dans la bonne administration du bien commun que dans celle du bien particulier. Et en second lieu, après même qu'on a parfaitement compris que telle est la nature des choses, si on se trouvait maître absolu dans l'État sans avoir aucun compte à rendre à personne, il serait impossible de demeurer fidèle à cette maxime, et de régler tellement sa conduite, que le bien public allât toujours avant tout le reste, et que le bien particulier lui fût subordonné. Mais la nature mortelle portera toujours l'homme à désirer d'avoir plus que les autres, et à ne penser qu'à son intérêt personnel, parce qu'elle fuit la douleur et poursuit le plaisir sans raison ni règle; elle les met-

tra l'un et l'autre dans son esprit bien au-dessus du plus juste et du meilleur, et, s'aveuglant elle-même, elle se précipitera à la fin, avec l'Etat qu'elle gouverne, dans un abîme de malheurs. Car si quelqu'un, chéri des dieux à sa naissance, et doué d'un excellent naturel, pouvait saisir dans toute son étendue le principe en question, il n'aurait pas besoin de lois pour se conduire; parce qu'aucune loi, aucun arrangement n'est préférable à la science, et qu'il n'est point dans l'ordre que l'intelligence soit sujette ou esclave de quoi que ce soit, étant faite pour commander à tout lorsqu'elle est appuyée sur la vérité, et entièrement libre, comme elle doit l'être de sa nature. Par malheur elle n'est telle aujourd'hui nulle part, si ce n'est dans un bien petit nombre de personnes. A son défaut, il faut donc recourir à l'ordre et à la loi, qui voit et distingue bien des choses, mais qui ne saurait étendre sa vue sur le tout. Voilà ce que nous avions à dire à ce sujet.

Nous allons à présent statuer sur les peines et les amendes que méritent les blessures et les autres torts faits à autrui. Il est naturel qu'on nous demande ici des détails sur le genre de blessure, la personne blessée, la manière, le temps, et mille autres circonstances qui varient à l'infini, et constituent autant d'espèces différentes. Il nous est également impossible d'épuiser ce détail, et de l'abandonner tout entier à la discrétion des juges. Car d'abord, il est un point dont il faut leur laisser absolument la décision : ce point est si le fait est vrai ou faux. D'ailleurs il n'est presque pas possible de faire des lois sur tous les cas grands et petits, de fixer pour chacun les peines et les amendes, en sorte qu'il ne reste absolument rien à faire aux juges.

CLINIAS. Quel parti prendrons-nous donc ?

L'ATHENIEN. Celui de décider certains cas par nous-mêmes, et d'abandonner aux tribunaux la décision du reste.

CLINIAS. Mais quels sont les cas que nous devons régler par nous-mêmes, et ceux dont il convient de laisser le jugement aux tribunaux ?

L'ATHENIEN. C'est ce qu'il est maintenant très à propos d'expliquer.

Un des plus grands désordres qui puissent arriver dans un État est lorsque les tribunaux, faibles et muets, y dérobent leurs jugements à la connaissance du public, et décident les causes en cachette; ou, ce qui est bien plus fâcheux encore, lorsque dans ces mêmes tribunaux on ne garde aucun silence, que le tumulte y règne ainsi qu'au théâtre, qu'on se partage entre les orateurs, louant l'un, critiquant l'autre avec de grands cris, et qu'au milieu de tout ce fracas les juges portent leur sentence. Il est bien triste pour un législateur d'être dans la nécessité de faire des lois pour de pareils tribunaux; mais enfin, lorsqu'il ne peut s'en dispenser, la seule chose qu'il ait à faire en donnant des lois à un État si mal policé, est de ne laisser à la discrétion des juges l'imposition des peines que sur les plus petits objets, réglant et fixant presque tout par lui-même en termes précis.

Au contraire, dans un État où les tribunaux sont établis avec toute la sagesse possible, où ceux qui sont destinés à juger ont reçu une bonne éducation, et ont passé par les plus sévères épreuves, on ne peut rien faire de mieux ni de plus sensé que d'abandonner à de tels juges le soin de régler les peines et les amendes dans la plupart des cas. Pour ce qui nous regarde, je ne pense pas que personne trouve mauvais que nous ne prescrivions rien à nos juges sur un grand nombre d'objets, même les plus importants, que d'autres moins bien élevés qu'eux seraient en état de décider, en gardant sur chaque délit la proportion convenable entre la faute et le châtiment. Et puisque nous avons toute sorte de raisons de compter sur la sagesse et les lumières des juges pour qui nous faisons ces lois, il faut leur laisser la décision de la plupart des cas. Néanmoins nous pratiquerons encore ici ce que nous avons déjà mis en usage dans les lois précédentes, et dont nous nous sommes bien trouvés : je veux dire que nous tracerons une esquisse et des formules de peines pour servir de modèles à nos juges, et les empêcher de s'écarter des voies de la justice. Revenons donc à nos lois.

Voici celle qui concerne les blessures. Si quelqu'un, ayant conçu le dessein de tuer un citoyen (j'excepte les cas où la loi le permet), manque son coup et ne fait que le blesser, il

ne mérite pas plus de grâce ni de compassion, ayant blessé dans la vue de tuer, que s'il avait tué réellement; et on pourrait l'accuser en justice comme meurtrier. Néanmoins, par égard pour sa destinée, qui n'est point parvenue au comble du malheur, et pour le génie, qui, ayant pitié de lui et du blessé, a détourné de celui-ci le coup mortel, et a épargné à celui-là le sort et l'accident le plus funeste; par reconnaissance, dis-je, pour ce génie, et afin de ne pas mettre d'opposition à son bienfait, nous ferons grâce au coupable de la mort, le condamnant seulement à aller vivre dans quelque autre cité voisine, et lui laissant la jouissance de son bien le reste de ses jours. En outre, s'il a causé quelque dommage au blessé, il l'indemnisera suivant l'estimation du tribunal où cette cause sera jugée; le même qui aurait prononcé sur le meurtre, au cas que le blessé fût mort de ses blessures.

Si un enfant blesse son père ou sa mère, ou un esclave son maître, de dessein formé, ils seront punis de mort. Il y aura aussi peine de mort contre le frère ou la sœur qui auraient blessé leur frère ou leur sœur, s'ils sont convaincus de l'avoir fait à dessein. Si une femme blesse son mari ou un mari sa femme, avec intention de s'en défaire, ils seront bannis à perpétuité. S'ils ont des enfants en bas âge, soit garçons, soit filles, on nommera des tuteurs pour administrer leurs biens et prendre soin d'eux, comme s'ils étaient orphelins; s'ils sont formés, on leur laissera la jouissance de leurs biens, et ils ne seront pas tenus de pourvoir à la subsistance de leur père banni. Si celui auquel un pareil malheur est arrivé est sans enfants, les parents, du côté des hommes et du côté des femmes, jusqu'aux cousins, tiendront une assemblée dans laquelle, avec le conseil des gardiens des lois et des prêtres, ils feront choix d'un héritier, qui deviendra le maître de la cinq mille quarantième maison à la place du banni, se guidant en ce choix par le principe qu'aucune des cinq mille quarante maisons dont la cité est composée n'appartient point tant en propre à celui qui l'occupe et à sa parenté, qu'au public. Or, autant qu'il se peut, il faut que toutes les familles de l'État soient très-saintes et très-heureuses. C'est pourquoi, lorsque le désastre et l'impiété sont entrés dans une maison, au point que celui qui en est le maître ne laisse point d'enfants après lui, et, soit qu'il ait été marié ou non, meurt sans héritiers, condamné pour un meurtre volontaire, ou quelque autre grand crime envers les dieux ou envers les citoyens, auquel la loi décerne la peine de mort; ou bien s'il est exilé à perpétuité, ne laissant point d'enfants : la loi veut que l'on commence d'abord par purifier la maison et en éloigner tous les malheurs; qu'ensuite les parents s'assemblent, comme on vient de dire, avec les gardiens des lois, et, jetant les yeux sur toutes les familles de l'État, ils s'arrêtent à celle qui est la plus renommée pour la vertu, la plus heureuse, et où il y a un plus grand nombre d'enfants; qu'ils en prennent un, le déclarent fils adoptif du père et des ancêtres de celui qui est mort sans enfants, lui fassent prendre le nom de la famille où il entre: et, après avoir conjuré les dieux qu'il soit plus heureux père et chef de famille que son père par adoption, plus religieux observateur du culte et des cérémonies sacrées, qu'ils l'instituent héritier légitime, laissant le coupable sans nom, sans postérité, sans héritage, lorsqu'il aura eu le malheur de commettre de pareils crimes.

Les limites des objets ne se touchent pas toujours, à ce qu'il paraît; mais, à l'égard de ceux où il y a un espace intermédiaire, cet espace, touchant de part et d'autre chacune des limites, se trouve exactement entre deux. Nous avons dit que les actions faites dans la colère sont de ce genre, tenant le milieu entre le volontaire et l'involontaire. Ainsi, quiconque sera convaincu d'avoir blessé quelqu'un par colère, si la blessure est telle qu'elle puisse se guérir, il payera le double du dommage; si elle est sans remède, il payera le quadruple. Dans le cas même où elle pourrait se guérir, si la cicatrice rend difforme, et expose à la raillerie la personne blessée, il payera aussi le quadruple. Lorsque la blessure ne sera pas seulement préjudiciable à celui qui l'a reçue, mais encore à la république, mettant le blessé hors d'état de la secourir contre ses ennemis, le coupable, outre les autres punitions, sera condamné envers le

public à un dédommagement qui consistera à aller à la guerre pour son compte et pour le compte du blessé, en faisant le service à sa place. S'il ne le fait point, tout homme aura droit de l'accuser, à titre de refus de service. Les juges qui l'auront condamné décideront aussi de la quantité de l'amende, si elle doit être double, triple ou quadruple.

Si le frère blesse son frère aussi dans la colère, ses parents du côté paternel et maternel, jusqu'aux cousins germains, tant hommes que femmes, s'assembleront, et, après avoir jugé le coupable, le livreront au père et à la mère pour le punir comme il le mérite. Si l'on était partagé sur la punition, l'avis des parents du côté du père l'emportera. Enfin, si la famille n'est pas en état de punir elle-même le coupable, elle le livrera aux gardiens des lois. Il faut que les juges qui prononceront sur les blessures faites aux parents par leurs enfants et petits-enfants aient au delà de soixante ans, et qu'ils aient des enfants non adoptifs, mais véritables. Le crime étant avéré, ils décideront si le coupable mérite la mort ou quelque autre peine, soit plus grande, soit à peu près égale. Aucun des parents du coupable n'aura droit de juger, quand même il aurait l'âge porté par la loi.

Si un esclave blesse par colère une personne libre, son maître le livrera au blessé, pour en tirer quel châtiment il voudra. S'il ne le livre pas, il sera tenu à la réparation du dommage. S'il se plaint que ce n'est qu'une feinte et l'effet d'une collusion entre l'esclave et le blessé, qu'il porte l'affaire en justice. S'il perd, il payera le triple du dommage; s'il gagne, il aura action de plagiat contre l'auteur d'une pareille convention avec son esclave.

Quiconque blessera une personne sans le vouloir, payera simplement le dommage; car aucun législateur ne peut rien sur des cas fortuits. Les juges seront les mêmes qui ont été chargés de prononcer sur les blessures faites aux parents par leurs enfants, et ils proportionneront la réparation au dommage.

Tous les délits dont on vient de parler sont dans la classe des actions violentes : on met aussi de ce genre les mauvais traitements de toute espèce. Voici donc l'idée que tous hommes, femmes et enfants, doivent se former à ce sujet. Il faut qu'ils se mettent dans l'esprit que la vieillesse est beaucoup plus respectable que la jeunesse aux yeux des dieux, et de tout homme qui veut pourvoir à sa sûreté et à son bonheur; que c'est, par conséquent, un spectacle honteux et odieux à la Divinité, de voir dans une ville un vieillard maltraité par un jeune homme; et qu'au contraire tout jeune homme, frappé par un vieillard, doit souffrir patiemment les effets de sa colère, se préparant à lui-même la même déférence dans sa vieillesse. Je fais donc les réglements suivants : Que tous honorent de parole et d'effet ceux qui sont plus âgés qu'eux; qu'ils regardent et respectent comme leur père ou leur mère celui ou celle qui a vingt ans au-dessus d'eux. Par honneur pour les dieux qui président à la naissance des hommes, que jamais ils ne portent les mains sur les personnes assez âgées pour avoir pu les engendrer et les enfanter. Par une raison semblable, qu'ils ne touchent point à l'étranger, soit établi chez nous depuis longtemps, soit nouvellement arrivé; qu'ils ne soient point assez hardis pour le frapper, soit en attaquant, soit en se défendant. Mais si un étranger a eu l'audace de porter la main sur eux, et qu'ils ne croient pas qu'il doive rester sans châtiment, qu'ils le traînent devant le tribunal des astynomes, s'abstenant de le frapper, afin de lui inspirer par là plus d'éloignement d'oser frapper un citoyen. Les astynomes ayant le coupable devant eux, instruiront son procès avec tous les égards dus au dieu protecteur des étrangers : et s'ils jugent qu'il a frappé à tort le citoyen, pour réprimer à l'avenir sa témérité, ils le condamneront à recevoir autant de coups qu'il en a donné. S'il leur paraît innocent, après avoir fait des menaces et des reproches à celui qui l'a traduit devant eux, ils les renverront l'un et l'autre.

Si quelqu'un frappe une personne de son âge, ou plus âgée, mais qui n'ait pas d'enfants; si un vieillard frappe un vieillard, ou un jeune homme un autre jeune homme, l'attaqué se défendra avec ses mains, sans armes, comme le droit naturel l'y autorise. Quiconque au-dessus de quarante ans osera se battre contre qui que ce soit, soit qu'il attaque, soit qu'il se défende, sera traité d'âme grossière, sans édu-

cation, remplie de bassesse, et recevra en cela le châtiment qu'il mérite.

Ceux qui se rendront à ces douces instructions feront honneur à leur docilité : mais que celui qui n'obéira pas, et ne tiendra aucun compte de ce prélude, écoute avec soumission la loi suivante. Quiconque frappera un citoyen plus âgé que soi de vingt ans ou davantage, premièrement, que celui qui se trouvera présent, s'il n'est ni de même âge ni plus jeune que les combattants, ait à les séparer, sous peine d'être déclaré méchant par la loi. S'il est de même âge ou plus jeune que la personne attaquée, qu'il la défende comme si c'était son frère, son père, son aïeul. En outre, celui qui aura osé porter la main sur un autre plus âgé que soi sera, comme il a été dit, accusé en justice de violence, et s'il est convaincu, on le tiendra en prison au moins pour un an : de sorte que si les juges le condamnent à davantage, il y sera tout le temps marqué par leur sentence.

Si un étranger, établi ou non dans la cité, frappe quelqu'un plus âgé que lui de vingt ans ou davantage, la même loi aura lieu par rapport à l'obligation qu'elle impose aux passants de venir au secours. L'étranger qui n'a point d'établissement chez nous, s'il est condamné en justice dans une pareille affaire, sera tenu deux ans en prison; l'étranger fixé dans le pays y sera trois ans pour avoir été réfractaire aux lois, à moins que la sentence ne porte un plus long terme. Ceux qui se seront trouvés présents, et n'auront pas prêté main-forte à l'attaqué, comme la loi l'ordonne, payeront une mine d'amende, s'ils sont de la première classe; cinquante drachmes, s'ils sont de la seconde; trente, s'ils sont de la troisième; et vingt, s'ils sont de la quatrième. Le tribunal pour ces sortes de causes sera composé des généraux d'armée, des taxiarques, des phylarques et des hipparques.

Parmi les lois, il y en a qui sont faites pour les gens de bien, et n'ont d'autre but que de leur enseigner la manière de vivre en union et en paix avec leurs concitoyens. Il y en a d'autres destinées aux méchants qu'une bonne éducation n'a pu corriger, et dont le caractère est d'une dureté que rien ne peut amollir, pour les empêcher de se porter aux derniers excès du crime. Les lois qui vont suivre sont pour ces derniers; ils en sont, pour ainsi dire, les auteurs : c'est par nécessité que le législateur les porte, et il souhaite qu'on n'ait jamais occasion d'en faire usage.

Quiconque osera porter la main sur son père, sa mère, ou quelqu'un de ses aïeux, et leur faire violence en les maltraitant, sans craindre le courroux des dieux du ciel ni les châtiments qui l'attendent aux enfers; violant les lois, comme s'il était instruit de ce qu'il ignore absolument, et au mépris des discours tenus universellement dès les premiers temps; il est besoin, pour le détourner du crime, d'employer les remèdes extrêmes. Or, la mort n'est point le dernier remède, mais bien plutôt les tourments qu'on dit leur être préparés aux enfers, et qui, quoique très-réels, ne font nulle impression sur les âmes de cette trempe : puisque autrement il n'y aurait ni parricides, ni aucun autre attentat violent et impie commis par les enfants sur leurs parents. Il est donc nécessaire que les supplices dont on punira en cette vie ces sortes de crimes ne le cèdent, s'il se peut, en rien aux tourments des enfers. Cela posé, telle est la loi que nous croyons devoir porter. Si quelqu'un, n'étant point dans un accès de frénésie, ose porter la main sur son père, sa mère, ou sur leurs pères et mères; premièrement, tous ceux qui seront présents voleront au secours comme il a été dit. L'étranger établi chez nous qui aura prêté main-forte aux parents sera mis dans la place d'honneur aux jeux publics; s'il ne l'a pas fait, il sera banni à perpétuité. L'étranger non domicilié recevra des éloges, s'il est venu au secours; sinon, il sera blâmé. L'esclave qui aura prêté son secours sera mis en liberté; sinon, il recevra cent coups de fouet par ordre des agoranomes, si la chose s'est passée dans la place publique; ou par celui des astynomes, si elle s'est passée en tout autre endroit de la ville; et si c'est à la campagne, par ordre des agronomes. Tout citoyen présent à cette violence, homme, femme, enfant, repoussera les attaques de ce fils dénaturé, en criant à l'impie : s'il manque à le faire, il encourra, selon la loi, la malédiction de Jupiter vengeur des droits de la parenté et du sang.

Quant à celui qui sera convaincu d'avoir maltraité ses parents, qu'il soit d'abord banni à

jamais de la cité, et exclu de tous les lieux sacrés dans le reste du territoire. Les agronomes feront battre de verges à discrétion quiconque aura négligé de l'en exclure. S'il reparaît dans la cité, qu'il soit puni de mort. Qu'aucune personne libre qui aura mangé, bu, ou eu quelque autre commerce avec lui, qui même, l'ayant rencontré, l'aura touché volontairement, ne mette le pied dans aucun temple, dans la place publique, ni même dans la cité, qu'auparavant il ne se soit purifié, dans la pensée qu'il a contracté la souillure de ce crime. Si on viole cette défense, et qu'on souille par sa présence les lieux sacrés et la cité, le magistrat qui, en ayant eu connaissance, ne traduira pas le coupable en justice, en rendra compte au sortir de sa charge, comme d'un chef d'accusation de la première importance.

Si un esclavo frappe un homme libre, soit étranger, soit citoyen, ceux qui en seront témoins viendront au secours, ou payeront l'amende marquée selon leur classe. Ils garrotteront l'esclave, et le livreront à celui qu'il frappait. Celui-ci le mettra dans des entraves, et, après l'avoir battu à coups d'étrivières aussi longtemps qu'il jugera à propos, sans néanmoins faire aucun tort au maître de l'esclave, il le lui rendra, afin que lui-même le traite suivant la loi que voici. Tout esclave qui aura frappé une personne libre, sans l'ordre des magistrats, sera remis garrotté à son maître par celui qu'il a frappé; et son maître le tiendra dans les fers, jusqu'à ce que l'esclave ait obtenu sa grâce de la personne qu'il a maltraitée. Toutes ces lois auront lieu par rapport aux femmes, soit qu'elles se frappent entre elles, soit qu'elles maltraitent des hommes, ou qu'elles en soient maltraitées.

LIVRE DIXIÈME.

ARGUMENT.

La croyance aux dieux rend les hommes meilleurs. — Objections des incrédules. — L'ignorance est le principe de l'incrédulité. — Attaque indirecte contre le polythéisme. — Éloquente sortie contre les incrédules qui demandent des preuves de l'existence des dieux. — Des philosophes qui attribuent tout au hasard. — De l'âme et de son origine, selon les incrédules. — De l'ignorance de certains philosophes sur l'âme et ses propriétés. — Que l'âme a existé avant le corps. — Fausse idée attachée au mot nature. — Dix espèces de mouvements. — Que le principe de la vie est l'âme. — Définition de l'âme. — Deux espèces d'âme : l'une principe du bien; l'autre, principe du mal. — De l'erreur qui consiste à croire les dieux indifférents. — Métaphysique et théodicée de Platon. — Rien n'est fait pour un individu; mais chaque individu est fait pour l'univers. — Du libre arbitre. — Des peines et des récompenses après la mort. — Tout citoyen doit dénoncer l'impiété; tout magistrat doit la punir. — Trois sortes de prisons. Du sophronistère. — Peines portées contre les faiseurs de prestiges. — Défense d'offrir des sacrifices chez soi, ni d'y élever des autels.

L'ATHÉNIEN. Après ce qui vient d'être dit sur les mauvais traitements, portons cette loi générale contre toute espèce de violence : Que personne ne prenne ni n'emporte rien de ce qui est à autrui; qu'on ne se serve d'aucune chose appartenant aux voisins, sans leur consentement exprès : car c'est de l'infraction de cette loi qu'ont pris, que prennent et que prendront naissance tous les maux dont nous avons parlé.

A l'égard des autres désordres, les plus grands sont le libertinage et les excès de la jeunesse; ils sont de la plus grande conséquence lorsqu'ils ont pour objet les choses sacrées, et portés à leur comble si ces choses sacrées sont de celles qui intéressent l'État tout entier, ou toute une tribu, ou quelque autre espèce de communauté. Au second rang viennent les crimes qui attaquent le culte privé et domestique, et la sainteté des tombeaux. Au troi-

sième rang, le manque de respect envers les parents, crime qu'il ne faut pas confondre avec les autres dont on a parlé ci-dessus. Au quatrième, les offenses envers les magistrats, lorsque, sans égard pour leur caractère, et sans avoir obtenu leur agrément, on prend, on emporte, on emploie à son usage ce qui leur appartient. Au cinquième, toute action qui blesse les droits du citoyen et provoque la sévérité de la justice. Il est nécessaire de réprimer par une loi chacun de ces excès. A l'égard de l'enlèvement des choses sacrées, soit violent, soit clandestin, nous avons dit quelle peine il méritait. Il faut maintenant décider à quoi doit être condamné quiconque offense les dieux dans ses paroles ou dans ses actions, après que nous aurons fait précéder la loi d'une instruction que voici.

Dès qu'un homme croit, comme les lois le lui enseignent, qu'il y a des dieux, jamais il ne se portera volontairement à commettre aucune action impie, ni à tenir aucun discours contre la religion. Mais ce désordre ne peut venir que d'une de ces trois causes : ou de ce qu'on ne croit pas, comme je viens de le dire, que les dieux existent; ou s'ils existent, qu'ils ne se mêlent pas des affaires humaines; ou enfin qu'il est aisé de les apaiser et de les gagner par des sacrifices et des prières.

CLINIAS. Que faire et que dire à ceux qui sont dans de pareils sentiments?

L'ATHENIEN. Mon cher ami, commençons d'abord par prêter l'oreille à ce que je devine qu'ils nous diront d'un ton également railleur et insultant.

CLINIAS. Que nous diront-ils donc?

L'ATHENIEN. A peu près ce qui suit, d'un air moqueur :

« Étrangers d'Athènes, de Lacédémone et de Cnosse, vous dites vrai. Parmi nous, les uns croient qu'il n'y a point de dieux; les autres, qu'ils ne se mettent point en peine de ce qui nous touche; d'autres enfin, qu'on les gagne par des prières, ainsi que vous le disiez tout à l'heure. Nous exigeons de vous que, selon la marche que vous avez suivie dans vos autres lois, avant que de nous accabler de menaces dures, vous tentiez à notre égard la voie de la persuasion, en nous prouvant par de bonnes raisons qu'il existe des dieux, et qu'ils sont d'une nature trop excellente pour se laisser flatter par des présents, et engager à des choses contraires à la justice. Car c'est là précisément ce que nous entendons dire, avec beaucoup d'autres choses semblables, à des gens qui passent pour très-capables, poëtes, orateurs, devins, prêtres, sans parler d'une infinité d'autres personnes; et ce qui, loin de nous détourner la plupart de commettre l'injustice, n'a d'autre effet que de nous porter à remédier au mal, après qu'il est commis. Nous avons droit d'attendre de législateurs tels que vous, qui vous piquez de n'être point farouches, mais humains, que vous essayerez d'abord de nous persuader, nous tenant sur l'existence des dieux un discours, sinon plus beau, du moins plus vrai que les discours des autres : peut-être réussirez-vous à nous gagner. Si ce que nous vous proposons est raisonnable, tâchez d'y avoir égard. »

CLINIAS. Étranger, ne juges-tu pas qu'il est facile de donner des preuves certaines de l'existence des dieux?

L'ATHENIEN. Comment cela?

CLINIAS. Premièrement, la terre, le soleil, et tous les astres; ce bel ordre qui règne entre les saisons; ce partage des années et des mois : ensuite le consentement de tous les peuples grecs et barbares, qui reconnaissent qu'il existe des dieux.

L'ATHENIEN. Mon cher ami, j'appréhende fort pour vous deux le mépris des méchants; car de dire que j'en rougisse pour vous, c'est ce que je ne ferai jamais. Vous ne connaissez point ce qui les fait penser différemment des autres. Vous croyez que leur manière de voir a sa source uniquement dans des passions effrénées et un penchant invincible vers le plaisir, et que c'est là ce qui jette leur âme dans l'impiété.

CLINIAS. Quelle autre cause, étranger, peut-on donc assigner, outre celle-là?

L'ATHENIEN. Une cause que vous ne sauriez deviner, et qui vous doit être inconnue, à vous autres qui vivez séparés du reste des Grecs.

CLINIAS. Mais encore quelle est-elle?

L'ATHENIEN. Une ignorance affreuse qu'ils se déguisent sous le nom de la plus haute sagesse.

CLINIAS. Comment dis-tu?

L'ATHENIEN. Nous avons dans notre Grèce un grand nombre d'ouvrages, écrits les uns en vers, les autres en prose, qui, à ce que j'entends dire, ne sont point connus chez vous, à cause de la bonté de votre gouvernement. Les plus anciens de ces ouvrages nous disent, au sujet des dieux, que la première chose qui ait existé est le ciel et les autres corps. A quelque distance de cette première origine ils placent la génération des dieux, nous racontent leur naissance, et les traitements qu'ils se sont faits les uns aux autres. Que ces discours soient, à certains égards, de quelque utilité ou non pour ceux qui les entendent, c'est sur quoi il n'est point aisé de prononcer, à cause de leur antiquité. Ce que je puis assurer, c'est que je ne dirai jamais à leur louange qu'ils soient propres à inspirer le respect et les égards dus aux parents, ni que ce qu'ils contiennent en ce point soit bien dit. Laissons donc ce que les anciens ont écrit sur cette matière, qu'il n'en soit plus question, et qu'on dise de leurs ouvrages ce qu'il plaira aux dieux[1].

Venons aux écrits de nos sages modernes, et montrons par où ils sont une source de mal. Voici l'effet que produisent leurs discours. Lorsque, pour prouver qu'il existe des dieux, nous alléguons, vous et moi, le soleil, la lune, les astres, la terre, comme autant de dieux et d'êtres divins; ceux qui sont imbus de la doctrine de ces nouveaux sages nous répondent que tout cela n'est que de la terre et des pierres, incapables de prendre aucune part aux affaires humaines; et les raisons dont ils appuient ce sentiment sont digérées de manière à les rendre tout à fait plausibles.

CLINIAS. Étranger, le système que tu viens d'exposer est très-embarrassant à réfuter, ne fût-il soutenu que par un seul : combien plus doit-il l'être, ayant pour lui un si grand nombre de défenseurs!

L'ATHENIEN. Eh bien! qu'y répondrons-nous, et que faut-il que nous fassions? Supposerons-nous qu'un de ces hommes impies, attaqués par nos lois, nous accuse d'une entreprise inouïe, parce que nous posons dans notre législation l'existence des dieux comme certaine; et produirons-nous nos défenses? ou bien, négligeant de nous justifier, reprendrons-nous la suite de nos lois, pour ne point donner à ce prélude trop d'étendue? Aussi bien nous faudrait-il entrer dans de très-longues discussions, si nous entreprenions de démontrer suffisamment aux partisans de l'impiété la vérité des points sur lesquels ils nous demandent des explications, et si nous ne portions la loi qu'après leur avoir imprimé une crainte salutaire, et donné de l'aversion pour tout ce qui en mérite.

CLINIAS. Étranger, nous avons dit souvent, en assez peu de temps, que dans le sujet que nous traitons il ne fallait pas préférer la brièveté à la longueur. Personne, comme l'on dit, ne nous presse et ne nous poursuit. Ce serait une chose également ridicule et blâmable de choisir ici le plus court en laissant le meilleur. Il est d'une importance extrême de donner tout l'air de vérité possible à ce que nous avançons, qu'il y a des dieux, qu'ils sont bons, et qu'ils aiment la justice infiniment plus que les hommes. Ce serait là le plus beau et le plus excellent prélude que nous pussions mettre à la tête de toutes nos lois. Ainsi ne nous rebutons point, et, sans nous presser, ni rien omettre, efforçons-nous de tout notre pouvoir de traiter cette matière à fond, mettant en œuvre les raisons les plus propres à opérer la conviction.

L'ATHENIEN. Ton discours me paraît approcher de la prière, tant tu montres d'empressement : il ne m'est pas permis de différer plus longtemps.

Comment peut-on sans indignation se voir réduit à prouver que les dieux existent? On ne saurait s'empêcher de voir de mauvais œil et de haïr ceux qui ont été et sont encore aujourd'hui cause de la discussion où nous allons entrer. Quoi! ils se sont montrés dociles aux leçons religieuses que, dès l'enfance, ils ont sucées avec le lait, qu'ils ont entendues de la bouche de leurs nourrices et de leurs mères; leçons pleines de charmes qui leur étaient données, tantôt en badinant, tantôt d'un ton sérieux : au milieu de l'appareil des sacrifices, ils ont été présents aux prières de leurs parents; ils ont assisté aux spectacles, toujours frappants et agréables pour les enfants, dont les sacrifices

[1] Platon a ici en vue la Théogonie d'Hésiode. (*Note de Grou.*)

sont accompagnés; ils ont été témoins des victimes offertes aux dieux par leurs parents avec la plus ardente piété, pour eux-mêmes et pour leurs enfants, et des vœux et des supplications qu'ils ont adressés à ces mêmes dieux, d'une manière qui montrait combien était intime en eux la persuasion de leur existence; ils savent ou voient de leurs yeux que les Grecs et les barbares se prosternent et adorent les dieux au lever et au coucher du soleil et de la lune, dans toutes les situations heureuses ou malheureuses de leur vie; ce qui démontre combien tous ces peuples sont convaincus de l'existence de Dieu, combien ils sont même éloignés d'en douter : et maintenant, au mépris de tant de leçons, et sur des motifs destitués de toute solidité, comme le pensent tous ceux qui ont quelque étincelle de bon sens, ils nous forcent à tenir le langage que nous leur tenons! Qui pourrait consentir à instruire doucement de pareilles gens, et recommencer à leur enseigner qu'il existe des dieux? Il faut toutefois essayer de leur parler de sang-froid, afin qu'il ne soit pas dit que, tandis que l'ivresse des passions les fait déraisonner, nous déraisonnons nous-mêmes, par l'indignation dont nous sommes animés contre eux.

Adressons donc à ceux dont l'esprit est gâté par de tels principes, cette instruction paisible; prenons à part quelqu'un de ces libertins, et, étouffant tout mouvement de colère, disons-lui doucement : Mon fils, tu es jeune; avec l'âge tu changeras de sentiment sur bien des choses, et tu en prendras de contraires à ceux où tu es aujourd'hui. Attends jusqu'à ce moment pour prononcer sur l'objet le plus important de la vie. Ce que tu regardes maintenant comme de nulle conséquence est en effet ce qu'il y a de plus intéressant pour l'homme, je veux dire d'avoir sur la Divinité des idées justes, d'où dépend sa bonne ou sa mauvaise conduite. Et d'abord, je ne crains point qu'on m'accuse de mensonge lorsque je te dirai à ce sujet une chose digne de remarque, qui est que ni toi ni tes amis vous n'êtes point les premiers à penser comme vous faites sur le compte des dieux, et que dans tous les temps il y a eu tantôt plus, tantôt moins de personnes attaquées de cette maladie. Sur quoi je puis t'assurer, pour en avoir été témoin par rapport à plusieurs, qu'aucun de ceux qui, dans leur jeunesse, ont cru qu'il n'y avait point de dieux, n'a persisté jusqu'à la vieillesse dans ce sentiment; qu'à l'égard des deux autres erreurs, savoir, qu'il y a des dieux, mais qu'ils ne se mêlent point des affaires humaines; ou qu'ils s'en mêlent, mais qu'il est aisé de les fléchir par des prières et des sacrifices, si quelques-uns y ont persévéré jusqu'à la fin, la plupart ne l'ont pas fait. Si donc tu m'en crois, tu suspendras ton jugement, examinant mûrement la chose, jusqu'à ce qu'il te paraisse avec évidence si elle est telle que tu penses, ou autrement; et tu consulteras là-dessus les autres, le législateur surtout. Durant tout cet intervalle, ne sois point assez hardi pour te livrer à aucun sentiment impie touchant les dieux; car il est du devoir du législateur d'essayer dès aujourd'hui et dans la suite de t'instruire sur ce qu'il y a de vrai à cet égard.

CLINIAS. Jusqu'ici, étranger, tout ce discours me paraît admirable.

L'ATHENIEN. J'en suis ravi, Mégille et Clinias; mais nous nous sommes engagés sans le savoir dans une dispute d'une grande difficulté.

CLINIAS. Quelle dispute?

L'ATHENIEN. Il est question d'un système qui passe aux yeux de bien des gens pour le mieux imaginé du monde.

CLINIAS. Développe-nous ceci davantage.

L'ATHENIEN. Quelques-uns prétendent que toutes les choses qui existent, qui existeront ou qui ont existé, doivent leur origine les unes à la nature, d'autres à l'art, d'autres au hasard.

CLINIAS. N'ont-ils pas raison?

L'ATHENIEN. Il est vraisemblable que des sages tels que les auteurs de ce sentiment ne se trompent point. Suivons-les cependant à la trace, et voyons où ils arrivent en partant de ce principe.

CLINIAS. Je le veux bien.

L'ATHENIEN. Il y a toute apparence, disent-ils, que la nature et le hasard sont les auteurs de ce qu'il y a de plus grand et de plus beau dans l'univers, et que les choses moins considérables sont produites par l'art, qui, recevant des mains de la nature les premiers et les principaux ouvrages, s'en sert

pour former et fabriquer tous les ouvrages moins estimables, que nous nommons artificiels.

CLINIAS. Comment dis-tu?

L'ATHENIEN. Je vais vous expliquer ceci encore plus clairement. Ils disent que le feu, l'eau, la terre et l'air sont les productions de la nature et du hasard, et que l'art n'y a aucune part : c'est de ces élements entièrement privés de vie qu'ont été formés ensuite ces autres grands corps, le globe terrestre, le soleil, la lune, tous les astres; ces premiers éléments, poussés çà et là au hasard, chacun selon sa propriété, étant venus à se rencontrer et à s'arranger ensemble conformément à leur nature, le chaud avec le froid, le sec avec l'humide, le mou avec le dur; de ce mélange des contraires, que le hasard a dû produire suivant les lois de la nécessité, se sont formées toutes les choses que nous voyons, le ciel entier avec tous les corps célestes, les animaux et les plantes, avec l'ordre des saisons que cette combinaison a fait éclore : le tout, disent-ils, non en vertu d'une intelligence ni d'aucune divinité, ni des règles de l'art, mais uniquement par nature et par hasard. Que l'art postérieur à ces deux principes, dont il tient son existence, inventé par des êtres mortels, et mortel lui-même, a donné longtemps après naissance à ces vains jouets qui ont à peine quelques traits de la vérité, et ne sont que des simulacres n'ayant de ressemblance qu'avec eux-mêmes : tels sont les ouvrages qu'enfantent la peinture, la musique, et les autres arts qui concourent au même but. Que s'il est de certains arts dont les productions sont plus solides, ce sont ceux qui joignent leur vertu à celle de la nature, comme la médecine, l'agriculture et la gymnastique. Que la politique elle-même a très-peu de chose de commun avec la nature, et tient presque tout de l'art; que par cette raison la législation n'est point l'ouvrage de la nature, mais de l'art, dont les ouvrages n'ont rien de vrai.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. Premièrement, mon cher ami, à l'égard des dieux, ils prétendent qu'ils n'existent point par nature, mais par art et en vertu de certaines lois; qu'ils sont différents chez les différents peuples, selon que chaque peuple s'est entendu avec lui-même en les établissant; que l'honnête est autre suivant la nature, et autre suivant la loi; que pour ce qui est du juste, rien absolument n'est tel par nature; mais que les hommes, toujours partagés de sentiments à cet égard, font sans cesse de nouvelles dispositions par rapport aux mêmes objets; que ces dispositions sont la mesure du juste pour autant de temps qu'elles durent, tirant leur origine de l'art et des lois, et nullement de la nature.

Telles sont, mes chers amis, les maximes que nos sages débitent à la jeunesse, tant les particuliers que les poëtes, soutenant que rien n'est plus juste que ce qu'on vient à bout d'emporter par la force. De là l'impiété qui se glisse peu à peu dans le cœur des jeunes gens, lorsqu'ils viennent à se persuader qu'il n'existe point de dieux tels que la loi prescrit d'en reconnaître; de là les séditions, chacun tendant de son côté vers l'état de vie conforme à la nature, lequel consiste dans le vrai à se rendre supérieur aux autres par la force, et à secouer toute subordination établie par les lois.

CLINIAS. Quel système, étranger, tu viens de nous exposer! quelle peste pour les États et pour les familles, lorsque la jeunesse est gâtée par de tels principes!

L'ATHENIEN. Tu dis vrai, Clinias. Que crois-tu donc que doive faire le législateur contre des ennemis si bien préparés de longue main à le recevoir? Suffit-il que, debout au milieu de la cité, il menace tous les citoyens de châtiments, à moins qu'ils ne reconnaissent l'existence des dieux, et ne se les représentent tels que la loi les dépeint; qu'il tienne le même langage sur le juste, l'honnête, en un mot sur les objets les plus importants, et sur tout ce qui a rapport à la vertu et au vice, déclarant qu'il faut s'en former l'idée que le législateur en a tracée dans ses lois, et suivre ses leçons dans la pratique : ajoutant que si l'on refuse d'obéir aux lois, l'un sera condamné à la mort, l'autre au fouet et à la prison; celui-ci à l'ignominie, celui-là à l'indigence et à l'exil, sans joindre à ses discours, dans le temps qu'il intimera ses volontés, rien d'insinuant et de persuasif pour adoucir les esprits autant qu'il est possible?

CLINIAS. Point du tout, étranger. Au contraire, s'il est un moyen de faire entrer quelque peu que ce soit ces vérités dans les esprits, il ne faut pas que le législateur, pour peu qu'il mérite ce nom, se rebute le moins du monde : mais plutôt il doit, comme l'on dit, prendre toutes sortes de voies pour venir avec ses raisons au secours de la loi antique, en prouvant l'existence des dieux, et les autres points que tu as parcourus; et prendre le parti de la loi elle-même et de l'art, pour montrer qu'ils n'existent pas moins par nature que la nature même, s'il est vrai que ce sont des productions de l'intelligence, comme je le pense d'après tes discours, qui me paraissent fondés sur la droite raison.

L'ATHENIEN. Mais quoi, mon cher Clinias, toi qui montres tant d'empressement, la multitude n'aura-t-elle pas bien de la peine à suivre de pareils discours, qui d'ailleurs sont d'une excessive longueur?

CLINIAS. Quoi donc, étranger? Nous nous sommes étendus si au long sur les banquets et et la musique; et lorsqu'il est question des dieux et d'autres objets semblables, nous craindrons de nous étendre? Outre cela, il n'est rien dont une législation pleine de sagesse puisse tirer un plus grand avantage : par là les lois mises en écrit demeurent inébranlables, parce que dans tous les temps elles sont en état de rendre raison de leurs dispositions. Ainsi, si cette discussion présente d'abord quelque difficulté à ceux qui l'entendront, ce n'est pas ce qui doit alarmer; les moins pénétrants pourront y revenir, et l'étudier à plusieurs reprises. Et, quelque longue qu'elle puisse être, si elle est utile, il n'est pas du tout raisonnable, ni même légitime, d'alléguer cette longueur pour se dispenser d'établir de tout son pouvoir des vérités de cette importance.

MEGILLE. Il me semble, étranger, que Clinias a raison.

L'ATHENIEN. Oui certes, Mégille; faisons donc ce qu'il dit.

Si le système que j'ai exposé n'était pas, pour ainsi dire, dans la bouche de tout le monde, il ne serait pas besoin d'y opposer des preuves touchant l'existence des dieux; mais aujourd'hui on ne peut s'en dispenser. A quel autre donc convient-il plutôt qu'au législateur de venir au secours des lois les plus importantes, que des hommes pervers s'efforcent de renverser?

CLINIAS. A personne.

L'ATHENIEN. Dis-moi donc derechef, Clinias (car il faut que tu me secondes dans toute la suite de ce discours), ne te semble-t-il pas que soutenir ce système, c'est soutenir en même temps que le feu, l'eau, la terre et l'air sont les premiers de tous les êtres, c'est leur donner le nom de nature, et prétendre que l'âme n'a existé qu'après eux et par eux? Et non-seulement il semble, mais c'est là en effet ce que ce système nous donne à entendre.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Au nom de Jupiter, ne venons-nous pas de découvrir la source de toutes les opinions insensées où sont tombés ceux qui jusqu'à ce jour ont fait des recherches sur la nature? Examine la chose avec la plus grande attention. Car ce ne serait pas un petit avantage pour notre cause, si nous pouvions montrer que les auteurs de ces systèmes impies, à la suite desquels tant d'autres ont marché, n'ont point raisonné juste, mais d'une manière très-peu conséquente. Or, je crois que la chose est ainsi.

CLINIAS. Tu as raison; mais explique-nous en quoi ils se sont trompés.

L'ATHENIEN. Je vois bien qu'il faut me résoudre à entamer un propos fort étranger aux entretiens ordinaires.

CLINIAS. Il n'y a point à balancer, étranger. Tu crains, à ce qu'il me paraît, de t'écarter de notre sujet, qui est la législation, en entrant dans cette discussion. Mais s'il n'y a point d'autres moyens de justifier nos lois sur ce qu'elles disent touchant les dieux, il faut bien, mon cher ami, en passer par là.

L'ATHENIEN. Je vais donc entrer, puisqu'il le faut, dans ce propos si peu usité.

Les systèmes qui ont donné naissance à l'impiété ont renversé l'ordre des choses, en ôtant la qualité de premier principe à la cause première de la génération et de la corruption de tous les êtres, et en mettant avant elle ce qui n'existe qu'après elle : de là viennent leurs écarts sur la vraie nature des dieux.

CLINIAS. Je ne te comprends pas encore.

L'ATHENIEN. Il me paraît, mon cher ami,

que presque tous ces philosophes ont ignoré ce que c'est que l'âme, et quelles sont ses propriétés. Ils n'ont pas vu qu'en tout le reste, et surtout quant à l'origine, elle est un des prémiers êtres qui aient existé, qu'elle a été avant les corps, et qu'elle préside plus qu'aucune autre chose à leurs divers changements et combinaisons. Or, si cela est ainsi, ne faut-il pas conclure nécessairement que tout ce qui a de l'affinité avec l'âme est plus ancien que ce qui appartient au corps, l'âme elle-même étant antérieure au corps?

CLINIAS. Cela est certain.

L'ATHENIEN. Par conséquent et l'opinion, et la prévoyance, et l'intelligence, et l'art, et la loi, ont existé avant la dureté, la mollesse, la pesanteur, la légèreté; et les grands, les premiers ouvrages, comme aussi les premières operations, appartiennent à l'art; toutes les productions de la nature, et la nature elle-même, selon la fausse idée qu'ils attachent à ce terme, sont postérieures, et subordonnées à l'art et à l'intelligence.

CLINIAS. Explique-toi.

L'ATHENIEN. Je dis qu'ils ont tort d'entendre par le mot nature la génération des premiers êtres, et par premiers être les corps; car si nous parvenons à démontrer que ce n'est ni le feu, ni l'air, ni le corps, mais l'âme qui a été engendrée la première, ne pourrons-nous pas dire avec toute sorte de raison que l'âme est au premier rang de l'être, et que c'est là l'ordre établi par la nature? Mais l'âme est antérieure au corps; sinon pour cela il faut prouver que nous n'avancerons de rien.

CLINIAS. Tu dis très-vrai.

L'ATHENIEN. Mettons-nous donc en devoir de prouver cette vérité.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Avant toutes choses, tenons-nous en garde contre certains sophismes trompeurs, qui, sous l'attrait de la nouveauté, pourraient nous séduire, nous autres vieillards, et, après s'être échappés de nos mains, nous couvriraient de ridicule en nous faisant passer pour des téméraires qui tentent les plus hautes entreprises, et succombent sous les plus petites. Voyons donc ce que nous avons à faire. S'il s'agissait pour nous trois de passer à gué un fleuve rapide, et qu'étant le plus jeune, et ayant déjà passé plusieurs rivières semblables, je vous disse qu'il est à propos que, vous laissant en sûreté sur les bords, j'entre le premier dans l'eau, que je sonde s'il y a quelque endroit guéable pour des vieillards comme vous, que je voie en un mot ce qui en est; et que si je juge que vous puissiez le passer, je vous appelle et vous serve de guide à raison de mon expérience; qu'au contraire, si le gué me paraît impraticable, je prenne sur moi le danger de l'essai : je ne vous proposerais rien que de raisonnable. Or, c'est le cas où nous sommes. La dispute où nous allons entrer est forte et rapide; peut-être même n'est-elle pas guéable, du moins pour vous. Il est donc à craindre qu'elle ne vous fasse tourner la tête et ne vous jette dans le plus grand embarras, lorsqu'elle viendra à la traverse avec un torrent d'interrogations, auxquelles vous n'êtes point exercés à répondre : ce qui vous mettrait dans une situation peu séante, et désagréable pour des personnes de votre âge. Voici donc le parti que je crois devoir prendre. Je m'interrogerai d'abord moi-même, et je répondrai : cependant, vous écouterez en toute sûreté. Je poursuivrai toute cette dispute, jusqu'à ce que j'aie conclu ce que je veux démontrer, que l'âme est plus ancienne que le corps.

CLINIAS. Je trouve cet expédient admirable. Exécute la chose comme tu viens de dire.

L'ATHENIEN. Si jamais nous avons eu besoin d'invoquer la Divinité, c'est surtout à ce moment : implorons donc de toutes nos forces le secours des dieux, pour en démontrer l'existence; et, nous attachant à leur protection comme à une ancre sûre, embarquons-nous dans la dispute présente. Écoutez ce que je crois pouvoir répondre de plus solide aux questions suivantes.

Si l'on me demande: Étranger, tout est-il en repos, et rien en mouvement? ou bien est-ce tout le contraire? ou enfin les choses sont-elles les unes en mouvement, les autres en repos? je réponds qu'une partie est en mouvement, et l'autre partie en repos. Mais n'est-ce point dans quelque espace qu'elles sont les unes en repos, les autres en mouvement? Sans doute. N'y a-t-il point des corps qui se meuvent sans changer de place, et d'autres qui en changent? Apparemment, répondrons-nous, que, par les

corps qui se meuvent sans changer de place, vous entendez ceux dont le centre demeure immobile, comme l'on dit de certains cercles qu'ils sont en repos, quoique leur circonférence tourne. Oui. Nous comprenons que, dans cette révolution circulaire, le même mouvement fait tourner en même temps le plus grand cercle et le plus petit, se communiquant dans une certaine proportion aux grands et aux petits cercles, et augmentant ou diminuant suivant le même rapport : ce qui est la source de plusieurs phénomènes merveilleux, la même force mouvante imprimant en même temps aux grands cercles et aux petits une vitesse et une lenteur proportionnées; ce que bien des gens seraient tentés de regarder comme impossible. Tu as raison.

Par les corps qui changent de place en se mouvant, il me paraît que tu entends ceux qu'un mouvement de translation fait passer sans cesse d'un lieu à un autre, et qui tantôt n'ont qu'un même centre pour base de leur mouvement, tantôt en ont plusieurs, parce qu'ils roulent çà et là dans l'espace. Tu dis aussi que, dans les collisions des corps, ceux qui sont en mouvement se divisent à la rencontre de ceux qui sont en repos; qu'au contraire, s'ils sont poussés l'un vers l'autre, partis de points opposés, et tendant à un même point, ils s'unissent et ne font qu'un seul corps, qui prend alors un mouvement composé. Je conviens que les choses sont en effet telles que tu dis. Tu conviens aussi que les corps s'augmentent par la composition, et diminuent par la division, autant de temps qu'ils conservent leur forme constitutive, et qu'ils périssent par l'une et par l'autre, lorsqu'ils viennent à perdre cette forme. Quand donc et de quelle manière se fait la génération des corps? Il est évident que c'est lorsqu'un élément, ayant reçu une première augmentation, passe à une seconde, et de celle-là à une troisième, après laquelle il devient sensible pour ce qui est capable de sensation. C'est par ces sortes de transformations et de passages d'un mouvement à l'autre, que tout se fait dans l'univers. Chaque chose existe véritablement, tandis que sa forme primitive demeure; et lorsqu'elle a passé à une autre forme, elle est entièrement corrompue.

Ne venons-nous pas de faire le dénombrement de toutes les espèces de mouvement, à l'exception de deux?

CLINIAS. Quelles sont-elles?

L'ATHENIEN. Celles-là même, mon cher ami, sur lesquelles roule toute la dispute présente.

CLINIAS. Parle plus clairement.

L'ATHENIEN. N'est-ce point l'âme qui en est le sujet?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Distinguons donc encore deux espèces de mouvements : l'une, des substances qui peuvent communiquer leur mouvement à d'autres, mais qui n'ont jamais la force de se mouvoir d'elles-mêmes; l'autre, des substances qui se meuvent toujours elles-mêmes, et ont la vertu de mettre en mouvement d'autres substances par la composition ou la division, l'augmentation ou la diminution, la génération ou la corruption.

CLINIAS. J'y consens.

L'ATHENIEN. Ainsi nous compterons, pour la neuvième espèce de mouvement, celui des substances qui communiquent sans cesse le mouvement à d'autres, et changent elles-mêmes par le mouvement qu'elles reçoivent d'ailleurs : et pour la dixième espèce, celui des substances qui se meuvent elles-mêmes, et les autres choses; mouvement qui s'accommode également de l'état actif et de l'état passif, et qu'on peut véritablement appeler le principe de tous les changements et de tous les mouvements qu'il y a dans cet univers.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Laquelle de ces dix espèces de mouvements devons-nous mettre au-dessus de toutes les autres, comme étant incomparablement plus puissante et plus active?

CLINIAS. Il est incontestable que l'espèce qui tient d'elle-même la force de se mouvoir l'emporte infiniment, et que les autres sont bien loin derrière elle.

L'ATHENIEN. Tu as raison.

Mais n'est-il pas à propos de changer en mieux une ou deux choses que nous avons mal énoncées?

CLINIAS. Quelles choses?

L'ATHENIEN. Nous nous sommes mal exprimés, en disant que cette espèce est la dixième.

CLINIAS. Pourquoi?

L'ATHENIEN. La raison nous apprend qu'elle est avant toutes les autres pour l'existence et la vertu. Après celle-ci et au second rang vient celle que nous avons comptée mal à propos pour la neuvième.

CLINIAS. Comment cela ?

L'ATHENIEN. Le voici. Lorsqu'une chose produit du changement dans une autre, celle-ci dans une troisième, et ainsi de suite, peut-on dire qu'il y a parmi ces choses un premier principe de changement? Comment ce qui est mû par un autre serait-il le principe du changement? cela est impossible. Mais lorsqu'un moteur, qui ne doit son mouvement qu'à lui-même, cause de l'altération dans une autre chose, celle-ci encore dans une autre, et que le mouvement se communique ainsi à une infinité de substances, y a-t-il alors un autre principe de tous ces mouvements que le changement arrivé dans cette substance, qui a faculté de se mouvoir elle-même?

CLINIAS. Tu dis vrai, et l'on ne peut se dispenser d'en convenir.

L'ATHENIEN. Faisons-nous encore une question, et essayons d'y répondre. Si, comme l'osent avancer la plupart de ceux à qui nous avons affaire, toutes les choses existaient ensemble dans un parfait repos, par où le mouvement devrait-il nécessairement commencer?

CLINIAS. Par ce qui se meut de soi-même, étant évident que rien ne peut le faire changer d'état avant ce moment, puisque avant son action il n'arrive aucun changement dans tout le reste.

L'ATHENIEN. Nous dirons donc que le principe de tous les mouvements, soit passés dans ce qui est maintenant en repos, soit actuels dans ce qui se meut, le principe qui a la vertu de se mouvoir est nécessairement la plus ancienne et la plus considérable espèce de changement : et nous mettrons au second rang l'espèce de changement qui, ayant sa cause hors de soi, imprime le mouvement à d'autres choses.

CLINIAS. Rien de plus vrai.

L'ATHENIEN. Puisque nous sommes parvenus à ce point, répondons à ceci.

CLINIAS. A quoi?

L'ATHENIEN. Au cas que la première espèce de mouvement se rencontre dans quelque substance que ce soit, terrestre, aqueuse, ignée, simple ou composée, comment dirons-nous que cette substance est affectée?

CLINIAS. Ne me demandes-tu pas si nous dirons de cette substance qu'elle est vivante, lorsqu'elle se meut ainsi d'elle-même?

L'ATHENIEN. Oui, si elle est vivante.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Mais quoi! lorsque nous voyons des substances animées, ne faut-il pas reconnaître que le principe de la vie en elles est l'âme même?

CLINIAS. Ce ne peut être autre chose.

L'ATHENIEN. Au nom de Jupiter, sois attentif: pourrais-tu concevoir dans chaque être trois choses?

CLINIAS. Comment dis-tu?

L'ATHENIEN. L'une, est sa substance; l'autre, la définition de sa substance; la troisième, son nom : et que sur chaque objet il y a deux questions à faire.

CLINIAS. Comment, deux questions?

L'ATHENIEN. Quelquefois on propose le nom de la chose, et on en demande la définition; d'autrefois on en propose la définition, et on en veut savoir le nom. Vois si ce n'est point ceci que nous voulons dire?

CLINIAS. Quoi?

L'ATHENIEN. Le nom et la définition sont distincts en bien des choses, entre autres dans le mot *double* : en tant que nombre, son nom est pair; et sa définition, un nombre divisible en deux parties égales.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. C'est cela même que je veux dire. Or, n'est-ce pas la même chose que nous désignons en deux façons, soit qu'on nous en demande la définition, et que nous en disions le nom, ou qu'on nous en demande le nom, et que nous en donnions la définition : le même nombre étant également désigné par son nom, qui est pair, et par sa définition, qui est un nombre divisible en deux parties égales?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Quelle est maintenant la définition de ce qu'on appelle âme? En est-il une autre que celle qu'on vient d'assigner? une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même?

CLINIAS. Quoi! tu dis que la définition de cette substance, à qui nous donnons tous le

nom d'âme, est de se mouvoir elle-même?

L'ATHENIEN. Oui, je le soutiens : et si cela est vrai, n'avons-nous pas pleinement démontré que l'âme est la même chose que le premier principe de la génération et du mouvement, de la corruption et du repos, dans tous les êtres passés, présents et à venir, puisque nous avons vu qu'elle est la cause de tout changement et de tout mouvement en tout ce qui existe? Désirez-vous quelque preuve au delà?

CLINIAS. Non : il a été démontré très-suffisamment que l'âme est le plus ancien de tous les êtres, et le principe du mouvement.

L'ATHENIEN. N'est-il pas vrai que l'espèce de mouvement produite dans une substance par une cause étrangère, où l'on n'aperçoit rien qui se meuve de soi-même, et qui n'est autre chose que le changement d'un corps inanimé, doit être mise au second degré, et même autant de degrés que l'on voudra au-dessous de la première?

CLINIAS. J'en conviens.

L'ATHENIEN. Nous nous sommes donc exprimés d'une manière exacte, propre, très-vraie et très-parfaite, en disant que l'âme a existé avant le corps, qu'elle a autorité sur le corps, qui est après elle pour la dignité et l'ordre d'existence, et lui est naturellement soumis.

CLINIAS. Rien de plus vrai.

L'ATHENIEN. Or, nous nous souvenons d'avoir accordé ci-dessus qu'une fois prouvé que l'âme est antérieure au corps, nous conclurions que ce qui appartient à l'âme est antérieur à ce qui appartient au corps.

CLINIAS. Je m'en souviens.

L'ATHENIEN. Par conséquent les caractères, les mœurs, les volontés, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance et la mémoire ont existé avant la longueur, la largeur, la profondeur et la force des corps, puisque l'âme elle-même a existé avant le corps.

CLINIAS. C'est une conséquence nécessaire.

L'ATHENIEN. N'est-ce pas une nécessité après cela d'avouer que l'âme est le principe du bien et du mal, de l'honnête et du déshonnête, du juste et de l'injuste, et de tous les autres contraires, si nous la reconnaissons pour la cause de tout ce qui existe?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Ne faut-il pas convenir encore que l'âme, qui habite en tout ce qui se meut, et en gouverne les mouvements, régit aussi le ciel?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Cette âme est-elle unique, ou y en a-t-il plusieurs? Je réponds pour vous deux qu'il y en a plus d'une : n'en mettons pas moins de deux, l'une bienfaisante, l'autre qui a le pouvoir de faire du mal.

CLINIAS. C'est parfaitement bien dit.

L'ATHENIEN. Soit. L'âme gouverne donc tout ce qui est au ciel, sur la terre et dans la mer, par les mouvements qui lui sont propres, et que nous appelons volonté, examen, prévoyance, délibération, jugement vrai ou faux, joie, tristesse, confiance, crainte, aversion, amour, et par les autres mouvements semblables, qui sont les premières causes efficientes, et qui, mettant en œuvre les mouvements des corps comme autant de causes secondes, produisent dans tous les êtres sensibles l'accroissement ou la diminution, la composition ou la division, et les qualités qui en résultent, comme le chaud, le froid, la pesanteur, la légèreté, la dureté, la mollesse, le blanc, le noir, l'âpre, le doux et l'amer. L'âme, qui est une divinité appelant à son secours une autre divinité, savoir l'intelligence, pour la diriger dans l'usage de ces divers mouvements, gouverne alors toutes choses avec sagesse, et les conduit au vrai bonheur : mais le contraire arrive, lorsqu'elle prend conseil de l'imprudence. Conviendrons-nous de la vérité de tout ceci? ou douterons-nous encore si les choses ne se passent point autrement?

CLINIAS. Point du tout.

L'ATHENIEN. Mais quelle âme pensons-nous qui gouverne le ciel, la terre, et tout cet univers? Est-ce l'âme douée de sagesse et de bonté, ou celle qui n'a ni l'une ni l'autre de ces qualités? Voulez-vous que nous répondions à cette question de la manière suivante?

CLINIAS. Comment?

L'ATHENIEN. S'il est vrai, dirons-nous, que les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes sont d'une nature semblable à celle des mouvements, des révolutions et des raisonnements de l'intelligence; si c'est

la même marche de part et d'autre, on en doit conclure évidemment que la bonne âme gouverne cet univers, et le conduit par une voie très-parfaite.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Et qu'au contraire c'est la mauvaise, si tout porte en ce monde un caractère de déraison et de désordre.

CLINIAS. Cela est encore certain.

L'ATHENIEN. Quelle est donc la nature du mouvement de l'intelligence ? Cette question, mes chers amis, est difficile pour quiconque veut y répondre prudemment. C'est pourquoi il est à propos que je me joigne à vous pour en trouver la réponse.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Gardons-nous bien en répondant d'imiter ceux qui, pour avoir regardé fixement le soleil, sont au milieu des ténèbres en plein midi. Ne portons pas nos regards sur l'intelligence, comme si nous pouvions la voir et la connaître parfaitement avec des yeux mortels. Il est plus sûr pour nous de les fixer sur son image.

CLINIAS. De quelle image parles-tu ?

L'ATHENIEN. Parmi les dix espèces de mouvements dont il a été fait mention, prenons celle qui a le plus d'affinité avec le mouvement de l'intelligence : nous allons nous la rappeler; puis nous ferons notre réponse en commun.

CLINIAS. Ce sera très-bien.

L'ATHENIEN. De tout ce qui a été dit alors, nous avons retenu du moins ceci, que de tous les êtres de cet univers, les uns sont en mouvement, les autres en repos.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Et qu'entre les corps qui se meuvent, les uns ne changent point de place, les autres passent d'un lieu à un autre.

CLINIAS. Encore.

L'ATHENIEN. De ces deux mouvements, celui qui se fait dans la même place doit nécessairement tourner autour d'un même centre, à l'imitation de ces cercles qu'on travaille sur le tour, et avoir toute l'affinité et la ressemblance possibles avec la révolution de l'intelligence.

CLINIAS. Comment cela, je te prie ?

L'ATHENIEN. On ne nous accusera jamais de ne pas savoir employer dans nos discours des images propres à représenter les objets, si nous disons que le mouvement de l'intelligence, et celui qui se fait dans une même place, semblables au mouvement d'une sphère sur le tour, s'exécutent selon les mêmes règles, de la même manière, dans le même lieu, gardant toujours les mêmes rapports tant à l'égard du centre que des parties environnantes, selon la même proportion et le même ordre.

CLINIAS. Tu dis très-bien.

L'ATHENIEN. Par la raison contraire, le mouvement qui ne se fait jamais de la même manière, suivant les mêmes règles, dans la même place; qui n'a ni centre fixe, ni aucun rapport constant avec les corps environnants, en un mot qui est sans règle, sans ordre, sans uniformité, ressemble très-bien au mouvement de l'imprudence.

CLINIAS. Rien n'est plus vrai.

L'ATHENIEN. Présentement il n'est pas difficile de répondre d'une manière précise que, puisque l'âme imprime à tout l'univers le mouvement circulaire, il faut dire de toute nécessité que les révolutions célestes sont conduites et réglées par la bonne âme, ou par la mauvaise.

CLINIAS. Étranger, sur ce qui vient d'être dit, je ne crois pas qu'il soit permis de penser autre chose, sinon qu'une ou plusieurs âmes très-accomplies en tout genre de perfection président aux mouvements du ciel.

L'ATHENIEN. Tu es fort bien entré dans ma pensée, mon cher Clinias. Donne encore quelque attention à ce qui suit.

CLINIAS. De quoi s'agit-il ?

L'ATHENIEN. Si l'âme met en mouvement tout le ciel, n'est-elle pas le principe des révolutions du soleil, de la lune, et de chaque astre en particulier ?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Raisonnons sur un de ces astres; de manière que ce que nous en dirons puisse s'appliquer à tous les autres.

CLINIAS. Sur lequel ?

L'ATHENIEN. Sur le soleil. Tout homme voit le corps de cet astre, mais personne n'en voit l'âme, non plus que celle d'aucun animal vivant ou mort. Mais il y a toute raison de

croire que cette espèce de substance est de nature à ne pouvoir être saisie par aucun de nos sens corporels, et qu'elle n'est visible qu'aux yeux de l'esprit. Essayons donc, par la seule intelligence et la réflexion, de nous en former cette idée.

CLINIAS. Quelle idée?

L'ATHENIEN. Si c'est une âme qui dirige les mouvements du soleil, nous ne pouvons guère nous tromper en assurant qu'elle le fait d'une de ces trois manières.

CLINIAS. Quelles sont-elles?

L'ATHENIEN. Ou bien elle est au dedans de cette masse ronde que nous voyons, et elle la transporte partout, comme notre âme transporte notre corps; ou bien, revêtue d'un corps étranger, soit de feu, soit d'air, ainsi que quelques-uns le prétendent, elle se sert de ce corps pour pousser de force celui du soleil, ou enfin, dégagée de tout corps, elle dirige le soleil par quelque vertu tout à fait admirable.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. C'est donc une nécessité que l'âme qui gouverne tout l'univers s'y prenne d'une de ces trois manières.

Mais, soit que, conduisant le soleil sur un char, elle distribue la lumière aux hommes, soit qu'elle agisse sur lui par une impulsion extérieure de quelque façon enfin et par quelque voie que cela se fasse, chacun de nous doit regarder cette âme comme un être d'un rang supérieur, et comme une divinité. N'est-il pas vrai?

CLINIAS. Sans contredit, à moins qu'on ne soit parvenu au comble de la folie.

L'ATHENIEN. Quel autre langage tiendrons-nous par rapport à la lune et aux autres astres, aux années, aux mois et aux saisons, sinon que, puisqu'une seule âme ou plusieurs, excellentes en tout genre de perfection, sont, comme nous l'avons vu, la cause de tout cela; il faut dire que ce sont autant de dieux, soit qu'elles habitent dans des corps, et que, sous la forme d'animaux, elles règlent tout ce qui se passe au ciel, soit qu'elles s'y prennent d'une autre façon? Je vous le demande maintenant: peut-on convenir de ces choses, et ne pas reconnaître que l'univers est plein de dieux?

CLINIAS. Non, étranger, personne n'est assez insensé pour cela.

L'ATHENIEN. Terminons donc ici, Mégille et Clinias, notre dispute contre ceux qui ne veulent admettre aucune divinité, après leur avoir marqué les bornes dans lesquelles ils doivent se tenir pour nous répondre.

CLINIAS. Quelles bornes?

L'ATHENIEN. Il faut qu'ils nous montrent que nous avons tort de dire que l'âme est le principe de la génération de toutes choses, et de déduire toutes les autres conséquences qui suivent de là: ou, s'ils sont hors d'état de raisonner là-dessus mieux que nous, que, se rendant à nos raisons, ils vivent désormais persuadés de l'existence des dieux. Voyons donc si ce qui a été dit suffit pour réfuter ceux qui nient que les dieux existent, ou s'il y manque encore quelque chose.

CLINIAS. Il n'y a rien absolument à désirer, étranger.

L'ATHENIEN. Ainsi demeurons-en là sur ce point.

Venons à celui qui, reconnaissant l'existence des dieux, s'imagine qu'ils ne prennent aucun intérêt à ce qui se passe ici-bas, et instruisons-le. Mon cher ami, lui dirons-nous, la persuasion où tu es que les dieux existent vient peut-être d'une certaine affinité divine entre leur nature et la tienne, qui te porte à les honorer et à les reconnaître. Mais tu te jettes dans l'impiété, à la vue de la prospérité dont jouissent en public et en particulier des hommes injustes et méchants: prospérité qui dans le fond n'a rien de réel, mais qui passe pour telle, contre toute raison, dans l'esprit du vulgaire, et que les poëtes et les autres écrivains ont célébrée à l'envi dans leurs ouvrages. Peut-être encore qu'ayant vu des impies parvenir heureusement au terme de la vieillesse, laissant après eux les enfants de leurs enfants dans les postes les plus honorables, cette vue a jeté le trouble dans ton âme. Tu auras entendu parler, ou tu auras été spectateur d'un grand nombre d'actions impies et criminelles, qui ont servi à quelques-uns de degrés pour s'élever de la plus basse condition jusqu'aux plus hautes dignités, et même jusqu'à la tyrannie. Alors, je le vois bien, ne voulant pas, à cause de cette affinité qui

l'unit aux dieux, les accuser d'être la cause de ces désordres, mais poussé par des raisonnements insensés, et ne pouvant décharger ta colère sur les dieux, tu en es venu à ce fâcheux parti, de dire qu'à la vérité ils existent, mais qu'ils méprisent les affaires humaines, et ne daignent pas s'en occuper. Dans la crainte que ce sentiment impie ne fasse en toi de plus funestes progrès, nous allons faire nos efforts pour t'en guérir, et l'écarter loin de toi par nos discours, en joignant les réflexions suivantes aux raisons par lesquelles nous avons prouvé l'existence des dieux à celui qui la niait. Mégille et Clinias, c'est à vous de répondre pour ce jeune homme, comme vous avez déjà fait. S'il se présente quelque difficulté embarrassante, je vous prendrai, comme tout à l'heure, et vous passerai à l'autre bord.

CLINIAS. Fort bien : fais ce que tu dis; de notre côté nous te seconderons de tout notre pouvoir.

L'ATHENIEN. Du moins il ne sera peut-être pas difficile de montrer à notre adversaire que les soins des dieux ne s'étendent pas moins aux petites choses qu'aux plus grandes. Il a entendu, puisqu'il était avec nous, ce qui a été dit sur les dieux, qu'étant éminents en tout genre de perfection, ils sont chargés d'une manière très-spéciale du gouvernement de l'univers.

CLINIAS. Il l'a entendu avec beaucoup d'attention.

L'ATHENIEN. Cela posé, qu'il examine avec nous de quelles perfections nous prétendons parler, lorsque nous reconnaissons que les dieux sont parfaits. Réponds-moi : la tempérance, l'intelligence, ne sont-elles pas des vertus, et les qualités contraires, des vices ?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Le courage n'est-il pas aussi une vertu, et la lâcheté un vice ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. De ces qualités, les unes ne sont-elles pas déshonnêtes, et les autres honnêtes ?

CLINIAS. Nécessairement.

L'ATHENIEN. Ne conviendrons-nous pas aussi que ces vices sont l'apanage de notre nature ; mais qu'ils ne sauraient être en aucune manière le partage des dieux ?

CLINIAS. Il n'est personne qui n'en tombe d'accord.

L'ATHENIEN. Mais quoi ! mettrons-nous au nombre des perfections de l'âme la négligence, la paresse, la mollesse ? Qu'en dites-vous ?

CLINIAS. Comment le pourrait-on ?

L'ATHENIEN. Les rangerons-nous plutôt parmi les défauts ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Nous mettrons donc les qualités contraires dans le rang contraire ?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Celui qui se laisse aller à la mollesse, à la négligence, à la paresse, ne nous paraît-il pas semblable à celui que le poëte compare très-bien aux frelons oisifs[1] ?

CLINIAS. La comparaison est juste.

L'ATHENIEN. Gardons-nous donc de dire que Dieu est sujet à des défauts, qu'il ne peut s'empêcher de haïr ; et ne souffrons pas qu'on tienne en notre présence un pareil langage.

CLINIAS. Non, certes ; et quel moyen de le souffrir !

L'ATHENIEN. Mais si quelqu'un, chargé spécialement de la conduite et de l'administration de certaines affaires, ne donnait ses soins qu'aux grandes et négligeait les petites, quelle raison pourrions-nous alléguer qui nous autorisât à l'approuver ? Examinons la chose de cette manière. N'est-il pas vrai que quiconque agirait de la sorte, homme ou dieu, ne pourrait avoir que l'un de ces deux motifs ?

CLINIAS. Quels motifs ?

L'ATHENIEN. Ou bien il serait dans la persuasion que la négligence des petites choses n'intéresse en rien la bonne administration du total ; ou, convaincu des suites fâcheuses de cette négligence, il s'y laisserait aller par indolence et par mollesse. La négligence peut-elle avoir une autre cause ? Car lorsqu'il y a une véritable impuissance de pourvoir à tout, on n'appelle point alors du nom de négligence le manque de soin pour quelques affaires que ce soit, grandes ou petites, de la part d'un dieu ou d'un homme qui ne saurait y suffire.

CLINIAS. Non, sans doute.

L'ATHENIEN. A présent, que les deux ad-

[1] Hésiode, *les Œuvres et les Jours*, V. 300-304.

versaires qui nous restent, et qui, reconnaissant l'existence des dieux, prétendent, l'un qu'il est aisé de les fléchir, l'autre qu'ils négligent les petites choses, répondent à ce que nous leur proposons tous trois. Premièrement, avouez-vous que les dieux connaissent, voient, entendent tout, et que rien de ce qui tombe sous les sens ou sous l'intelligence ne peut leur échapper? La chose est-elle ainsi, selon vous? Parlez.

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Avouez-vous en outre qu'ils réunissent en eux toute la puissance des êtres mortels et immortels?

CLINIAS. Comment se refuseraient-ils à un tel aveu?

L'ATHENIEN. Nous sommes d'ailleurs convenus tous cinq que les dieux sont bons et parfaits de leur nature.

CLINIAS. Oui, certes.

L'ATHENIEN. Mais s'ils sont tels que nous les reconnaissons, n'est-il point impossible de dire après cela qu'ils font quoi que ce soit mollement et négligemment? Car la paresse est en nous un effet de la lâcheté; et l'indolence, de la paresse et de la mollesse.

CLINIAS. Tu dis très-vrai.

L'ATHENIEN. Donc aucun dieu n'est négligent par paresse et par indolence, puisqu'ils ne sont point susceptibles de lâcheté.

CLINIAS. On ne peut parler mieux.

L'ATHENIEN. S'il est vrai, par conséquent, que, dans le gouvernement de cet univers, ils négligent les petits objets, il faut supposer qu'ils croient leurs soins entièrement inutiles dans ces sortes de choses; ou bien il faut dire qu'ils sont persuadés du contraire. Il n'y a point de milieu.

CLINIAS. Non.

L'ATHENIEN. Eh bien! mon cher ami, quel est ton sentiment? Aimes-tu mieux dire que les dieux ignorent qu'ils en doivent prendre soin, et que leur négligence a sa source dans cette ignorance; ou que, connaissant combien leurs soins sont nécessaires, ils refusent de les donner? semblables à ces hommes méprisables qui, sachant qu'il y a quelque chose de mieux à faire que ce qu'ils font, laissent ce mieux pour se procurer quelque plaisir, ou s'épargner quelque peine.

CLINIAS. Comment cela pourrait-il être?

L'ATHENIEN. Les affaires humaines ne tiennent-elles point à la nature animée; et l'homme n'est-il pas celui de tous les animaux qui honore davantage la Divinité?

CLINIAS. Il paraît que oui.

L'ATHENIEN. Or, nous soutenons que tous les animaux ne sont pas moins le bien et la possession des dieux que le ciel entier.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Qu'on dise après cela tant qu'on voudra que nos affaires sont petites ou grandes aux yeux des dieux. Il est contre toute vraisemblance, dans l'un et l'autre cas, que nos maîtres, étant très-attentifs et très-parfaits, ne prennent aucun soin de nous. Faisons encore une autre réflexion.

CLINIAS. Sur quoi?

L'ATHENIEN. Par rapport à l'exercice de nos sens et de nos facultés, n'avez-vous pas remarqué que ce qui est aisé ou difficile pour les sens est tout le contraire pour les facultés?

CLINIAS. Que veux-tu dire?

L'ATHENIEN. Je veux dire qu'il est plus difficile de voir les petits objets, d'entendre les petits sons, que les grands; et qu'au contraire il est plus aisé pour tout homme de porter, d'embrasser, d'administrer de petites choses et en petit nombre, que de grandes et beaucoup.

CLINIAS. Sans comparaison.

L'ATHENIEN. Si un médecin, chargé de traiter un malade qu'il peut et veut guérir, s'appliquait à la guérison des grands maux, sans se mettre en peine des petits, ni de ceux qui affectent quelque membre peu considérable, son malade jouirait-il jamais d'une parfaite santé?

CLINIAS. Non assurément.

L'ATHENIEN. N'en est-il pas de même à l'égard des pilotes, des généraux d'armée, des économes, des hommes d'État, en un mot de tous ceux qui sont chargés d'une administration quelconque, si, négligeant les objets qui sont petits et en petit nombre, ils ne donnent leur application qu'au gros des choses et aux plus importantes? car, comme disent les architectes, les grandes pierres ne s'arrangent jamais bien sans les petites.

CLINIAS. Non, sans doute.

L'ATHENIEN. Ne faisons donc pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels ; et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu, qui est très-sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche rebuté par le travail, et ne donne son attention qu'aux grandes.

CLINIAS. N'adoptons jamais, étranger, de pareils sentiments sur les dieux : de telles pensées ne sont pas moins criminelles que contraires à la vérité.

L'ATHENIEN. Il me semble que nous avons poussé suffisamment la dispute contre le murmurateur qui accuse les dieux de négligence?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Et que nous l'avons contraint par nos raisons de reconnaître qu'il ne doit plus tenir un tel langage?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Mais il me paraît qu'il est encore besoin d'employer certains discours propres à charmer son âme?

CLINIAS. Quels discours, s'il te plaît?

L'ATHENIEN. Insinuons doucement à ce jeune homme, par nos paroles, que celui qui prend soin de tout a pris des mesures efficaces pour maintenir l'univers dans son intégrité et sa perfection ; que chaque partie n'éprouve ou ne fait rien que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver ; qu'il a commis des êtres pour veiller sur chaque individu, jusqu'à la moindre de ses actions ou de ses affections; en sorte que la perfection de l'ouvrage est poussée au dernier détail. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne fais pas réflexion que toute génération particulière se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que rien ne se fait pour toi, et que tu es fait toi-même pour l'univers; que tout médecin, tout artisan habile, dirige toutes ses opérations vers un tout, tendant au bien commun, et rapportant chaque partie au tout, et non le tout à quelqu'une des parties. Et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est meilleur tout à la fois pour toi, et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle.

Puis donc que la même âme est assignée tantôt à un corps, tantôt à un autre, et qu'elle éprouve toutes sortes de changements par sa volonté ou par celle d'une autre âme, il ne reste au modérateur de toutes choses qu'à imiter le joueur de dés, en mettant chacun à sa place, dans une meilleure celui qui a de meilleures qualités, dans une moindre celui qui en a de moindres, afin que tous soient partagés selon leur mérite.

CLINIAS. Comment l'entends-tu?

L'ATHENIEN. Il me paraît que je choisis l'arrangement le plus commode pour les dieux relativement à la providence générale. En effet, si l'ouvrier, faute de regarder toujours le tout, faisait, dans la formation de chaque ouvrage, changer toutes choses de figure ; que du feu, par exemple, il fît de l'eau animée, et plusieurs choses d'une seule ou une de plusieurs, en les faisant passer par une première, une seconde et même une troisième génération ; les combinaisons et les changements iraient à l'infini. Au lieu que dans mon système, tout est merveilleusement facile à arranger pour le maître de l'univers.

CLINIAS. Comment cela encore?

L'ATHENIEN. Le roi du monde faisant réflexion que toutes nos opérations partent d'un principe animé, et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice ; que l'âme et le corps, quoiqu'ils ne soient point éternels, comme les dieux légitimes, ne doivent néanmoins jamais périr (car si le corps ou l'âme venait à périr, l'espèce des animaux manquerait tout à fait) ; et qu'il est dans la nature du bien, en tant qu'il vient de l'âme, d'être toujours utile, tandis que le mal est toujours nuisible : le roi du monde, dis-je, voyant tout cela, a imaginé dans la distribution de chaque partie l'arrangement qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les

causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous, car chaque homme est d'ordinaire tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il se porte et le caractère de son âme.

CLINIAS. Il y a toute apparence.

L'ATHENIEN. Ainsi tous les êtres animés sont sujets à divers changements dont le principe est au dedans d'eux-mêmes, et en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marqués par le destin. Ceux dont les mœurs n'éprouvent que des changements légers éprouvent aussi des déplacements peu considérables et sont toujours sur une surface à peu près égale. Pour ceux dont le caractère change davantage et devient plus méchant, ils sont précipités dans les profondeurs et dans ces demeures souterraines appelées du nom d'enfer et d'autres noms semblables; sans cesse ils sont troublés par des frayeurs et des songes funestes pendant leur vie et après qu'ils sont séparés de leur corps. Et lorsqu'une âme a fait des progrès marqués, soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et une conduite soutenue : si c'est dans le bien et qu'elle se soit attachée à la divine vertu jusqu'à devenir en quelque sorte divine comme elle, alors elle reçoit de grandes distinctions, et du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse; si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état.

Telle est, mon cher fils, qui te crois négligé des dieux, *la justice des habitants de l'Olympe*[1]. Si l'on se pervertit, on est transporté au séjour des âmes criminelles; si l'on change de bien en mieux, on va se joindre aux âmes saintes. En un mot, dans la vie et dans toutes les morts qu'on éprouve successivement, les semblables vont à leurs semblables et en reçoivent tous les traitements qu'ils doivent naturellement en attendre. Ni toi, ni qui que ce soit, en quelque situation qu'il se trouve, ne pourra jamais se vanter de s'être soustrait à cet ordre établi par les dieux pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel; mais tu porteras la peine qu'ils ont arrêtée, soit sur cette terre, soit aux enfers, soit dans quelque autre demeure encore plus affreuse. Il en sera de même de ceux qui, par des impiétés ou par d'autres crimes, sont devenus grands de petits qu'ils étaient, et que tu as cru être passés du malheur dans le sein du bonheur; en conséquence de quoi tu t'es imaginé voir dans leurs actions, comme dans un miroir, que les dieux ne se mêlent point des choses d'ici-bas; mais tu ne savais pas le tribut que ces hommes si heureux doivent un jour payer à l'ordre général. Et comment, jeune présomptueux, peux-tu te persuader que cette connaissance n'est pas nécessaire, puisque, faute de l'avoir, on ne pourra jamais se former un plan de vie ni concevoir une idée juste de ce qui en fait le bonheur ou le malheur? Si nous réussissons, Clinias que voici, et nous autres vieillards, à te convaincre qu'en parlant des dieux comme tu fais, tu ne sais ce que tu dis, ce ne peut être que par un bienfait de Dieu même. Si tu désires quelque chose de plus, pour peu que tu aies de bon sens, écoute ce que nous allons dire à l'impie de la troisième espèce.

Je pense n'avoir point tout à fait mal démontré qu'il y a des dieux, et que leur providence s'étend sur les hommes. Quant à ce qu'on dit que ces mêmes dieux deviennent propices aux méchants en faveur des présents qu'ils en reçoivent, c'est ce que nous ne devons accorder à personne et ce qu'il nous faut combattre de toutes nos forces et en toute manière.

CLINIAS. Tu as raison. Faisons comme tu dis.

L'ATHENIEN. Au nom de ces mêmes dieux, s'il est vrai qu'ils soient si faciles à gagner, apprends-nous comment cela peut se faire; dis-nous quels ils sont et à quoi ils ressemblent. Sans doute que, gouvernant sans interruption cet univers, on ne peut leur refuser le titre de maîtres des hommes.

CLINIAS. Non, sans doute.

L'ATHENIEN. Mais à quels maîtres ressemblent-ils, ou plutôt quels maîtres leur ressemblent, afin de juger, autant qu'il se peut, par

[1] *Odyssée*, XIX, 43.

comparaison du petit au grand? Doit-on les comparer aux conducteurs des chars qui courent dans la carrière, ou aux pilotes? On pourrait aussi leur trouver des traits de ressemblance avec les généraux d'armée. On peut les comparer encore aux médecins, toujours en garde contre la guerre que nous font les maladies; aux laboureurs, qui attendent en tremblant le retour de certaines saisons nuisibles à la production des plantes, ou enfin aux gardiens des troupeaux. En effet, puisque nous sommes demeurés d'accord que le ciel était plein de biens et de maux, en sorte que la somme des maux surpasse celle des biens, il doit y avoir entre les uns et les autres une guerre immortelle, qui exige une vigilance étonnante. Nous avons pour nous les dieux et les génies, auxquels nous appartenons. L'injustice, la licence et l'imprudence nous perdent; la justice, la tempérance et la prudence nous sauvent. La demeure de ces vertus est dans l'âme des dieux ; on en trouve néanmoins quelques faibles vestiges sur la terre.

Nous voyons évidemment que de certaines âmes qui habitent ici-bas, ayant reçu l'injustice en partage, flattent bassement, malgré leur férocité, les âmes des gardiens, soit chiens, soit bergers, soit même les premiers maîtres du monde, pour en obtenir, par leurs adulations et par de certaines prières enchanteresses (du moins les méchants les tiennent-ils pour telles), le droit d'avoir plus que les autres hommes, sans qu'il leur en arrive aucun mal. Je dis donc que le vice que je viens de nommer, qui nous porte à avoir plus que les autres, est ce qu'on appelle maladie dans les corps de chair, peste dans les saisons de l'année, et qui, changeant de nom, est connu sous celui d'injustice dans les cités et les gouvernements.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Or, voici nécessairement comment il faut que parle celui qui soutient que les dieux sont toujours disposés à pardonner aux méchants leurs injustices, pourvu que ceux-ci leur fassent quelque part du fruit de leurs crimes. C'est comme s'il disait que les loups donnent aux chiens une petite partie de leur proie, et que les chiens, gagnés par cette largesse, leur abandonnent le troupeau pour le ravager impunément. N'est-ce pas là le langage de ceux qui disent que les dieux sont faciles à apaiser?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. En ce cas, est-il personne qui puisse, sans se couvrir de ridicule, mettre les dieux en parallèle avec aucun des gardiens nommés ci-dessus? Les comparera-t-on à des pilotes qui se laisseraient gagner par des libations et la graisse des victimes jusqu'à submerger le vaisseau et les nautoniers?

CLINIAS. Nullement.

L'ATHENIEN. Les fera-t-on ressembler à des conducteurs de chars prêts à partir de la barrière, et qui, gagnés par des présents, abandonneraient à d'autres l'honneur de la victoire?

CLINIAS. Ce serait là une comparaison bien révoltante.

L'ATHENIEN. On ne les mettra pas non plus vis-à-vis des généraux d'armée, ni des médecins, ni des laboureurs, ni des pâtres, ni des chiens séduits par les caresses des loups.

CLINIAS. Parle des dieux avec plus de respect. Comment cela viendrait-il à la pensée?

L'ATHENIEN. Les dieux ne sont-ils pas les plus grands de tous les gardiens et occupés des plus grandes choses?

CLINIAS. Sans aucune comparaison.

L'ATHENIEN. Les mettrons-nous donc, ces dieux qui veillent sur ce qu'il y a de plus beau dans la nature, et à la vigilance desquels rien n'est comparable, au-dessous des chiens et des hommes d'une médiocre vertu, qui ne consentiraient jamais à trahir la justice en acceptant les coupables présents que les méchants leur offriraient dans cette vue?

CLINIAS. Point du tout : un tel langage n'est pas supportable; et de tous les impies, celui qui a cette opinion des dieux doit passer avec très-grande raison pour le plus méchant et le plus impie.

L'ATHENIEN. Nous pouvons donc nous flatter d'avoir prouvé suffisamment les trois points proposés, savoir : l'existence des dieux, leur providence et leur inflexible équité.

CLINIAS. Oui, certes, et tes preuves ont pour elles notre suffrage.

L'ATHENIEN. L'opiniâtre indocilité des méchants m'a engagé à parler avec plus de vé-

hémence qu'à l'ordinaire; et je ne me suis échauffé ainsi, mon cher Clinias, que pour ôter à ces impies tout prétexte de s'attribuer la victoire sur nous, et de se croire tout permis, d'après l'opinion qu'ils se forment des dieux. Voilà ce qui nous a fait parler, à notre âge, avec autant de feu que des jeunes gens. Pour peu que nous ayons réussi à persuader nos adversaires, à leur inspirer de l'horreur pour eux-mêmes et du goût pour les vertus contraires à leurs vices, ce prélude de nos lois contre l'impiété aura été bien employé.

CLINIAS. Nous avons tout lieu de l'espérer; et si cela n'arrive pas, du moins ce discours est de nature à ne point faire de déshonneur au législateur.

L'ATHENIEN. Ce prélude fini, il est temps d'en venir à l'énoncé de la loi, en commençant par ordonner à tous les impies de renoncer à leur impiété, et de prendre des sentiments plus religieux. En cas de refus, voici la loi générale contre eux. Si quelqu'un se rend coupable d'impiété, soit en parole, soit en action, celui qui se trouvera présent s'y opposera et le dénoncera aux magistrats; les premiers informés d'entre eux citeront le coupable devant le tribunal établi par les lois pour prononcer sur ces sortes de crimes. Si un magistrat instruit du fait ne fait point ce qu'on vient de dire, il sera permis à qui que ce soit de l'accuser lui-même d'impiété, et de venger la loi. Si quelqu'un est convaincu, le tribunal portera une peine particulière pour chaque espèce d'impiété. La peine générale sera la prison. Il y aura dans la cité trois sortes de prisons : une auprès de la place publique, elle servira de dépôt général pour s'assurer de la personne de ceux qui y seront mis; une autre à l'endroit où certains magistrats s'assembleront la nuit, et à laquelle on donnera le nom de sophronistère [1]; une troisième enfin située au milieu de la contrée, dans un endroit désert et le plus sauvage qu'on pourra trouver; on la nommera la prison du supplice. D'autre part, il y aura en matière d'impiété trois sortes de délits, qui sont ceux que nous venons de combattre, lesquels se divisant chacun en deux espèces, feront six en tout. Il faudra que les juges apportent beaucoup d'attention au discernement des fautes qui ont les dieux pour objet, parce qu'elles ne doivent point être punies également ni de la même manière.

Il se trouve, en effet, des hommes qui ne reconnaissent point de dieux, mais qui, ayant d'ailleurs un caractère naturellement ami de l'équité, ont de la haine pour les méchants, et, par une certaine horreur de l'injustice, sont incapables de se porter à des actions criminelles, fuient la compagnie des hommes pervers, et s'attachent aux gens de bien. Il en est d'autres qui, à la persuasion que tout est entièrement vide de dieux, joignent une impuissance à modérer les passions qui les portent au plaisir ou les éloignent de la douleur, une mémoire excellente et une grande pénétration d'esprit. Leur maladie commune est de ne point croire aux dieux; mais les premiers sont bien moins nuisibles à la société que les seconds. A la vérité, les premiers parleront des dieux avec beaucoup de licence, aussi bien que des sacrifices et des serments; et comme ils raillent la piété des autres, ils pourraient peut-être se faire des disciples, s'ils n'étaient arrêtés par aucun châtiment. Mais les seconds étant dans les mêmes sentiments, et ayant d'ailleurs beaucoup d'esprit, emploient la ruse et l'artifice pour séduire. C'est d'eux que sortent les devins et tous les faiseurs de prestiges; quelquefois aussi les tyrans, les orateurs, les généraux d'armée, ceux qui tendent des embûches à la crédulité publique par des cérémonies secrètes, et les sophistes avec leurs raisonnements captieux; car les espèces de cette seconde classe d'impies sont sans nombre. Deux lois suffiront contre les uns et les autres. Le crime des derniers, qui feignent une religion qu'ils n'ont pas, mérite non-seulement une, mais plusieurs morts. Pour les premiers, il suffit d'employer la réprimande et la prison.

Pareillement ceux qui pensent que les dieux négligent les affaires humaines sont de deux sortes, et aussi ceux qui croient que les dieux sont aisés à fléchir. Cette distinction faite, les juges condamneront, suivant la loi, à passer cinq ans au moins dans le sophronistère quiconque se sera laissé aller à ces opinions par défaut de jugement, et non par des désirs et des mœurs corrompues. Pendant tout ce temps,

[1] Lieu de résipiscence, pénitencier.

aucun citoyen n'aura de commerce avec lui, si ce n'est les magistrats du conseil nocturne, qui iront l'entretenir pour son instruction et le bien de son âme. Lorsque le terme de sa prison sera expiré, s'il paraît qu'il soit devenu plus sage, il rentrera dans le commerce des citoyens vertueux ; s'il ne s'amende point, et qu'il soit convaincu de nouveau du même crime, il sera puni de mort.

A l'égard des autres qui, devenus semblables à des bêtes féroces, non-seulement ne reconnaîtraient point l'existence des dieux, ou leur providence, ou l'inflexibilité de leur justice, mais, par mépris pour les hommes, séduiraient la plupart des vivants, leur faisant accroire qu'ils savent évoquer les âmes des morts, les assurant qu'il est en leur pouvoir de fléchir les dieux, comme s'ils avaient le secret de les charmer par des sacrifices, par des prières et des enchantements, et entreprendraient ainsi de renverser de fond en comble les fortunes des particuliers et des États, pour satisfaire leur avarice : quiconque aura été accusé et convaincu de ces crimes sera condamné par les juges, en vertu de la loi, à la prison située au milieu des terres; aucune personne libre ne l'abordera en quelque temps que ce soit ; il recevra de la main des esclaves ce que les gardiens des lois auront réglé pour sa nourriture; et après sa mort son cadavre sera jeté sans sépulture hors des limites du territoire : toute personne libre qui entreprendra de l'ensevelir pourra être poursuivie en justice, à titre d'impiété. S'il a des enfants capables de rendre un jour service à l'État, les magistrats tuteurs des orphelins en prendront soin comme de véritables orphelins, à commencer du jour même où leur père aura été condamné en justice.

Il est encore à propos de porter une loi générale, propre à arrêter le progrès de l'impiété, soit en paroles, soit en actions, et à diminuer l'extravagance de la superstition, en défendant tout autre sacrifice que ceux qui sont permis par les lois. La voici, elle regarde tous les citoyens sans exception. Que personne n'ait chez soi d'autel particulier ; mais lorsqu'on aura dessein de sacrifier, qu'on aille le faire aux temples publics ; qu'on remette les victimes entre les mains des prêtres et des prêtresses chargés spécialement de la pureté des sacrifices ; qu'on prie avec eux soi-même et ceux des assistants qui voudront y joindre leurs prières. Les raisons qui nous déterminent à porter cette loi, sont qu'il n'est point aisé d'ériger des autels aux dieux, et que, pour réussir dans une telle entreprise, il faut des lumières supérieures. De plus, c'est une chose ordinaire aux femmes surtout, aux malades, à ceux qui courent quelque danger, qui sont dans quelque circonstance critique, ou au contraire à qui il est survenu quelque bonne fortune, de consacrer tout ce qui se présente à eux, de faire vœu d'offrir des sacrifices, d'ériger des chapelles aux dieux, aux génies, aux enfants des dieux. Il en est de même des personnes effrayées de jour ou de nuit par des spectres, et qui, se rappelant diverses visions qu'elles ont eues en songe, croient remédier à tout cela en érigeant des chapelles et des autels, dont elles remplissent toutes les maisons, tous les bourgs, tous les lieux en un mot, soit qu'ils soient purifiés ou non.

Pour obvier donc à ces inconvénients, on observera la loi que je viens de prescrire. Elle a encore un autre but, qui est d'ôter aux impies tout prétexte de construire dans leurs maisons des chapelles et des autels secrets, pour y sacrifier en cachette aux dieux, croyant les apaiser par ces offrandes et ces prières, et ouvrant par là une carrière plus libre à leurs injustices ; dans la crainte qu'ils n'accumulent la colère des dieux, tant sur leur tête que sur celle des magistrats qui les laissent faire, et qui sont plus honnêtes gens qu'eux ; et que de cette sorte l'État ne soit justement puni pour les impiétés de quelques particuliers. Du moins, Dieu n'aura point sujet de s'en prendre au législateur, puisqu'il défend par une loi d'avoir des chapelles domestiques. Si l'on découvre que quelqu'un en a une, et qu'il sacrifie ailleurs que dans les temples publics ; au cas que le coupable, homme ou femme, ne soit pas noté pour ses crimes et ses impiétés, quiconque s'en sera aperçu le dénoncera aux gardiens des lois, qui lui donneront ordre de transporter sa chapelle dans les temples consacrés à l'usage public : s'il refuse de le faire, il sera mis à l'amende jusqu'à ce qu'il ait obéi. Si l'on surprend quelqu'un de ceux qui ont commis, non des péchés d'enfant, mais des crimes du pre-

tnier ordre, sacrifiant en secret chez soi, ou même en public à quelque divinité que ce soit, il sera puni de mort, comme ayant sacrifié avec un cœur impur. Ce sera aux gardiens des lois à juger si les fautes dont il est coupable sont ou ne sont pas des péchés d'enfant, et à le traduire ensuite devant le tribunal, pour lui faire subir la peine due à son impiété.

LIVRE ONZIÈME.

—

ARGUMENT.

Ne faire aux autres que ce que nous voudrions qui nous fût fait. — Ne point toucher aux trésors cachés. — Opinion populaire à ce sujet. — Ne point s'approprier les objets trouvés. — Des empiétements sur le fonds d'autrui. — Le maître peut reprendre son esclave partout où il le trouve. — Des droits et des devoirs des maîtres et des affranchis. — Tout affranchi ou étranger, plus riche que ne le permet la loi, doit sortir de l'État. — Toute vente et tout achat doivent se faire au marché public et au comptant. — Aucune action civile n'est permise. — Pour le recouvrement d'un prêt. — De la vente des esclaves. Mal sacré, cause de rescision. — Pourquoi les marchands ne sont point généralement estimés. — Le trafic doit être abandonné aux étrangers. — Tout citoyen peut choisir pour héritier l'un ou l'autre de ses fils. — Des mœurs et des tutelles. — Quels seront les tuteurs des orphelins? — Dispositions à l'égard des filles. — Les âmes des morts prennent encore part aux affaires humaines. — Par qui seront surveillés les tuteurs. — Du recours des pupilles après leur majorité. — Des formalités nécessaires pour demander l'interdiction d'un père. — Du divorce. — Du veuvage. — Des enfants nés de parents esclaves ou d'un esclave avec une personne libre. — Des aïeux chargés d'années sont une bénédiction pour leurs enfants. — Les prières et les malédictions des parents sont écoutées des dieux. — Des insensés et des furieux. — Des railleries et des injures. — Loi contre la mendicité. — Du dommage causé par un esclave ou par un animal, et de la responsabilité du maître. — Du témoignage. — Des faux témoins. — De la cassation des jugements. — Des avocats et des peines dont ils sont passibles.

L'ATHÉNIEN. Il est question présentement de faire les règlements convenables sur les contrats usités dans le commerce de la vie. La loi générale est fort simple; la voici. Que personne ne touche, autant qu'il dépend de lui, à ce qui m'appartient; qu'il ne tire même rien de sa place sans avoir obtenu mon agrément. Si j'ai du bon sens, j'en userai de même à l'égard de ce qui appartient aux autres.

Et, pour commencer par les trésors qu'on aurait mis en réserve pour soi ou pour ses descendants, je ne ferai jamais de vœux pour en découvrir; et si j'en découvre, je n'y toucherai point, à moins que ce ne soit un dépôt de mes ancêtres. Je ne prendrai pas non plus à ce sujet l'avis de ceux qu'on appelle devins, qui me conseilleraient, sous quelque prétexte que ce soit, de porter la main à ces sortes de dépôts. Car je gagnerai moins du côté des richesses en me les appropriant, que je ne gagnerai du côté de la vertu et de la justice en n'y touchant point; et la perte que je ferai sera compensée par l'acquisition d'un bien plus excellent dans une partie plus excellente de moi-même, en préférant l'augmentation de la justice dans mon âme, à l'accroissement des richesses dans mes coffres. La maxime qu'il ne faut point remuer ce qui doit être immobile, s'étend à bien des choses, et convient spécialement au cas dont nous parlons. Il est encore bon d'ajouter foi à ce qu'on dit communément à ce sujet, que ceux qui pèchent en ce point ne sont pas heureux en enfants.

Mais à quelle peine condamnerons-nous celui qui, n'ayant nul souci de ses enfants, et au mépris du législateur, touchera, sans l'aveu du dépositaire, à ce que ni lui ni aucun de ses ancêtres n'a déposé, violant la plus belle et la

plus simple de toutes les lois, et le précepte d'un grand personnage qui a dit : Ne touche point à ce que tu n'as pas déposé ? Que faire, encore un coup, à celui qui, comptant pour rien l'autorité de ces deux législateurs, aura enlevé non une petite somme qu'il n'a point déposée, mais quelquefois des trésors très-considérables ? Les dieux seuls connaissent les châtiments qu'ils lui réservent. Quant à nous, que le premier qui l'aura pris sur le fait le dénonce aux astynomes, si la chose s'est passée dans la ville ; aux agoranomes, si c'est en quelque endroit de la place publique ; aux agronomes et à leurs gardes, si c'est partout ailleurs. La dénonciation faite, l'État enverra consulter l'oracle de Delphes, et il se conformera exactement à ce que le dieu aura ordonné qu'on fasse du trésor, et de celui qui l'a pris. Si le dénonciateur est de condition libre, la récompense de son action sera la gloire de passer pour homme de bien ; et s'il manque à dénoncer le coupable, il sera réputé méchant. Si le dénonciateur est esclave, l'État lui accordera à bon droit la liberté, en rendant à son maître le prix qu'il a coûté ; sa punition, s'il ne dénonce point, sera la mort.

Après cette loi vient immédiatement la suivante, qui regarde également les grandes et les petites choses. Si quelqu'un laisse volontairement ou contre son gré dans un lieu public une chose qui lui appartient, celui qui la verra n'y touchera point, persuadé que ces sortes de choses sont sous la garde des divinités des chemins, et lui sont consacrées par la loi. Si malgré cette défense on s'avisait de la prendre et de l'emporter chez soi, au cas qu'elle ne soit pas de grand prix, et que le coupable soit un esclave, quiconque n'étant point au-dessous de trente ans l'aura surpris en faute, lui donnera autant de coups de fouet qu'il jugera à propos. Au cas que ce soit un homme libre, outre qu'il sera réputé indigne de l'être, et de jouir du bienfait des lois, il payera au maître de la chose le décuple de ce qu'elle vaut.

Si d'une part quelqu'un se plaint qu'un autre a une portion grande ou petite de son bien, et que d'autre part celui-ci, avouant qu'il a la chose, soutienne qu'elle n'appartient point à l'autre ; au cas qu'elle soit inscrite chez les magistrats, comme l'exige la loi, qu'il cite le possesseur de la chose devant les magistrats, et que celui-ci comparaisse. Celui des deux sur l'état duquel la chose en litige se trouvera marquée en demeurera paisible possesseur. Si l'on découvrait qu'elle est à un tiers absent, celui des deux qui donnera des assurances suffisantes pour l'absent, s'engageant à la lui rendre, en disposera comme l'absent lui-même. Si la chose contestée n'est point inscrite chez les magistrats, elle sera mise en séquestre jusqu'au jour du jugement chez les trois plus anciens magistrats ; et, au cas que ce soit un animal, la partie perdante remboursera ce qu'il en aura coûté pour le nourrir pendant le séquestre. Les juges rendront leur sentence sous trois jours.

Tout homme, pourvu qu'il soit en son bon sens, pourra reprendre son esclave quelque part qu'il se trouve, et le punir comme il voudra, mais toujours d'une manière permise. Il pourra aussi mettre la main sur l'esclave fugitif d'un autre, soit de ses parents ou de ses amis, pour le lui conserver. Mais si, au moment qu'on emmène quelqu'un à titre d'esclave, il était revendiqué comme libre par un autre, celui qui l'emmène sera obligé de le lâcher ; et celui qui le revendique s'en emparera, après avoir donné trois cautions suffisantes, et non point autrement. S'il s'en empare sans donner de caution, on aura action contre lui comme pour une violence ; et, s'il est convaincu, il dédommagera la partie lésée au double du tort dont elle se sera plainte.

Tout patron aura pareillement droit de reprendre son affranchi, si celui-ci n'a pour son bienfaiteur aucun égard, ou n'a point tous les égards convenables. Ces égards consistent en ce que l'affranchi doit aller trois fois le mois chez son patron lui offrir ses services pour tout ce qui est juste et en même temps possible ; ne rien conclure touchant son mariage sans l'agrément de son ancien maître ; il ne lui est pas permis non plus de devenir plus riche que celui auquel il doit la liberté ; et, en ce cas, le surplus ira au maître. L'esclave affranchi ne demeurera pas plus de vingt ans dans l'État ; ce terme expiré, il se retirera ailleurs, comme tous les autres étrangers, emportant avec soi ce qui lui appartient ; à moins qu'il n'obtienne

des magistrats et de son patron la permission de rester. Tout affranchi, ou même tout étranger dont les biens monteraient au delà du troisième cens, sera obligé, dans l'espace de trente jours, à compter du jour où il sera parvenu à ce degré de richesse, de sortir de l'Etat avec tout ce qu'il possède; et les magistrats ne lui permettront point de demeurer au delà. Quiconque contreviendra à cette loi, s'il est déféré et convaincu juridiquement, subira la peine de mort, et ses biens seront confisqués. Ces sortes de causes seront jugées par les tribunaux de chaque tribu, à moins que les parties n'aient terminé leurs différends à l'arbitrage des voisins, ou d'autres citoyens choisis à volonté.

Si quelqu'un met la main sur un animal ou sur quelque autre chose, prétendant que c'est son bien, le possesseur de la chose la rendra à celui qui la lui a vendue, donnée ou livrée de quelque autre manière valable et juridique, sous trente jours, si c'est un citoyen ou un étranger établi dans la cité; si c'est un étranger, sous cinq mois, dont le troisième sera le mois où le soleil passe des signes d'été aux signes d'hiver.

Tous les échanges par vente et par achat se feront au marché public, dans le lieu marqué pour chaque espèce de marchandise; le vendeur la livrera et en recevra le prix sur-le-champ; on ne pourra vendre ou acheter en un autre lieu, ni à crédit. Et si l'on fait un échange autre part ou d'une autre manière, cumptant sur la bonne foi de celui avec qui on contracte, on est le maître de le faire; mais qu'on sache que la loi ne donne aucune action civile pour ces sortes d'échanges. Il en sera de même par rapport aux emprunts : l'ami pourra emprunter de son ami; mais s'il survient quelque contestation, qu'on la vide par toute autre voie que la voie civile, qui ne sera point ouverte en ces rencontres.

Celui qui aura vendu à prix comptant une chose de la valeur de cinquante drachmes sera obligé de rester dans la cité dix jours après la vente, et il faut que l'acheteur connaisse la maison du vendeur, afin de pourvoir aux contestations qui surviennent d'ordinaire en pareils cas, et que la rescision de la vente puisse se faire quand la loi l'autorisera. Voici les cas où la rescision aura et n'aura pas lieu, selon les lois. Si quelqu'un vend un esclave atteint de la phthisie, de la pierre, de la strangurie, du mal qu'on appelle sacré, ou de quelque autre infirmité corporelle, longue, d'une cure difficile, et dont il ne soit pas aisé à tout le monde de s'apercevoir; et encore s'il était attaqué de quelque maladie d'esprit, la rescision n'aura pas lieu, au cas que l'acheteur soit médecin ou maître de gymnase, ni lorsque le vendeur aura déclaré d'avance la vérité à l'acheteur. Mais si le vendeur est habile et l'acheteur ignorant en ces sortes de choses, celui-ci aura droit de rendre l'esclave jusqu'au terme de six mois, à moins qu'il ne s'agisse du mal sacré, auquel cas la rescision aura lieu durant toute une année. L'affaire se jugera en présence de médecins choisis d'un commun accord, et celui qui sera condamné payera à l'autre le double du prix de la chose vendue. Si le vendeur et l'acheteur sont ignorants l'un et l'autre, la rescision et le jugement se feront comme dans le cas précédent; mais le coupable ne payera à l'autre que le simple prix de la chose. Si l'esclave que l'on vend a commis un meurtre, et que la chose soit connue tant du vendeur que de l'acheteur, la rescision n'aura pas lieu dans une telle vente; mais si l'acheteur n'en avait pas connaissance, elle aura lieu du moment qu'il sera instruit. Le jugement en appartiendra aux cinq plus jeunes gardiens des lois; et s'il est prouvé que le vendeur fût instruit de la chose, il sera tenu de purifier la maison de l'acheteur, suivant les cérémonies prescrites par les interprètes, et de lui payer le triple du prix.

Dans tout échange d'argent pour de l'argent, ou d'animaux, ou de toute autre chose, qu'on observe la loi qui défend de donner et de recevoir rien de falsifié. Écoutons le prélude qui concerne cette espèce de fraude, comme nous avons écouté celui des autres lois. Tout homme doit mettre sur la même ligne l'altération des marchandises, le mensonge et la tromperie; et c'est une maxime détestable que celle qui est dans la bouche du vulgaire, savoir, que ces sortes de tromperies, quand elles sont faites à propos, n'ont rien que de légitime; après quoi, sans régler ni déterminer les temps, les lieux, les circunstances, avec cette belle

maxime ils font tort aux autres, et ils en reçoivent à leur tour.

A l'égard du législateur, il ne lui est pas permis de laisser ce point indécis, mais il faut qu'il le fixe par des bornes plus ou moins étroites. Voici celles que nous y mettons : Que personne ne se rende coupable, ni en parole ni en action, de mensonge, de fraude, d'altération, prenant en même temps les dieux à témoin qu'il ne trompe point, s'il ne veut être pour ces mêmes dieux un objet d'exécration ; car c'est se rendre digne de toute leur haine que de faire de faux serments au mépris de leur autorité. C'est la mériter encore, quoique un peu moins, que de mentir en présence de ceux qui valent mieux que nous. Or, les bons valent mieux que les méchants, et les vieillards, généralement parlant, mieux que les jeunes gens. C'est pour cette raison que les pères ont la supériorité sur leurs enfants, les hommes sur les femmes et les jeunes gens, les magistrats sur le simple citoyen ; et on leur doit à tous du respect en toute espèce de gouvernement, et principalement dans le gouvernement politique, qui est l'objet de cet entretien. Quiconque expose sur le marché des choses falsifiées est sujet à mentir et à tromper ; il prend les dieux à témoin ; et, sans crainte pour eux ni égard pour les hommes, il viole avec parjure les lois et les ordonnances des échevins. Cependant, c'est une pratique digne de louange de ne point profaner à tout propos le nom des dieux, vu surtout les dispositions où nous sommes la plupart par rapport à la pureté et à la sainteté qu'exige tout ce qui concerne les dieux.

Si l'on se rend indocile à ces leçons, voici la loi : Que celui qui vend au marché quelque chose que ce soit ne mette jamais deux prix à sa marchandise ; mais qu'après le premier prix fait, s'il ne trouve point d'acheteur, il la remporte pour la remettre en vente une autre fois ; et que, dans un même jour, il ne hausse ni ne baisse sa première estimation. Qu'il s'abstienne aussi de vanter sa marchandise et d'y ajouter des serments. Tout citoyen qui n'aura pas moins de trente ans pourra frapper impunément quiconque violera cette loi en sa présence, et le punir de ses serments téméraires. S'il ne le fait point, et qu'il se mette peu en peine de ce règlement, il sera sujet au blâme d'avoir trahi les lois. Si quelqu'un, ne pouvant gagner sur soi d'obéir à nos ordres, vend quelque denrée falsifiée, celui qui aura connaissance du fait, et qui sera en état de le prouver, après l'avoir convaincu en présence des magistrats, aura la marchandise pour lui, s'il est esclave ou étranger établi chez nous. S'il est citoyen, et qu'il ne dénonce point le coupable, il sera réputé méchant, comme frustrant les dieux de leurs droits ; s'il le dénonce et le convainc, il consacrera la chose vendue aux divinités qui président au marché. Quant à celui qui sera convaincu d'avoir vendu quelque chose de semblable, outre la confiscation de sa marchandise, il recevra autant de coups qu'elle sera estimée de drachmes, le héraut publiant à haute voix, dans la place publique, la raison pour laquelle on le punit ainsi. Les agoranomes et les gardiens des lois, après avoir pris des instructions des personnes au fait de toutes les falsifications et tromperies usitées dans les ventes, feront des règlements touchant ce qui est permis ou défendu aux vendeurs : ces règlements, affichés à un poteau devant la maison des agoranomes, seront autant de lois qui marqueront clairement à ceux qui commercent sur la place leurs obligations.

Pour ce qui regarde la fonction des astynomes, nous en avons parlé suffisamment plus haut. S'ils jugent néanmoins qu'il y manque quelque chose, ils prendront l'avis des gardiens des lois ; et, après avoir couché par écrit les règlements qu'ils jugeront nécessaires, ils les afficheront à un poteau devant la maison où ils s'assemblent, en y joignant ceux qui sont de la main du législateur.

Après ce qui a été dit de l'altération des denrées, il est naturel de parler des marchands. Nous commencerons par une instruction où nous rendrons raison de notre manière de penser sur cet objet, et nous finirons par proposer la loi. La fin de l'institution des marchands dans une ville n'est point de nuire aux citoyens ; mais tout le contraire. Ne doit-on pas en effet regarder comme un bienfaiteur commun celui dont la profession est de distribuer, d'une manière uniforme et proportionnée aux besoins de chacun, des biens de toute espèce partagés sans mesure et sans éga-

lité? C'est surtout par l'entremise de la monnaie que se fait cette distribution; et c'est pour cela que sont établis les marchands forains, les mercenaires, les hôteliers et les autres, dont les professions plus ou moins honnêtes ont toutes le même but de pourvoir aux besoins des particuliers en rendant les choses nécessaires à la vie communes à tous.

Voyons pourquoi ces conditions ne sont réputées ni honnêtes ni honorables, et ce qui les a mises dans le décri où elles sont, afin d'apporter par nos lois quelque remède, sinon à tout le mal, du moins à une partie.

CLINIAS. L'entreprise, à mon avis, n'est pas petite, et n'exige point de médiocres talents.

L'ATHENIEN. Comment dis-tu, mon cher Clinias? Il y a très-peu de personnes qui, joignant une excellente éducation à un naturel heureux, puissent se contenir dans les bornes de la modération lorsque le besoin et le désir de certaines choses se font sentir à eux; qui, lorsque l'occasion se présente de gagner beaucoup d'argent, en usent avec sobriété, et préfèrent l'honnête médiocrité à l'opulence. La plupart des hommes tiennent une conduite tout opposée. Ils ne mettent point de bornes à leurs besoins, et, lorsqu'ils pourraient se contenter d'un gain modéré, ils aspirent à des profits sans mesure. Voilà ce qui, dans tous les temps, a décrié et mis au rang des reproches honteux la profession de revendeur, de trafiquant, d'hôtelier. En effet, si, par une loi qu'on ne portera jamais, et qu'aux dieux ne plaise que l'on porte, on contraignait (ce que je vais dire est ridicule; je le dirai cependant) tout ce qu'il y a d'hommes de bien et de femmes vertueuses en chaque pays de tenir hôtellerie, d'exercer la profession de marchand, ou de faire toute autre espèce de trafic durant un certain temps, de telle sorte qu'ils ne pussent s'en dispenser; nous connaîtrions alors par expérience combien ces professions sont chères et précieuses à l'humanité, et que, si elles étaient exercées en tout honneur et sans reproche, on aurait pour ces personnes les mêmes égards que pour une mère et une nourrice. Mais aujourd'hui les hôteliers, après s'être établis dans des lieux peu fréquentés et sur le bord des grands chemins, pour recevoir les passants, leur procurer les secours dont ils ont besoin, ménager un asile aux voyageurs battus de violents orages, ou un abri contre la chaleur du jour; au lieu de les traiter en amis, d'exercer envers eux l'hospitalité, et de leur offrir de bon cœur ce qu'on a coutume d'offrir en ces rencontres, les traitent comme ils feraient des ennemis et des captifs, dont ils exigent une rançon exorbitante, injuste et impure. Ce sont ces excès et d'autres semblables qui ont jeté avec raison dans un si grand discrédit ces établissements, destinés au soulagement de nos besoins. Il est donc du devoir du législateur de remédier à de pareils inconvénients.

C'est une maxime ancienne et véritable, qu'il est difficile de combattre en même temps les deux contraires, comme il arrive quelquefois dans les maladies et en plusieurs autres rencontres. Nous nous trouvons justement, en ce cas, ayant à lutter à la fois contre la pauvreté et la richesse, dont l'une corrompt l'âme des hommes par les délices, l'autre la force, par l'aiguillon de la douleur, à devenir impudente. Quel remède apporter à une telle maladie dans un sage gouvernement? En premier lieu, il faut diminuer autant qu'il se pourra le nombre des marchands; en second lieu, on fera exercer cette profession par des gens qui ne causeront qu'un léger préjudice à l'État, au cas qu'ils viennent à s'y corrompre; en troisième lieu, il faut imaginer quelque expédient pour empêcher que l'on ne contracte trop aisément, dans cette condition, une certaine habitude d'impudence et de bassesse de sentiments.

Après toutes ces réflexions, portons la loi suivante : puisse-t-elle réussir selon nos souhaits! Qu'aucun des Magnètes qui, par la faveur des dieux, habiteront notre nouvel État, et seront chefs des cinq mille quarante familles, n'exerce, ni par son choix ni contre son gré, la profession de marchand; qu'il ne trafique point, qu'il ne se fasse point l'agent d'aucun citoyen qui serait au-dessus de lui, si ce n'est de son père, de sa mère, de ses autres parents en remontant, et de tous les autres plus âgés que lui, qui, dans une condition libre, vivent selon leur état. Il n'est point facile au législateur de marquer exactement ce qui sied ou ne sied pas à une personne libre; c'est aux citoyens qui ont obtenu le prix de la vertu

à en juger, sur l'aversion ou l'inclination qu'ils se sentent pour de certaines choses. Quiconque exercera quelque trafic indigne de sa condition sera cité au tribunal des plus vertueux d'entre les citoyens, et accusé de déshonorer sa famille. Et si l'on juge qu'il ait souillé la maison paternelle par quelque profession sordide, il sera condamné à un an de prison, avec défense d'exercer une pareille profession. S'il le fait encore, sa prison sera de deux ans : en un mot, on doublera toujours le châtiment chaque fois qu'il sera repris en faute.

Nous ordonnons, par une seconde loi, que ceux qui trafiqueront dans notre ville soient des étrangers établis ou non établis chez nous. La troisième loi aura pour but de rendre cette espèce d'habitants aussi vertueuse, ou du moins aussi peu mauvaise qu'il se pourra. Pour cet effet, il faut que les gardiens des lois se persuadent qu'il ne leur suffit point de prendre garde que ceux qui sont bien nés et bien élevés ne deviennent impunément méchants et infracteurs des lois, cela est aisé à empêcher; mais qu'ils doivent redoubler de vigilance à l'égard de ceux qui, n'ayant ni la même naissance ni la même éducation, sont encore portés puissamment à devenir méchants, par la nature même de la profession qu'ils exercent. Et comme le trafic avec toutes ses branches contient une foule de professions de ce genre; après n'en avoir retenu chez nous que ce qu'on jugera d'une nécessité indispensable pour l'entretien de l'État, il faut que les gardiens des lois, s'étant assemblés avec des personnes entendues, prennent leur avis sur chaque espèce de trafic, ainsi que nous le disions tout à l'heure au sujet de l'altération des marchandises, matière qui tient de près à celle que nous traitons; et qu'ils examinent ensemble quelle est la recette et la dépense d'où résulte, pour le marchand, un profit raisonnable; qu'ensuite ils mettent par écrit ce qu'on doit exiger à raison de ce qu'on a déboursé, et qu'ils en commettent l'observation en partie aux agoranomes, en partie aux astynomes, en partie aux agronomes. Moyennant ces précautions, le trafic tournera au profit des citoyens, et n'aura que de très-faibles inconvénients pour la vertu de ceux qui l'exercent.

Pour ce qui est des engagements contractés et non accomplis, à l'exception de ceux qui sont interdits soit par la loi, soit par quelque décret, ou qui ont été exigés par une injuste violence, ou enfin qu'un accident imprévu met hors d'état de remplir; dans tous les autres cas, il y aura action pour convention mal gardée devant les juges de chaque tribu, si les parties n'ont pu s'accorder auparavant sur la sentence des voisins, ou d'arbitres pris à volonté.

La classe des artisans est consacrée à Vulcain et à Minerve, de qui nous tenons les arts nécessaires à la vie : comme la nation de ceux qui par d'autres arts protégent et garantissent les travaux des artisans, est consacrée à Mars et à Minerve. Les uns et les autres travaillent pour le bien de la patrie et des citoyens, ceux-ci en combattant à la guerre pour la défense commune; ceux-là en fabriquant pour un prix raisonnable toutes sortes d'ouvrages et d'instruments. Ces derniers, par respect pour les dieux, dont ils se glorifient de descendre, doivent éviter tout mensonge en ce qui regarde leur travail. Si quelque artisan n'a point fait par sa faute son ouvrage au temps convenu, sans aucun égard pour le dieu qui lui donne du pain, se figurant par un excès d'aveuglement que, lui étant spécialement consacré, il ferme les yeux sur ses fautes : outre le châtiment qu'il doit attendre de ce même dieu, voici celui auquel la loi le condamne. Il payera le prix de l'ouvrage qu'il s'est engagé à faire, et qu'il n'a pas fait; de plus, il le fera pour rien dans le même temps marqué.

La loi donne à quiconque entreprend un ouvrage le même avis qu'elle a donné à tout vendeur, de ne point chercher à tromper en surfaisant le prix de sa marchandise, mais de ne l'estimer que ce qu'elle vaut; elle prescrit la même chose à l'ouvrier qui se charge d'un ouvrage; car il sait ce que vaut son travail. Dans un État dont tous les citoyens sont libres, il ne convient pas que, pour tromper les particuliers qui ne s'y connaissent pas, l'ouvrier emploie l'artifice et abuse de son art, c'est-à-dire d'une chose droite de sa nature et éloignée de tout mensonge. Ainsi, quiconque aura souffert quelque dommage à ce sujet aura action contre celui qui en est l'auteur.

Si quelqu'un, ayant chargé un artisan de quelque ouvrage, ne lui en paye pas le prix suivant la convention légitime passée entre eux, et que, manquant à ce qu'il doit à Jupiter et à Minerve, conservateurs et protecteurs de l'Etat, par l'amour d'un petit gain, il rompe les principaux liens du commerce civil, la loi se joindra à ces dieux pour venir au secours de la société, qu'il tend à dissoudre. C'est pourquoi celui qui, ayant reçu le travail de l'artisan, ne lui en donnera pas le prix dans le temps convenu, payera le double; et, s'il laisse écouler une année, il payera aussi les intérêts, à raison d'un sixième pour chaque drachme par mois, quoique d'ailleurs l'argent dû à tout autre titre ne doive produire aucun intérêt. Le jugement de ces sortes de causes appartiendra aux tribunaux de chaque tribu.

Il est bon de remarquer en passant que ce qui vient d'être réglé par rapport aux artisans en général regarde aussi les généraux d'armée et tous les gens de guerre, qui sont, pour ainsi dire, les artisans du salut de la patrie. Si donc quelqu'un d'eux, ayant entrepris un ouvrage public, soit de son plein gré, soit qu'on le lui ait enjoint, s'en acquitte comme il faut, et que, de son côté, la loi, s'acquittant de ce qu'elle lui doit, lui accorde des honneurs qui sont le salaire des gens de guerre, il ne cessera de la louer; comme au contraire il s'en plaindra, si, après lui avoir, en quelque sorte, commandé quelque belle action guerrière, elle ne lui en payait pas le prix. C'est pourquoi prescrivons à tous les citoyens, par une loi mêlée de louanges pour les guerriers, et qui contienne plutôt un conseil qu'un ordre rigoureux, d'honorer les gens de cœur, à la bravoure desquels la patrie est redevable de son salut. Ce sont les citoyens qu'il faut honorer le plus, après ceux qui se sont distingués par une vénération particulière pour les lois des sages législateurs, et auxquels sont réservés les plus grands honneurs.

Nous avons traité à peu près des principales conventions que les hommes font entre eux, à la réserve des conventions pupillaires, et du soin que les tuteurs doivent prendre des orphelins. C'est une nécessité pour nous de faire des règlements sur cette matière, à la suite de ceux qu'on vient de voir. La source de tout le désordre en ce genre vient, en partie, des caprices des mourants par rapport à leur testament, en partie des accidents qui ne permettent point à quelques-uns de faire aucunes dispositions avant que de mourir. J'ai dit, mon cher Clinias, que ces règlements étaient nécessaires, en jetant les yeux sur les embarras et les difficultés qui surviennent à ce sujet, et qu'il n'est pas possible de passer sous silence sans y mettre ordre. En effet, si on laisse à chacun la liberté de dresser son testament comme il voudra, en déclarant simplement que les dernières volontés des mourants, quelles qu'elles soient, seront mises à exécution, il arrivera que les uns feront des dispositions d'une façon, les autres d'une autre, la plupart d'une manière contraire aux lois et aux sentiments des autres citoyens, et aux sentiments où ils étaient eux-mêmes avant qu'ils songeassent à faire leur testament; parce que, presque tous tant que nous sommes, nous n'avons plus, en quelque sorte, ni liberté dans l'esprit ni consistance dans la volonté, lorsque nous nous croyons sur le point de mourir.

CLINIAS. Comment entends-tu cela, étranger ?

L'ATHENIEN. Mon cher Clinias, tout homme près de la mort est d'une humeur difficile : il a toujours à la bouche des discours fâcheux et embarrassants pour les législateurs.

CLINIAS. En quoi ?

L'ATHENIEN. Voulant disposer de tout à son gré, il a coutume de dire avec emportement...

CLINIAS. Quoi?

L'ATHENIEN. Odieux! s'écrie-t-il, ne serait-il pas bien dur que je ne pusse disposer de mon bien en faveur de qui il me plaît, en laisser plus à celui-ci, moins à celui-là, selon le plus ou le moins d'attachement qu'ils ont témoigné pour moi, et dont j'ai eu des preuves suffisantes dans le cours de ma maladie, dans ma vieillesse, et dans les divers événements de ma vie?

CLINIAS. Ne trouves-tu pas, étranger, qu'ils ont raison de parler de la sorte?

L'ATHENIEN. Je trouve, Clinias, que les anciens législateurs ont eu trop de condescendance, et qu'en faisant leurs lois ils n'ont pas porté la vue assez loin sur toute la suite des affaires humaines.

CLINIAS. Que veux-tu dire?

L'ATHENIEN. Effrayés des plaintes que nous venons de rapporter, ils ont porté une loi qui permet à chacun de disposer absolument et entièrement de ses biens comme il lui plaît.

Mais nous ferons vous et moi une réponse plus sensée à vos citoyens, lorsqu'ils seront sur le point de mourir.

CLINIAS. Quelle réponse?

L'ATHENIEN. Mes chers amis, leur dirons-nous, vous qui plus que personne ne pouvez vous répondre d'un jour, il vous est difficile, dans l'état où vous êtes, de bien juger de vos affaires, et, de plus, de vous connaître vous-mêmes, comme le prescrit Apollon Pythien. Je vous déclare donc, en qualité de législateur, que je ne vous regarde point, ni vous ni vos biens, comme étant à vous-mêmes, mais comme appartenant à toute votre famille, tant à vos ancêtres qu'à votre postérité; et toute votre famille avec ses biens comme appartenant encore plus à l'État. Cela posé, si, tandis que la maladie ou la vieillesse vous font flotter entre la vie et la mort, des flatteurs, s'insinuant dans votre esprit, vous engagent à faire votre testament contre les règles, je ne le souffrirai point, autant qu'il est en moi; mais je ferai mes lois à cet égard, envisageant le bien public et celui de votre famille, et mettant avec raison bien loin derrière l'avantage de chaque particulier. Allez au terme où la nature humaine va aboutir, sans conserver d'aigreur ni de ressentiment contre nous; nous aurons soin de tous vos proches, nous y employant de toutes nos forces, sans négliger ceux-ci pour favoriser ceux-là.

Telles sont, Clinias, les instructions et le prélude que j'adresse aux vivants et aux mourants. Venons à la loi. Tout homme qui disposera de ses biens par testament, s'il a des enfants, instituera héritier celui des mâles qu'il jugera à propos; à l'égard des autres, s'il en donne un à quelque citoyen qui consent à l'adopter, il le marquera dans son testament. S'il lui reste encore un garçon qui, n'étant adopté pour aucun héritage, sera envoyé, selon toute apparence, dans quelque colonie, comme la loi l'ordonne, il pourra lui donner tous ses autres biens, à l'exception de l'héritage paternel, et de tous les meubles nécessaires pour son entretien. S'il lui en reste plusieurs, il partagera entre eux à volonté tous les biens distingués de la portion héréditaire. Celui qui aura quelque enfant mâle déjà établi ne lui léguera rien sur ses biens, non plus qu'à sa fille, si elle est promise en mariage; si elle ne l'est point, elle entrera en partage; et si, après le testament fait, il survient quelque fonds de terre à un des enfants, soit garçon, soit fille, il laissera sa part à l'héritier du testateur.

Si le testateur ne laisse point d'enfants mâles, mais seulement des filles, il choisira quelque jeune homme pour époux à celle de ses filles qu'il jugera à propos, et, après l'avoir adopté pour son fils, il l'instituera son héritier. Si quelqu'un a perdu son fils, soit naturel, soit adoptif, avant qu'il fût parvenu à l'âge viril, il marquera cet accident dans son testament, et désignera celui qu'il veut adopter pour son fils sous de meilleurs auspices. Si l'on fait un testament sans avoir d'enfants, on pourra mettre à part la dixième partie des biens acquis, et la léguer à qui on trouvera bon, laissant tout le reste à celui qu'on aura choisi pour son fils adoptif; on se mettra ainsi à couvert de tout reproche, et on lui rendra sa mémoire précieuse, selon l'intention de la loi.

Si le testateur laisse en mourant des enfants mineurs, il leur donnera par son testament pour tuteurs ceux qu'il voudra, en quel nombre il voudra, pourvu qu'ils y consentent, et s'engagent à accepter la tutelle: toute institution de tuteurs faite de cette manière sera valide. Mais si on mourait sans avoir fait de testament ou sans avoir nommé de tuteurs, la tutelle appartiendra aux plus proches parents du côté du père et de la mère, deux de chaque côté, auxquels on joindra un des amis du défunt. Les gardiens des lois nommeront des tuteurs aux orphelins qui en auront besoin, et les quinze plus anciens d'entre eux seront chargés de tout ce qui concerne la tutelle et les orphelins. Ils se partageront de manière que chaque année trois d'entre eux s'acquittent de cette fonction, jusqu'à ce qu'après cinq ans révolus tous les quinze y aient passé. Que cet arrangement, autant qu'il se pourra, ne manque jamais. Ces mêmes lois seront observées à l'avantage des mineurs, dans les cas où l'on

mourra sans avoir fait de testament, laissant des enfants qui ont besoin de tuteurs.

Celui qui mourra de quelque mort imprévue, laissant après soi des filles, ne trouvera pas mauvais que le législateur pourvoie à deux des trois choses qui sont du devoir d'un père : je veux dire qu'il donne ses filles en mariage aux plus proches parents, et qu'il conserve la portion héréditaire. Pour ce qui est de la troisième chose dont un père s'occuperait, jetant les yeux sur le caractère et les mœurs de tous les citoyens, pour choisir parmi eux un fils adoptif qui lui convienne, et un époux à sa fille ; le législateur ne s'en mêlera pas, à cause de l'impossibilité de deviner les intentions du défunt. Telle est donc la loi qu'on observera le plus exactement qu'il est possible. Si quelqu'un meurt sans testament, laissant après soi des filles, le frère du défunt du côté du père, ou le frère du côté de la mère, s'il n'a point de patrimoine, en épousera une, et aura l'héritage du défunt. S'il n'a point de frère, mais un neveu du côté de son frère, ce sera la même chose, pourvu qu'il y ait de la proportion pour l'âge entre lui et la fille. S'il n'a ni frère, ni neveu par son frère, mais un neveu par sa sœur, il en sera encore de même. Le quatrième sera l'oncle du défunt du côté paternel ; le cinquième, le fils de cet oncle ; le sixième, le fils de la sœur du père, et ainsi de suite, selon les degrés de parenté, en commençant par les frères et les neveux, et en donnant dans le même degré la préférence aux parents par les mâles sur les parents par les femmes. Ce sera aux juges à décider si on est en âge nubile ou non, par l'inspection du corps tant des garçons que des filles ; mais les filles ne seront découvertes que jusqu'au nombril.

Si la fille n'avait point de parents parmi les garçons nubiles, à compter d'une part jusqu'aux petits-neveux, de l'autre jusqu'aux fils du grand-père, celui d'entre les citoyens que la fille aura choisi du consentement de ses tuteurs, et de gré à gré, sera son époux et l'héritier du défunt. Il peut arriver que dans notre ville on se trouve à cet égard dans des embarras plus grands encore que ceux dont on vient de parler. Par exemple, si une fille ne voit parmi les citoyens personne qui lui convienne, qu'elle jette les yeux sur un de ceux qu'on a envoyés dans quelque colonie, et qu'elle ait dessein de le faire héritier du patrimoine de son père : au cas que celui-ci soit son parent, il entrera en possession de l'héritage suivant l'ordre établi par la loi ; s'il ne tient à elle par aucun lien de parenté, il n'aura besoin que du consentement de la fille et des tuteurs pour l'épouser, et prendre possession de l'héritage du défunt, en revenant dans sa patrie.

A l'égard de celui qui sera mort sans avoir fait de testament, ne laissant ni garçons ni filles, on observera pour tout le reste la loi énoncée ci-dessus ; de plus, on prendra dans sa parenté un garçon et une fille, qui, faisant société ensemble, relèveront cette maison éteinte, et deviendront possesseurs de l'héritage. La sœur du défunt viendra la première sur les rangs ; puis la fille du frère ; puis celle de la sœur ; puis la sœur du père ; puis la nièce du père par son frère ; enfin la nièce du père par sa sœur. On leur donnera pour époux les parents du défunt dans les degrés de proximité permis, conformément à ce que nous avons réglé plus haut.

N'omettons pas d'observer ici ce que cette loi a de dur, en ce qu'elle ordonne au plus proche parent du défunt d'en épouser la plus proche parente, chose fâcheuse en plusieurs rencontres ; et qu'elle ne paraît faire aucune attention à mille obstacles auxquels ces sortes de règlements sont sujets, et qui empêchent qu'on ne s'y conforme ; de sorte qu'il se trouve des personnes déterminées à tout souffrir, plutôt que de consentir à épouser un garçon ou une fille sujets à de certaines maladies, et mal faits de corps ou d'esprit, quelque ordre que la loi leur en fasse. On pourrait peut-être croire que le législateur n'a aucun égard à ces répugnances ; mais on aurait tort. Voici l'espèce de prélude commun que nous avons à dire en faveur du législateur, et de ceux pour qui sa loi est faite. Il est raisonnable que ceux à qui de tels ordres s'adressent ne sachent pas mauvais gré au législateur de ce qu'étant occupé du bien commun, il ne peut pas parer en même temps à certains inconvénients qui résultent de ses lois pour les particuliers. Il est juste pareillement d'excuser ceux-ci, parce que quelquefois ils sont dans l'impossibilité d'observer la loi, à cause de quelques obstacles que le législateur n'a pas prévus.

CLINIAS. Étranger, quel est donc le parti le plus sage qu'il y ait à prendre en ces circonstances ?

L'ATHENIEN. Il est nécessaire, Clinias, de nommer des arbitres entre ces sortes de lois et ceux qu'elles regardent.

CLINIAS. Comment cela ?

L'ATHENIEN. Il arrivera, par exemple, que le fils du frère, né d'un père riche, ne voudra point épouser la fille de son oncle, fier qu'il est de ses richesses, et aspirant à un parti plus considérable. Quelquefois aussi il peut être dans une espèce de nécessité de désobéir à la loi, lorsque ce qu'elle lui ordonne est tout à fait fâcheux pour lui, comme lorsque la personne que le législateur lui enjoint d'épouser est extravagante, ou sujette à des infirmités de corps ou d'esprit, qui rendent la vie plus insupportable que la mort. Pour remédier à ces inconvénients, nous portons la loi suivante : « Si quelqu'un a sujet de se plaindre des lois testamentaires en quelque point que ce soit, surtout en ce qui regarde le mariage; prétendant que si le législateur était vivant et présent, jamais il ne contraindrait à s'épouser telles personnes qu'on y oblige aujourd'hui en vertu de sa loi; et si un des parents du défunt, ou un des tuteurs de ses enfants, en appelle aux quinze gardiens des lois établis par le législateur comme les arbitres et les pères des orphelins de l'un et de l'autre sexe; les parties iront faire valoir leurs raisons devant eux, et s'en tiendront à leur décision. Si l'on croyait que ce fût attribuer une trop grande autorité aux gardiens des lois, on obligera les parties à comparaître au tribunal des juges d'élite, et à plaider leur cause devant eux. Celui qui succombera est couvert par avance de honte et d'ignominie de la part du législateur; punition plus grande pour un homme sensé, qu'une grosse amende pécuniaire.

Les orphelins naissent, pour ainsi dire, une seconde fois. Nous avons parlé de la nourriture et de l'éducation qui doivent suivre la première naissance; pour ce qui est de la seconde, où ils sont destitués de parents, il faut chercher tous les moyens propres à leur adoucir le malheur de leur situation. Ainsi nous voulons premièrement que les gardiens des lois leur tiennent lieu de pères, et en remplissent le titre pour le moins aussi bien. Nous leur ordonnons d'en prendre soin tour à tour chaque année, comme de leurs propres enfants. Mais auparavant il est bon de leur donner quelques instructions touchant l'éducation des orphelins, ainsi qu'aux tuteurs.

Il me paraît que nous avons dit plus haut fort à propos que les âmes des morts conservent un certain usage de leurs facultés, et prennent encore quelque part aux affaires humaines. Quelque incontestable que soit cette vérité, il faudrait un trop long discours pour la prouver. Rapportons-nous-en à ce que nous apprennent à ce sujet des traditions en si grand nombre et si anciennes. Il faut aussi ajouter foi au témoignage des législateurs qui assurent que la chose est ainsi, à moins qu'ils ne paraissent absolument déraisonner. Si donc cela est vrai et dans la nature, que les gardiens des lois craignent premièrement les dieux du ciel, qui sont sensibles à l'état d'abandon des orphelins; qu'ils craignent ensuite les âmes des parents défunts, lesquelles par un sentiment naturel prennent un intérêt spécial à ce qui touche leurs enfants, veulent du bien à ceux qui ont des attentions pour eux, et du mal à ceux qui les négligent : qu'ils craignent enfin les âmes des citoyens vivants, parvenus à la vieillesse et en possession de la vénération générale. Dans tout État où l'observation des lois maintient le bonheur, ces vieillards sont chéris des enfants de leurs enfants, qui mettent tout leur plaisir à vivre auprès d'eux ; ils ont encore toute la vivacité de leurs sens pour entendre et pour voir de quelle manière on traite les orphelins; et, persuadés que ces enfants sont le plus important et le plus sacré de tous les dépôts, ils sont pleins de bienveillance pour ceux qui remplissent ce devoir avec justice, et d'indignation contre ceux qui insultent à la faiblesse et à l'abandon de ces malheureux. Tout tuteur et tout magistrat à qui il reste encore une étincelle de raison, faisant attention à tout cela, veillera exactement sur la nourriture et l'éducation des orphelins, et leur rendra tous les services qui dépendent de lui, comme si c'était un prêt dont lui-même et ses enfants dussent un jour recueillir le fruit.

Quiconque sera docile à cette instruction qui précède la loi, et ne traitera point l'orphelin

avec dureté, n'aura point à craindre d'éprouver le ressentiment du législateur. Mais celui qui n'y aura nul égard, et commettra quelque injustice envers un enfant qui n'a plus ni père ni mère, sera puni de sa faute au double de ce qu'il l'eût été, si l'enfant avait eu encore père et mère. Quant aux règlements à faire touchant les devoirs des tuteurs envers leurs pupilles, et l'inspection des magistrats sur la conduite des tuteurs; si les uns et les autres n'avaient pas dans l'éducation qu'ils donnent à leurs propres enfants, et dans l'administration de leurs affaires domestiques, un modèle de l'éducation qui convient à des enfants de condition libre, et s'ils n'avaient point d'ailleurs sur ces objets des lois assez sages, il serait peut-être à propos de tracer des lois spéciales sur la tutelle, et de distinguer par des institutions particulières l'éducation des orphelins de celle des autres enfants. Mais aujourd'hui on ne met pas beaucoup de différence entre la manière d'élever les orphelins, et celle dont un père élève ses enfants; quoique par rapport à l'honneur ou au déshonneur, et aux peines que l'on se donne, les choses ne soient nullement égales de part et d'autre. C'est aussi pour cela que, lorsqu'il s'agit des orphelins, la loi y donne toute son attention, joignant les menaces aux instructions.

La menace suivante ne sera donc pas hors de sa place. Celui qui sera chargé de la tutelle d'un garçon ou d'une fille, et le gardien des lois établi pour veiller sur la conduite du tuteur, auront l'un et l'autre pour le malheureux orphelin la même tendresse que pour un de leurs enfants; ils ne prendront pas un moindre soin de ses biens que de leurs biens propres; ils feront même leur possible pour qu'ils soient mieux administrés. Telle est la loi générale que les tuteurs doivent avoir toujours devant les yeux dans l'exercice de leur charge. Si le tuteur s'en écarte, le magistrat son surveillant lui imposera une peine convenable. Si c'est le magistrat, le tuteur le citera au tribunal des juges d'élite; et le tort fait au pupille ayant été estimé par les juges, le coupable sera condamné au double. Si les parents du pupille ou quelque autre citoyen soupçonnent le tuteur de négligence ou de prévarication, ils le citeront devant le même tribunal, et il sera condamné à payer le quadruple du dommage qu'il aura causé. La moitié de l'amende ira au pupille, et l'autre moitié à celui qui a poursuivi l'affaire en justice. Si l'orphelin, étant parvenu à l'âge de puberté, croit que son tuteur s'est mal comporté à son égard, il aura action contre lui durant cinq ans, à compter du jour où il est sorti de tutelle : et si le tuteur est convaincu de malversation, le tribunal estimera la peine ou l'amende qu'il doit subir. Si quelqu'un des magistrats est en faute, et que par sa négligence il ait fait tort au pupille, il sera condamné à un dédommagement suivant l'estimation des juges. Mais s'il y a de l'injustice dans son fait, outre la réparation du dommage, il sera déposé de sa charge de gardien des lois, et les citoyens dans une assemblée créeront à sa place un autre gardien pour la cité et son territoire.

Les pères ont quelquefois des démêlés avec leurs enfants, et ceux-ci avec leurs parents, qui vont plus loin qu'ils ne devraient aller. Dans ces rencontres les pères s'imaginent que le législateur devrait leur permettre de déclarer, s'ils le jugent à propos, par la bouche d'un héraut en présence de tout le monde, qu'ils renoncent à leurs fils, et ne le reconnaissent plus pour tel selon la loi : et les enfants de leur côté voudraient qu'il leur fût libre d'accuser en justice leur père de démence, lorsque la maladie ou la vieillesse l'ont réduit à un état d'infirmité. De pareils sentiments n'entrent guère que dans des cœurs tout à fait corrompus de part et d'autre; car si la moitié seulement était méchante, je veux dire si le fils était méchant, et que le père ne le fût pas, ou réciproquement, on ne verrait jamais arriver les désordres que ces inimitiés entraînent après elles. Dans tout autre gouvernement que le nôtre, un fils publiquement renié par son père ne perd pas nécessairement l'état de citoyen; mais chez nous c'est une nécessité, vu nos lois, que cet enfant quitte sa patrie pour aller s'établir ailleurs, parce qu'il ne doit pas s'y former une famille au delà des cinq mille quarante. C'est pourquoi il faut que celui qui sera juridiquement condamné à cette peine soit renoncé non-seulement par son père, mais par toute sa famille. Voici la loi qu'on observera à cet égard. Quiconque, soit avec raison, soit sans fonde-

ment, aura conçu le malheureux dessein de retrancher de sa famille l'enfant qu'il a engendré et élevé, ne pourra l'exécuter sur-le-champ, ni sans garder aucune formalité ; mais d'abord il assemblera tous ses parents jusqu'aux cousins, et tous les parents du fils par sa mère dans le même degré : il exposera ensuite ses raisons en leur présence, montrant par où son fils mérite d'être renoncé de toute la famille. Il laissera aussi à son fils la liberté de parler, et de prouver qu'il ne mérite pas un pareil traitement. Si les raisons du père l'emportent, et qu'il ait pour lui plus de la moitié des suffrages de toute la parenté, c'est-à-dire de toutes les personnes d'un âge mûr, tant hommes que femmes, hormis le père qui accuse, la mère, et l'accusé lui-même, alors il sera permis au père de renoncer son fils ; autrement il ne le pourra pas. Si quelque citoyen voulait adopter cet enfant après le renoncement de son père, qu'il n'en soit empêché par aucune loi ; car il y a toujours de la ressource dans le caractère des jeunes gens, qui sont sujets à bien des changements. Mais si personne ne se présente pour l'adopter, et qu'il ait atteint l'âge de dix ans, ceux qui sont chargés de pourvoir à l'établissement des surnuméraires dans les colonies auront soin de lui procurer dans ces mêmes colonies un état convenable.

Si la maladie, la vieillesse, un caractère difficile, ou toutes ces choses réunies, ôtaient à quelque citoyen l'usage du bon sens, en sorte néanmoins que cet accident ne fût connu que de ceux qui vivent avec lui ; si d'ailleurs, étant maître de son bien, il ruinait sa famille par une mauvaise administration, et que son fils ne sache quel parti prendre, n'osant le traduire en justice comme atteint de démence : voici ce que la loi règle à cet égard. Premièrement le fils ira trouver les plus anciens gardiens des lois, et leur fera part de la triste situation de son père. Ceux-ci, après s'être suffisamment assurés du fait, lui diront s'il est à propos ou non qu'il l'accuse de démence ; et, au cas qu'ils lui conseillent de le faire, ils lui serviront de témoins et d'avocats. Si l'on prononce contre le père, il ne pourra le reste de ses jours disposer validement de la moindre partie de son bien, et il sera réputé désormais en état d'enfance.

Si le mari et la femme ne s'accordaient point ensemble, à cause de l'incompatibilité de leurs humeurs, dix gardiens des lois, et autant de femmes choisies entre celles qui ont inspection sur les mariages, seront chargés d'accommoder ces différends par leur intervention bienveillante. S'ils viennent à bout de les réconcilier, ce qu'ils auront réglé tiendra. Mais si les esprits étaient trop aigris, ils penseront sérieusement à unir chacun des conjoints avec une autre personne. Et comme il y a apparence que ces querelles viennent d'un caractère peu endurant de part et d'autre, ils tâcheront de les assortir avec des mœurs plus paisibles et plus douces. Si les époux entre qui de pareils différends seraient survenus n'avaient point d'enfants ou en avaient peu, on aura aussi égard à ce point dans les nouvelles unions qu'on formera. S'ils ont un nombre d'enfants suffisant, dans la séparation des conjoints et leur union avec d'autres on se proposera uniquement que les nouveaux époux puissent parvenir ensemble à la vieillesse dans une déférence mutuelle.

Au cas qu'un mari vienne à perdre sa femme, s'il lui en reste plusieurs garçons et plusieurs filles, la loi lui conseille d'élever ses enfants sans leur donner une marâtre, mais elle ne l'y contraint pas. S'il n'en a point eu d'enfants, elle l'oblige à se remarier, jusqu'à ce qu'il en ait assez pour le soutien de sa maison et de l'État. Si le mari meurt le premier, laissant un nombre suffisant d'enfants, la mère les élèvera demeurant veuve. Néanmoins, si on jugeait qu'elle fût trop jeune pour pouvoir se passer de mari sans intéresser sa santé, ses proches consulteront là-dessus les femmes chargées du soin des mariages ; et elle s'en tiendra à ce que les uns et les autres auront réglé d'un avis commun. Mais si elle n'a point d'enfants de son mari défunt, elle se remariera pour en avoir. Le nombre d'enfants suffisant et requis par la loi est un garçon et une fille.

Lorsqu'il sera constant qu'un enfant est né de ceux qui disent lui avoir donné le jour, et qu'il s'agira de décider auquel il doit appartenir, on suivra ces règles. Si une esclave a commerce avec un esclave, ou avec un libre, ou avec un affranchi, l'enfant appartiendra au maître de cette esclave. Si une femme libre a commerce avec un esclave, l'enfant sera au maître de cet

esclave. Si un maître a un enfant de sa propre esclave, ou une maîtresse de son esclave, et que la chose devienne publique, les femmes que ce soin regarde relégueront dans un autre pays l'enfant né d'une mère libre avec son père, et les gardiens des lois en feront autant à l'égard de l'enfant né d'un père libre, et de l'esclave sa mère.

Il n'est personne, ni parmi les dieux ni parmi les hommes sensés, qui puisse conseiller à qui que ce soit de négliger ses parents. Il est bon de faire réflexion que les mêmes motifs dont on se sert pour nous porter à honorer les dieux peuvent également s'appliquer au respect ou au manque de respect envers les parents. Partout et de toute antiquité il y a deux sortes de lois touchant les dieux. Car il est des divinités que nous voyons à découvert, et que nous honorons en elles-mêmes; il en est d'autres dont nous ne voyons que les images et les statues fabriquées par nos mains; et en honorant ces statues, quoique inanimées, nous croyons que nos hommages sont agréables aux dieux vivants qu'elles représentent, et nous en attirent des faveurs.

C'est pourquoi si quelqu'un a chez lui un père, une mère, ou des aïeux chargés d'années, qu'il se garde bien de penser qu'il puisse avoir dans sa maison aucune statue aussi précieuse, aussi puissante que le trésor qu'il possède en leur personne, s'il les honore d'une manière convenable.

CLINIAS. Quelle est, à ton avis, la véritable manière de les honorer?

L'ATHENIEN. Je te l'apprendrai : la chose, mes amis, mérite bien d'être entendue.

CLINIAS. Dis.

L'ATHENIEN. OEdipe, devenu un objet de mépris pour ses enfants, les chargea d'imprécations que les dieux, comme tout le monde sait, exaucèrent et accomplirent. Amyntor et Thésée, dans un moment de colère, ont aussi donné des malédictions à Phénix et à Hippolyte; et une infinité d'autres à leurs enfants : l'événement a montré avec évidence que les dieux exaucent les prières des parents contre leurs enfants. En effet, les imprécations de tout autre sont moins funestes que celles d'un père, et avec justice. Mais si l'on croit qu'il est naturel que Dieu entende les malédictions dont un père ou une mère chargent leurs enfants, lorsqu'ils s'en voient méprisés; ne doit-on pas croire, à plus forte raison, que quand, pleins de joie à la vue des honneurs qu'ils en reçoivent, ils adressent aux dieux des vœux ardents pour la prospérité de ces mêmes enfants, leurs prières ne sont pas moins efficaces pour le bien que pour le mal? Si la chose n'était pas ainsi, les dieux ne seraient point équitables dans la distribution des biens; ce que nous disons être infiniment éloigné de leur nature.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Mettons-nous dans la pensée ce que je disais tout à l'heure, qu'il n'est point de statue plus vénérable aux yeux de la Divinité qu'un père, une mère, des ancêtres courbés sous le poids des années; et qu'elle prend plaisir aux honneurs qu'on leur rend; puisque autrement elle n'exaucerait pas les vœux qu'ils lui adressent. Car ces statues vivantes de nos ancêtres ont un merveilleux avantage sur les statues inanimées. Les premières, lorsque nous les honorons, joignent leurs prières aux nôtres, et nous maudissent quand nous les outrageons; au lieu que les secondes ne font ni l'un ni l'autre. C'est pourquoi quiconque traite comme il doit son père, son aïeul, ses autres ancêtres vivants, peut se flatter de posséder en eux les plus puissantes de toutes les statues, pour attirer sur soi la bénédiction des dieux.

CLINIAS. Cela est parfaitement bien dit.

L'ATHENIEN. Tout homme sensé craint donc et honore ses parents, sachant qu'en mille rencontres leurs prières ont été écoutées. Et puisque tel est l'ordre naturel des choses, c'est véritablement un trésor pour les gens de bien que des ancêtres chargés d'années, qui vivent jusqu'à l'extrême vieillesse : ils en pleurent amèrement la perte, lorsque la mort les leur enlève dans un âge peu avancé. Au contraire, les méchants ont tout à craindre de leur part. Que tous, par conséquent, se rendent à ces raisons, et qu'ils aient pour leurs parents tout le respect dont les lois leur font un devoir.

Mais si quelqu'un est sourd à de si sages leçons, tout nous autorise à porter contre lui la loi suivante : « Quiconque, dans notre État, n'aura point pour ses parents la déférence convenable, et n'aura pas plus d'égard, plus de soumission pour leurs volontés que pour

celles de ses enfants, de tous ses descendants, et même pour les siennes propres; celui qui souffrira ce traitement portera sa plainte par lui-même ou par d'autres aux trois plus anciens gardiens des lois; et si c'est une femme, à trois de celles qui ont inspection sur les mariages. On aura égard à leurs plaintes, et les coupables seront punis par le fouet et la prison, s'ils sont jeunes, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de trente ans pour les hommes, et de quarante pour les femmes. S'ils continuent, passé cet âge, à outrager ceux dont ils ont reçu le jour, en sorte qu'ils aillent jusqu'à les maltraiter, il se tiendra une assemblée des plus vieux citoyens, au tribunal desquels on les fera comparaître. S'ils sont convaincus, ce tribunal décidera de l'amende ou de la punition corporelle qu'ils méritent, ne leur épargnant aucune des peines qu'un homme peut souffrir dans sa personne ou dans ses biens. Si l'âge mettait le vieillard outragé hors d'état d'aller lui-même porter sa plainte, que celui des citoyens qui en aura connaissance le fasse à sa place, sous peine d'être déclaré méchant, et de pouvoir être poursuivi en justice comme nuisible à l'État. Le dénonciateur, s'il est esclave, aura la liberté pour récompense; s'il appartient à l'auteur de l'outrage ou à la personne outragée, les magistrats le déclareront libre; s'il appartient à quelque autre citoyen, l'État en payera le prix à son maître. De plus, les magistrats auront l'œil à ce que personne ne lui fasse aucun mal, pour se venger de sa dénonciation.

Pour ce qui est du dommage que l'on pourrait causer par de certaines drogues, nous avons déjà parlé de celles qui sont mortelles; mais nous n'avons rien dit des autres manières de nuire volontairement et de dessein formé par des breuvages, des aliments ou des parfums. En effet, il y a parmi les hommes deux espèces de maléfices, dont la distinction nous cause quelque embarras. L'une est celle que nous venons d'exposer nettement, lorsqu'on nuit aux corps par la vertu naturelle de certains autres corps. L'autre, au moyen de certains prestiges, d'enchantements et de ce qu'on appelle ligatures, persuade à ceux qui entreprennent de faire du mal aux autres, qu'ils peuvent leur en faire par là; et à ceux-ci, que ces sortes d'enchanteurs peuvent leur nuire et leur nuisent effectivement. Il est bien difficile de savoir au juste ce qu'il y a de vrai en tout cela; et quand on le saurait, il n'en serait pas plus aisé de convaincre les autres. Il est même inutile d'entreprendre de prouver à de certains esprits fortement prévenus contre ces sortes de choses, qu'ils ne doivent point s'inquiéter des petites figures de cire qu'on aurait mises ou à leur porte, ou dans les carrefours, ou sur le tombeau de leurs ancêtres; et de leur dire de les mépriser, parce qu'ils n'ont aucun principe certain sur la vertu de ces maléfices.

Distinguant donc en deux branches la loi touchant les maléfices, nous prions d'abord, nous exhortons et nous conseillons ceux qui auraient dessein d'employer l'une ou l'autre espèce de maléfices, de n'en rien faire, de ne point causer de vaines frayeurs aux autres hommes, comme à des enfants; et de ne point contraindre le législateur et les juges d'appliquer des remèdes à de pareilles frayeurs; parce qu'en premier lieu celui qui met en usage de certaines drogues dans la vue de nuire à d'autres, ne peut savoir l'effet qu'elles doivent produire sur les corps, s'il n'est versé dans la médecine; et qu'en second lieu il ne peut connaître la vertu des enchantements, s'il n'est exercé dans la divination ou dans l'art d'observer les prodiges. Tel est le conseil que nous leur donnons, et telle est la loi que nous ajoutons : « Quiconque aura usé de certains médicaments, non pour donner la mort à un citoyen ou à quelqu'un de sa famille, mais pour faire périr ses bestiaux ou ses abeilles, ou lui causer quelque autre préjudice; s'il est médecin, et qu'il demeure atteint et convaincu, il sera puni de mort; si c'est un homme ordinaire, les juges estimeront la peine ou l'amende à laquelle il doit être condamné. Celui qui se servira de ligatures, de charmes, d'enchantements, et de tous autres maléfices de cette nature, à dessein de nuire par de tels prestiges, s'il est devin ou versé dans l'art d'observer les prodiges, qu'il meure; si, n'ayant aucune connaissance de ces arts, il est convaincu de ces sortes de maléfices, le tribunal décidera ce qu'il doit souffrir dans sa personne ou dans ses biens.

Quiconque aura fait tort à un autre par vol ou par rapine sera condamné à une amende plus forte, si le tort est plus grand; plus petite,

s'il est moindre : en général, la peine sera toujours proportionnée au dommage, jusqu'à ce qu'il soit entièrement réparé. De plus, tout malfaiteur, pour chacun des délits qu'il aura commis, sera condamné à un châtiment convenable en vue de son amendement. Ce châtiment sera plus léger pour celui qui aura péché par l'imprudence et à l'instigation d'autrui, entraîné par sa jeunesse, ou par quelque chose de semblable : plus grand pour celui que sa propre imprudence aura poussé au crime, s'étant laissé vaincre par l'attrait du plaisir ou l'aversion de la douleur, par la crainte, la lâcheté, la jalousie, la colère, ou quelque autre passion difficile à guérir; ils seront, dis-je, punis, non à cause du mal commis (car ce qui est fait est fait); mais pour leur inspirer à l'avenir, aussi bien qu'à ceux qui seront témoins de leur châtiment, l'horreur de l'injustice, ou du moins pour affaiblir le funeste penchant qui les y porte.

Par toutes ces raisons il est nécessaire que les lois, semblables à un archer habile, visant toujours aux choses qu'on vient de dire, augmentent ou diminuent le châtiment à raison de la faute, en sorte que la proportion soit exacte. Le juge doit aussi marcher sur les pas du législateur, et seconder ses vues, lorsque la loi laisse à sa disposition le choix de l'amende ou du supplice que mérite le coupable, formant, à l'exemple du peintre, ses jugements sur le modèle qu'il a devant les yeux. C'est à nous, Mégille et Clinias, de lui proposer le modèle le plus beau et le plus parfait; c'est à nous, selon les lumières que nous recevrons des dieux et des enfants des dieux, de lui marquer les peines qu'il doit infliger pour les différentes espèces de vols ou de rapines.

Que les furieux ne paraissent point en public, mais que leurs proches les gardent à la maison le mieux qu'ils pourront, sous peine d'amende. L'amende sera de cent drachmes pour les citoyens du premier ordre, de quatre cinquièmes d'une mine pour ceux du second, de trois cinquièmes pour ceux du troisième, et de deux pour ceux du quatrième. Il y a des furieux de plusieurs sortes; ce que nous avons dit regarde ceux qui le sont par maladie. D'autres le sont par le vice d'une humeur violente que l'éducation a fortifié; tels sont ceux qui, pour les moindres offenses, jettent de grandes clameurs, et exhalent leur colère les uns contre les autres par des torrents d'injures. Il ne convient pas de souffrir un tel désordre dans un État bien policé. Ainsi, voici la loi générale que nous portons touchant les injures : Que personne ne maltraite de paroles qui que ce soit; mais si on a quelque différend avec un autre, qu'on expose tranquillement ses raisons à son adversaire et aux assistants, et qu'on écoute les siennes, s'abstenant de tout terme injurieux. Il arrive en effet qu'à la suite de ces imprécations qu'on se fait réciproquement et de ces injures grossières par lesquelles on se reproche des vices honteux qui changent l'homme en femme, ce qui n'était d'abord qu'une dispute de paroles, chose assez légère, dégénère en des haines et des inimitiés très-considérables. Car celui qui parle s'abandonnant à la colère, qui ne suggère que des choses désobligeantes, et la nourrissant de fiel et d'amertume, irrite, effarouche cette partie de l'âme, que l'éducation avait pris tant de peine à adoucir; et, pour prix d'avoir trop écouté son ressentiment, il vit rongé de chagrin et de mauvaise humeur.

C'est encore une chose assez ordinaire alors de lancer contre son adversaire des railleries qui font rire les assistants. Tous ceux qui se sont accoutumés à ce défaut ne sont jamais parvenus en aucune manière à la gravité des mœurs, ou du moins ont perdu la plupart des sentiments qui caractérisent une grande âme. C'est pourquoi, que personne ne se permette de semblables railleries, ni dans les lieux sacrés, ni dans les fêtes publiques, ni aux jeux, ni dans la place, ni devant les tribunaux, ni dans aucun lieu d'assemblée. S'il en échappait à quelqu'un dans ces endroits, les magistrats qui y président le puniront sans aucune opposition : sinon, ils ne pourront jamais prétendre au prix de la vertu, comme n'ayant aucun zèle pour les lois, ni aucune fidélité à exécuter les ordres du législateur. Partout ailleurs, lorsque quelqu'un, soit en attaquant, soit en se défendant, se sera servi de termes injurieux, les citoyens d'un âge plus avancé qui se trouveront présents vengeront la loi, réprimant par les coups ces sortes d'emportements, et arrêtant un mal par un autre mal : faute de quoi ils

seront condamnés à une certaine amende.

Ajoutons encore une chose, qui est que dans ces disputes il est impossible de tenir longtemps la partie, sans chercher à couvrir de ridicule son adversaire par quelque mot piquant : et c'est ce que nous condamnons, lorsque la colère en est le principe. Mais quoi! souffrirons-nous chez nous la démangeaison de certains caractères bouffons, qui se plaisent à faire rire aux dépens des autres, si leurs plaisanteries sur les citoyens ne sont point dictées par la colère? Ou plutôt, distinguant deux sortes de plaisanteries, l'une badine, l'autre sérieuse, ne permettrons-nous point de badiner agréablement et sans colère sur quelqu'un, nous bornant à défendre tout ce qui marquerait du dessein d'offenser, et de l'animosité, comme nous venons de le dire? Pour ce dernier point, il ne le faut nullement révoquer : mais réglons par nos lois ceux à qui la pure plaisanterie sera permise ou défendue. Nous interdisons à tout poëte, faiseur de comédies, d'iambes ou d'autres pièces de vers, de tourner aucun citoyen en ridicule, ni ouvertement, ni sous des emblêmes, soit que la colère ait part ou non à ces railleries : et nous voulons que les magistrats qui président aux spectacles chassent de l'État, dans le jour même, les infracteurs de cette loi, sous peine de trois mines d'amende, qui seront consacrées au dieu en l'honneur duquel les jeux se célèbrent. Quant aux autres à qui nous avons permis plus haut l'usage de la plaisanterie, nous voulons toujours que la colère en soit bannie, et que ce ne soit que par jeu : pour peu qu'il s'y mêle d'animosité et d'intention de choquer, nous l'interdisons. Le discernement de ces sortes de railleries appartiendra au magistrat chargé de l'éducation de la jeunesse. On pourra rendre publiques les petites pièces de ce genre qu'il aura approuvées; mais on ne montrera à personne celles qu'il aura rejetées, et on ne les fera apprendre à qui que ce soit, soit libre, soit esclave, si l'on ne veut passer pour méchant et rebelle aux lois.

On ne mérite point de pitié, précisément parce qu'on souffre de la faim ou de quelque autre incommodité; mais lorsque, étant d'ailleurs tempérant et vertueux tout à fait ou en partie, on se trouve dans quelque situation fâcheuse. Ce serait une espèce de prodige qu'un homme de ce caractère, libre ou esclave, fût abandonné de tout le monde, au point d'être réduit à la dernière misère, dans un État et sous un gouvernement tant soit peu bien réglé. Le législateur peut donc en toute sûreté porter la loi suivante pour des citoyens tels que les nôtres : Qu'il n'y ait point de mendiants dans notre État. Si quelqu'un s'avise de mendier, et d'aller ramassant de quoi vivre à force de prières, que les agoranomes le chassent de la place publique, les astynomes de la cité, et les agronomes de tout le territoire, afin que le pays soit tout à fait délivré de cette espèce d'animal.

Si un esclave de l'un ou de l'autre sexe, par son peu d'expérience ou sa maladresse, cause quelque dommage à tout autre qu'à son maître, sans qu'il y ait de la faute de celui qui souffre le dommage, le maître de l'esclave indemnisera la personne lésée, ou lui livrera l'esclave. Si le maître se plaignait qu'il y a eu de la connivence entre l'auteur du dommage et celui qui l'a souffert, et que cela s'est fait à dessein de lui enlever son esclave, il aura action de dol contre celui qui prétend avoir reçu du dommage, et s'il gagne sa cause, il se fera payer le double de ce que vaut son esclave à l'estimation des juges : s'il la perd, il sera tenu de réparer le dommage, et de livrer son esclave à l'autre. Si le dommage a été causé par une bête de somme, un cheval, un chien, ou tout autre animal, le maître de ces animaux sera obligé de le réparer.

Si quelqu'un refuse volontairement de témoigner en justice, il pourra être cité par celui qui a besoin de son témoignage, et il sera tenu de comparaître en jugement. Alors, s'il est instruit du fait et qu'il consente à témoigner, qu'il le fasse; s'il prétend ne rien savoir, il ne sera renvoyé qu'après avoir pris à serment Jupiter, Apollon et Thémis, qu'il n'a nulle connaissance du fait en question. Quiconque étant appelé en témoignage ne se rendra point à l'assignation qu'il a reçue, sera responsable selon la loi du tort qui s'en est suivi. Si l'on appelle à témoin quelqu'un des juges, il ne pourra plus être juge dans la même affaire sur laquelle il a témoigné. Toute femme de condition libre, au-dessus de quarante ans, qui ne sera pas en jouissance de mari, pourra témoigner, faire valoir le droit d'autrui, et même

poursuivre le sien; mais, du vivant de son mari, elle ne pourra que témoigner. Les esclaves de l'un et de l'autre sexe, et les enfants, pourront être appelés en témoignage, et appuyer le droit d'autrui pour cause de meurtre seulement, pourvu qu'ils donnent caution de se représenter jusqu'au moment de la sentence, au cas qu'on les accuse de faux témoignage. Chacune des parties sera en droit de s'inscrire en faux, soit en tout, soit en partie, contre la déposition des témoins de la partie adverse, supposé qu'elle se croie fondée à le faire avant que le jugement soit porté. Les reproches faits aux témoins seront couchés par écrit, scellés des deux parties, et mis en dépôt chez les magistrats, qui les représenteront lorsqu'il s'agira de prononcer sur la bonne foi des témoins. Si quelqu'un est convaincu deux fois de faux témoignage, il ne pourra plus être obligé par aucune loi à témoigner; et s'il en est convaincu pour la troisième, il ne lui sera plus permis de témoigner. S'il osait le faire, après avoir été surpris trois fois en mensonge, il sera libre au premier venu de le dénoncer aux magistrats, qui le livreront aux juges; et s'il est trouvé coupable, il sera puni de mort.

Lorsqu'il constera par jugement de la fausseté des dépositions de quelques témoins, sur lesquelles une des parties a gagné sa cause, le jugement rendu sur de pareilles dépositions sera nul, au cas qu'il demeure prouvé que plus de la moitié des témoins a prévariqué. Et soit qu'on ait eu égard ou non à ces témoignages dans la sentence, le procès sera instruit et jugé de nouveau; en sorte qu'on s'en tiendra à cette seconde sentence, de quelque manière que les juges prononcent.

Quoiqu'il y ait un grand nombre de bonnes choses dans la vie humaine, la plupart portent avec elles une certaine peste qui les corrompt et les infecte. Est-il rien, par exemple, de plus excellent sur la terre que la justice, à qui on est redevable d'avoir adouci les mœurs des hommes? Mais la justice étant une bonne chose, comment la profession d'avocat ne serait-elle pas une profession honnête? Malgré tout cela néanmoins, je ne sais quelle mauvaise pratique, déguisée sous le beau nom d'art, a décrié cette profession. On dit qu'il y a dans le barreau une espèce de routine au moyen de laquelle, en plaidant pour soi-même ou pour d'autres, on gagne aisément sa cause, soit qu'on ait ou non le bon droit de son côté : qu'il ne s'agit que de payer à beaux deniers comptants ceux qui possèdent cet art, et les plaidoyers qu'ils font conformément à ses préceptes. Ce qu'il peut y avoir de plus avantageux pour notre État, c'est qu'il ne s'y trouve jamais personne d'habile en cet art, ou, si l'on veut, dans ce métier et dans cette routine sans art; ou s'il y en a, que du moins ils se rendent aux prières du législateur, et ne parlent jamais contre le bon droit; sinon, qu'ils aillent exercer leurs talents ailleurs. S'ils obéissent, la loi se taira; s'ils n'obéissent point, elle parlera en ces termes : Au cas que quelqu'un paraisse vouloir affaiblir dans l'âme des juges le sentiment de l'équité, en les portant à des dispositions contraires, et qu'il le fasse à tout propos, en plaidant pour lui-même ou pour d'autres; tout homme sera reçu à l'accuser d'être un mauvais plaideur ou un mauvais avocat. L'accusation sera portée au tribunal des juges d'élite : s'il est convaincu, les juges examineront quel motif le fait agir de la sorte, l'avarice ou l'esprit de chicane. S'il paraît que c'est l'esprit de chicane, le tribunal décidera combien de temps il doit s'abstenir d'intenter procès à personne, ou de plaider pour d'autres. Si l'on juge que c'est avarice, au cas que le coupable soit étranger, on lui ordonnera sous peine de la vie de sortir de l'État, et de n'y jamais rentrer. Au cas que ce soit un citoyen, il sera condamné à mort, à cause de son excessive passion pour l'argent, qu'il préfère à tout. Quiconque aussi aura été convaincu pour la seconde fois d'avoir prévariqué en ce genre par l'esprit de chicane sera puni de mort.

LIVRE DOUZIÈME.

ARGUMENT.

Des usurpations de titres. — Des détournements de fonds publics. — Délits militaires. — Accoutumer les enfants à avoir la tête et les pieds nus. — Obligation pour tout citoyen d'aller à la guerre. — Du prix de la valeur. — De la désertion. — Patrocle. — Cénée le Thessalien; sa métamorphose. — Châtiment de la lâcheté. — Des censeurs. — Élection des censeurs. — Lieu de leur résidence. — On peut appeler de leurs décisions aux juges d'élite. — Récompenses décernées aux censeurs au sortir de leur charge. — Les grands-prêtres sont choisis parmi eux. — Obsèques des censeurs. — Châtiments infligés aux mauvais censeurs. — De Rhadamanthe. — N'exiger le serment que des parties qui n'ont point intérêt à mentir. — Des voyages et des étrangers. — A quel âge et à quel titre on pourra voyager. — Des observateurs. — Quel doit être leur âge. — Durée de leur absence. — Examen qu'ils subissent à leur retour. — Des différentes espèces d'étrangers voyageurs. — Conduite des Égyptiens envers les étrangers. — De la caution. — Droit de perquisition pour retrouver un objet perdu. — Singulière coutume. — De la prescription. — Peine portée contre quiconque empêcherait sa partie ou les témoins adverses de paraître en justice. — Des recéleurs. — Défense aux fonctionnaires publics de recevoir des présents. — De la manière de régler les contributions. — De la nature des offrandes. — Nouveaux détails sur les trois degrés de juridiction. — La mort est le seul remède pour ceux que le vice a radicalement corrompus. — De l'exécution des jugements. — On ne peut ensevelir les morts que dans une terre impropre à la culture. — Des monuments funéraires. — De l'exposition du cadavre. — De l'âme après la mort. — Taxe des funérailles. — Des parques. — Conseil suprême chargé de veiller au maintien du principe de l'État. — De quels citoyens sera-t-il composé? — Nul n'est digne de gouverner s'il ne croit aux dieux, à leur providence et à l'immortalité de l'âme. — Le conseil suprême ne tiendra ses séances que la nuit. — Conclusion des lois.

L'ATHÉNIEN. Si quelqu'un prend à faux, auprès d'un gouvernement étranger, le titre d'ambassadeur ou de héraut envoyé au nom de l'Etat; ou si, étant réellement envoyé, il ne porte pas fidèlement les paroles qu'il est chargé de porter; ou enfin si, à son retour, il ne rend pas un compte sincère de ce qu'il a à dire de la part des ennemis ou des alliés d'où il revient, on lui fera son procès comme s'il avait violé, malgré la défense de la loi, des ordres et des instructions qu'il eût reçus de Mercure ou de Jupiter même; et s'il est convaincu, les juges estimeront quelle peine ou quelle amende il doit subir.

Détourner sourdement de l'argent est une action basse; l'enlever ouvertement est un trait d'impudence. Aucun des enfants de Jupiter ne s'est plu à faire ni l'un ni l'autre, soit par fraude, soit par violence. Que personne donc ne se laisse tromper par ce que débitent les poëtes et tout autre conteur de fables, ni ne s'enhardisse à commettre rien de semblable, sur la fausse persuasion que le vol et la rapine n'ont rien de honteux, et qu'il ne fait en cela que ce que font les dieux mêmes; car cela n'est ni vrai ni vraisemblable, et quiconque se porte à de telles injustices n'est ni dieu ni enfant des dieux. Le législateur doit naturellement mieux savoir ce qui en est que tous les poëtes ensemble.

Celui qui ajoute foi à ce discours est heureux, et nous souhaitons qu'il le soit toujours. Mais si quelqu'un refuse de le croire, qu'il combatte après cela contre la loi suivante: Quiconque aura détourné les deniers publics, soit en grande, soit en petite quantité, doit être puni d'une peine égale; car la petitesse de la somme prouve, dans celui qui la dérobe, non moins d'avidité, mais moins de pouvoir, et celui qui prend la meilleure partie d'un argent qui ne lui appartient pas est aussi coupable que s'il avait pris le tout. Ce n'est donc

point à la grandeur du vol que la loi veut qu'on ait égard en punissant l'un moins que l'autre, mais à ce que l'un est peut-être encore susceptible de guérison, au lieu que l'autre est désespéré. Ainsi tout étranger ou tout esclave qui sera convaincu en justice d'avoir touché aux deniers publics sera puni dans sa personne ou dans ses biens à la discrétion des juges, mais en présumant, comme il est probable, qu'il peut encore s'amender. Au contraire, tout citoyen convaincu d'avoir volé sa patrie par des voies sourdes ou violentes, après une éducation telle que celle qu'il a reçue de nous, sera regardé comme un malade désespéré, et par cette raison condamné à mort, soit qu'il ait été pris sur le fait ou non.

Pour ce qui concerne les expéditions militaires, il y aurait bien des conseils à donner, bien des lois à faire. Ce qu'il y a de plus important est que personne, soit homme, soit femme, ne secoue en aucune rencontre le joug de la dépendance, ni ne s'accoutume dans les combats véritables, ou même dans les jeux, à agir seul et de son chef; mais qu'en paix comme en guerre, tous aient sans cesse les yeux sur celui qui les commande, ne faisant rien que sous sa direction et s'abandonnant à sa conduite dans les plus petites choses; de sorte qu'au premier signal, ils s'arrêtent, ils marchent, ils s'exercent, ils prennent le bain ou leur repas, ils se lèvent la nuit pour monter la garde et donner les signaux; que dans la mêlée, ils ne poursuivent personne, ni ne reculent devant qui que ce soit, à moins d'un ordre de leur chef; en un mot, qu'ils ne sachent jamais et n'aient point envie d'apprendre ce que c'est que d'agir seul et sans concert ni de s'en former l'habitude; mais plutôt qu'ils se portent tous ensemble vers les mêmes choses, et qu'ils n'aient toujours et en tout qu'une manière de vie commune. On ne peut rien trouver ni rien imaginer de plus beau, de plus avantageux, de plus propre à assurer à l'État son salut à la guerre et la victoire, qu'un tel concert : c'est à quoi nos citoyens doivent s'exercer dès l'enfance au sein de la paix, apprenant à commander aux uns et à obéir aux autres. Quant à l'indépendance, il la faut bannir du commerce de la vie, non-seulement entre les hommes, mais même entre les animaux soumis aux hommes.

C'est à ce but que doivent tendre les jeux et les danses destinées à former d'excellents guerriers, se rapporter tous les exercices propres à donner aux membres de l'agilité et de l'adresse. C'est dans cette vue encore qu'il faut apprendre à souffrir la faim, la soif, le froid, le chaud, à coucher sur la dure, et surtout à ne point affaiblir la force naturelle de la tête et des pieds en les tenant enveloppés de corps étrangers, et en rendant inutiles par là les cheveux et la peau que la nature a donnés à ces parties pour les couvrir. Car comme elles sont situées aux deux extrémités du corps, elles influent beaucoup sur sa bonne ou sa mauvaise disposition, selon qu'on les tient en bon ou mauvais état. De plus, les pieds sont faits plus qu'aucun autre membre pour obéir au reste du corps, comme la tête pour commander, puisque c'est en elle que la nature a placé tous nos sens principaux.

Tels sont les conseils qu'il est bon de faire entendre à nos jeunes gens touchant le métier de la guerre. En voici les lois : Tous ceux qui seront enrôlés ou qui auront quelque charge dans l'armée iront à la guerre. Quiconque se sera absenté par lâcheté, et sans le congé des généraux, sera accusé devant les chefs de l'armée, au retour de la campagne, comme ayant refusé le service. Toute l'armée assistera à ce jugement, l'infanterie et la cavalerie séparément, ainsi que les autres corps de troupes. Le fantassin sera jugé par l'infanterie, le cavalier par la cavalerie, et les autres pareillement par ceux de leur corps. Celui qui sera condamné ne pourra plus désormais prétendre au prix de la valeur, ni accuser personne d'avoir refusé de servir, ni faire à cet égard l'office de dénonciateur. De plus, le tribunal réglera la peine qu'il doit souffrir dans sa personne ou dans ses biens.

Après que toutes les causes touchant le refus de service auront été vidées, les chefs indiqueront pour un autre jour une nouvelle assemblée, où chacun adjugera le prix de la valeur à celui de son corps qu'il croira l'avoir mérité. Il n'y sera point fait mention des guerres précédentes; on n'en citera aucun exploit ni aucun témoignage pour donner plus de poids à son suffrage; mais on prononcera uniquement

sur ce qui s'est passé dans la guerre présente. La récompense du vainqueur sera une couronne d'olivier, qu'il suspendra dans le temple de quelque divinité guerrière, à sa volonté, comme un monument du jugement qu'on a porté de sa bravoure. Ceux qui auront remporté le second et le troisième prix feront la même chose.

Si quelqu'un étant allé à la guerre quitte le camp pour retourner chez soi sans l'agrément des chefs, il sera accusé de désertion devant les mêmes juges qui ont prononcé sur le refus de service, et s'il est convaincu, il sera condamné aux mêmes peines que les précédents.

Dans les accusations qu'on intentera, il faut être extrêmement sur ses gardes pour ne point charger personne à faux, ni de dessein formé, ni même sans le vouloir, autant qu'il sera possible. Car la Justice est appelée avec raison fille de la Pudeur : or, la Pudeur et la Justice haïssent naturellement le mensonge. Mais s'il est nécessaire d'apporter beaucoup de circonspection dans tous les chefs d'accusation pour ne point pécher contre la justice, c'est surtout lorsqu'il s'agira d'accuser quelqu'un d'avoir jeté ses armes dans le combat, parce qu'un soldat peut y être contraint en certains cas, et que le reproche qu'on lui en ferait alors par méprise, comme d'une action honteuse, l'exposerait à une peine qu'il ne mérite pas. Ces cas de nécessité ne sont point du tout aisés à distinguer des autres; toutefois il est à propos que la loi essaye en quelque manière d'en montrer la différence, du moins en certains cas particuliers. Pour cela ayons recours à la fable. Si Patrocle, rapporté dans sa tente sans armes, eût donné des signes de vie, comme la chose est arrivée à une infinité de guerriers, tandis que les premières armes du fils de Pélée, que les dieux, dit le poëte, avaient données en dot à Thétis le jour de ses noces, étaient au pouvoir d'Hector, tout ce qu'il y avait alors de lâches dans l'armée grecque auraient eu occasion de reprocher au fils de Menœtius la perte de ses armes. D'autres les ont perdues ayant été précipités de certains lieux escarpés, ou en combattant sur mer, ou bien dans quelque orage, s'étant trouvés emportés tout à coup par des torrents, ou enfin en mille autres circonstances semblables, qu'on peut alléguer pour se justifier d'un reproche où la calomnie a aisément lieu.

Il est donc indispensable de distinguer avec le plus grand soin ce qui est véritablement honteux et impardonnable en ce genre de ce qui ne l'est pas. Nous trouvons en quelque sorte cette distinction établie dans les noms injurieux qu'on se donne en ces occasions. Par exemple, on peut dire de tous sans exception qu'ils ont perdu leurs armes; mais on ne peut pas reprocher à tous de les avoir jetées, ce reproche ne pouvant tomber également sur celui à qui on a arraché ses armes par force et sur celui qui les a rendues de lui-même; car il y a une différence extrême entre ces deux cas. Telles seront donc à ce sujet les dispositions de la loi : si quelqu'un étant joint par l'ennemi, et ayant les armes à la main, au lieu de lui faire face et de se défendre, les lui abandonne lâchement ou les jette, aimant mieux mettre sa vie en sûreté par une honteuse fuite que de périr d'une mort glorieuse et heureuse en combattant vaillamment, on aura justement action contre lui comme pour avoir jeté ses armes, en les perdant de cette manière. Mais les juges n'entreront point dans l'examen de la perte des armes dans les cas dont on a parlé un peu plus haut. Il faut toujours punir les lâches, pour leur inspirer plus de courage, et jamais les malheureux, parce que cela n'avance de rien.

Mais quel est le châtiment convenable de ceux qui ont jeté les armes qu'on leur avait données pour se défendre? Il n'est pas possible aux hommes de changer une chose en son contraire, comme fit autrefois un dieu qui métamorphosa, dit-on, en homme Cénée le Thessalien, de femme qu'il était auparavant. Et cependant si la métamorphose contraire d'homme en femme pouvait avoir lieu, ce serait de tous les châtiments le plus naturel à l'égard d'un guerrier qui a jeté ses armes. Mais afin d'en approcher le plus qu'il sera possible, afin de favoriser l'attachement de ce guerrier pour la vie, en le tenant désormais éloigné de tout danger, et de prolonger avec ses jours sa honte et sa lâcheté, la loi ordonne ce qui suit : Le guerrier qui sera convaincu d'avoir perdu honteusement ses armes ne pourra être employé à la guerre ni par les généraux ni par aucun

des officiers ; il n'aura point absolument de grade dans aucun corps militaire. Et si l'on contrevient à cette défense, les censeurs taxeront le contrevenant à mille drachmes d'amende si c'est un citoyen de la première classe, à cinq mines s'il est de la seconde, à trois s'il est de la troisième, à une s'il est de la quatrième. Quant au guerrier condamné pour sa lâcheté, outre l'éloignement où il se tiendra désormais, comme il lui convient, de toute occasion périlleuse, il payera une amende de mille drachmes s'il est de la première classe, de cinq mines s'il est de la seconde, de trois s'il est de la troisième, et d'une s'il est de la quatrième.

Les magistrats étant les uns tirés au sort et annuels, les autres choisis par voie de suffrage et pour plusieurs années, comment nous y prendrons-nous pour créer des censeurs ? Où trouver des hommes capables de faire rendre compte aux autres de leur administration ? S'il arrive que les magistrats, accablés sous le poids de leur charge, et n'ayant pas les forces suffisantes pour la soutenir, rendent quelque sentence ou commettent quelque action injuste, quelque difficile qu'il soit de rencontrer un homme que la supériorité de sa vertu rende digne de veiller sur leur conduite, il faut néanmoins, à quelque prix que ce soit, essayer de découvrir quelques-uns de ces hommes divins.

Telle est en effet la nature des choses. Tout gouvernement, ainsi que tout vaisseau et tout animal, est composé de différents ressorts dont le dérangement va à dissoudre tout l'ouvrage. Ces ressorts, dont la nature est la même, s'appellent de divers noms, selon les diverses choses auxquelles ils appartiennent, ici câbles et ceintures[1], là nerfs et tendons. Mais entre tous les ressorts d'où dépend le salut ou la perte d'un État, celui dont nous parlons n'est pas le moindre ; car si ceux qui font rendre compte aux magistrats sont meilleurs qu'eux, et s'ils se comportent dans leur censure avec une équité au-dessus de tout reproche, toute la cité avec son territoire est heureuse et florissante. Mais si les censeurs s'acquittent mal de leur fonction, alors la justice, qui est le lien commun de toutes les parties du gouvernement, venant à se dissoudre, c'est une nécessité que les magistrats, loin de conspirer à la même fin, se séparent et se divisent ; que d'une seule république ils en fassent plusieurs, et que, la remplissant de séditions, ils en précipitent la perte. C'est pourquoi il faut que nos censeurs soient tous des hommes admirables en tout genre de vertu.

Imaginons un peu la manière dont on procédera à leur élection. Tous les ans, lorsque le soleil aura passé des signes d'été aux signes d'hiver, toute la ville s'assemblera dans un lieu consacré au Soleil et à Apollon, pour y donner chacun leur suffrage à trois citoyens au-dessus de cinquante ans, qu'ils estimeront les plus vertueux ; aucun ne pourra se proposer lui-même. Parmi les proposés on choisira ceux qui auront eu le plus de suffrages, jusqu'à la concurrence de la moitié, si le nombre est pair ; s'il ne l'est pas, on exclura celui qui aura eu le moins de voix ; et on laissera l'autre moitié qui compte pour soi moins de suffrages. Si plusieurs ont eu un nombre égal de voix, en sorte qu'une moitié soit plus forte que l'autre, on retranchera l'excédant, en commençant par les plus jeunes. Ensuite on ira derechef aux voix, jusqu'à ce qu'il s'en trouve trois qui aient plus de suffrages que les autres. Si tous les trois ou deux d'entre eux avaient un égal nombre de suffrages, on laissera la décision au sort et l'on couronnera d'olivier celui auquel il aura été favorable, en lui adjugeant la première place ; on en fera autant pour le second et pour le troisième ; et, après leur avoir donné le prix de la vertu, on publiera que la république des Magnètes, conservée de nouveau par la protection de Dieu, vient de choisir ses trois plus vertueux citoyens, qu'elle consacre, suivant l'ancien usage, au Soleil et à Apollon, comme les prémices de l'État, pour autant de temps que leur conduite répondra au jugement qu'on en a porté. Ceux-ci créeront la première année douze censeurs, qui seront en charge jusqu'à ce que chacun d'eux ait atteint l'âge de soixante et quinze ans ; après quoi on n'en créera plus que trois nouveaux chaque année.

Ces censeurs, divisant toutes les charges publiques en douze parts, examineront la con-

[1] ὑποζώματα. C'étaient des pièces de bois qui ceignaient le corps des galères et en soutenaient la charpente. (*Note de Grou.*)

dulte de ceux qui les remplissent, par toutes les voies convenables vis-à-vis de personnes libres. Pendant tout le temps de leur censure, ils feront leur demeure dans le lieu consacré à Apollon et au Soleil, où ils ont été choisis. Ils jugeront tantôt chacun en particulier, tantôt tous ensemble, les magistrats sortis de charge, exposant dans la place publique des tablettes où sera marquée la peine ou l'amende à laquelle chacun d'eux est condamné par sentence des censeurs. Si quelque magistrat ne convient point de l'équité de la sentence rendue contre lui, il citera les censeurs devant les juges d'élite ; et si, après avoir rendu compte de sa conduite à ce tribunal, il est renvoyé absous, il intentera, s'il veut, procès aux censeurs ; s'il est jugé coupable, et qu'il ait été condamné à mort par les censeurs, on le fera simplement mourir, n'étant pas possible de doubler cette peine ; à l'égard des autres peines qui peuvent être doublées, il sera condamné au double.

Il est à propos aussi qu'on écoute quelles seront les récompenses et les châtiments des censeurs eux-mêmes au sortir de leur charge. Ceux à qui toute la cité aura déféré le prix de la vertu occuperont pendant leur vie la première place à toutes les assemblées solennelles. De plus, dans les sacrifices, les spectacles et les autres cérémonies qui se feront au nom de toute la Grèce, notre république choisira parmi eux ceux qu'elle doit envoyer pour la représenter. Eux seuls, entre tous les citoyens, auront droit de porter une couronne de laurier. Ils seront tous prêtres d'Apollon et du Soleil, et chaque année on élira pour grand-prêtre le plus digne d'entre les prêtres de l'année précédente. Son nom sera écrit dans les fastes et servira à compter le nombre des années tant que l'Etat subsistera.

Après la mort, l'exposition de leur corps, leur convoi et leur sépulture seront distingués de la pompe funèbre des autres citoyens. On les revêtira d'une robe blanche; les pleurs et les gémissements ne se feront point entendre à leurs funérailles. Deux chœurs, l'un de quinze jeunes filles, l'autre de quinze jeunes garçons rangés de chaque côté du cercueil, chanteront tour à tour un hymne composé à l'honneur des prêtres et le béniront dans leurs chants durant tout le jour. Le lendemain matin, cent jeunes gens de ceux qui fréquentent encore les gymnases, choisis par les parents du mort, accompagneront la bière au monument. Les adolescents marcheront à la tête du convoi en habit de guerre, les cavaliers montés sur leurs chevaux, les fantassins avec leurs armes pesantes et les troupes légères avec leurs armes distinctives. Les jeunes garçons, placés immédiatement devant la bière, chanteront un hymne destiné à cet usage; derrière la bière seront les jeunes filles et les femmes qui ont passé le temps d'avoir des enfants. Ensuite viendront les prêtres et les prêtresses, qui, bien qu'exclus des autres funérailles, assisteront à celles-ci, comme n'ayant rien que de pur, pourvu néanmoins que la Pythie y consente. Le monument, travaillé sous terre, sera en forme de voûte oblongue, ayant de chaque côté des niches parallèles faites de pierres précieuses et capables de résister aux injures du temps. On y déposera le corps de cet heureux mortel, et après avoir fait un tertre circulaire, on plantera autour un bois sacré, à la réserve d'un côté, afin que la sépulture puisse s'accroître sans qu'il soit besoin de nouveaux tertres pour les corps que l'on y déposera par la suite. Chaque année on célèbrera en leur honneur des combats musicaux, gymniques et équestres. Telles seront les récompenses des censeurs intègres.

Mais si quelqu'un d'eux, comptant trop sur le choix qu'on a fait de sa personne, laisse apercevoir qu'il est homme et devient méchant après son élection, la loi ordonne à tout citoyen de l'accuser, et la cause s'instruira en cette manière. Le tribunal sera composé, en premier lieu, des gardiens des lois; en second lieu, des censeurs vivants; en troisième lieu, des juges d'élite. La formule d'accusation sera conçue en ces termes : « Tel ou tel est indigne du prix de la vertu et de la censure. » L'accusé, s'il est convaincu, sera déposé de sa charge, privé de la sépulture et des autres distinctions attachées à sa place. Mais si l'accusateur n'a pas pour lui la cinquième partie des suffrages, il sera condamné à une amende de douze mines s'il est de la première classe, de huit s'il est de la seconde, de six s'il est de la troisième, et de deux s'il est de la quatrième.

La manière dont on rapporte que Rhadamanthe terminait les procès est tout à fait digne de remarque. Comme il voyait que les hommes de son temps étaient persuadés de l'existence des dieux, dont ils devaient d'autant moins douter, que pour lors il y avait sur la terre beaucoup d'enfants des dieux, du nombre desquels était Rhadamanthe lui-même, suivant l'opinion commune, il paraît qu'il s'était mis dans l'esprit que le jugement des causes ne devait point être confié aux hommes, mais aux dieux. De là, sa manière de rendre la justice était également simple et prompte. Il déférait le serment aux parties sur chacun des points contestés et terminait ainsi leurs différends avec autant de célérité que de sûreté. Mais aujourd'hui qu'il y a des hommes, les uns qui ne croient pas l'existence des dieux, les autres qui s'imaginent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas, d'autres en plus grand nombre, et les plus méchants de tous, qui sont dans l'opinion que les dieux, agréant leurs petits sacrifices et leurs adulations, entrent en société avec eux pour voler le bien d'autrui et les exemptent des grands supplices dus à leurs crimes; la méthode de juger suivie par Rhadamanthe ne serait plus de saison avec des hommes de ce caractère. Ainsi, puisque les sentiments au sujet des dieux ont changé, il faut aussi que nos lois soient différentes de celles d'alors. Lorsqu'il s'intente aujourd'hui un procès, le législateur, s'il a du bon sens, n'exigera point le serment d'aucune des parties; mais il assujettira celle qui accuse à mettre simplement par écrit ses chefs d'accusation, et celle qui se défend, à produire de même ses moyens de justification, sans souffrir que ni l'une ni l'autre y ajoute le serment. Et véritablement ce serait une chose fâcheuse si, vu la multitude des procès qui s'élèvent dans un État, nous savions à n'en pouvoir douter que presque la moitié de nos concitoyens est composée de parjures, qui prennent sans aucune difficulté leurs repas en commun avec les autres, et se trouvent partout avec eux, tant en public qu'en particulier.

Voici donc ce que règle la loi. Tout juge fera serment avant que de rendre sa sentence. On le prêtera aussi lorsqu'il sera question d'élire des magistrats par la voie du serment ou par celle des suffrages qu'il recueille sur l'autel. Le président des chœurs et de la musique, les arbitres et les distributeurs des prix aux jeux gymniques et équestres feront pareillement serment. En général on le fera dans toutes les rencontres où, suivant l'opinion des hommes, il n'y a rien à gagner en se parjurant. Mais dans toutes celles où il paraît évidemment qu'il y a un grand avantage à nier une chose et à la désavouer avec serment, on aura recours aux voies ordinaires de la justice, où ces différends seront vidés sans qu'il intervienne aucun serment des parties, et les juges ne souffriront en aucune manière qu'on jure en leur présence pour donner plus de croyance à ses paroles, ni qu'on fasse des imprécations contre soi et sa famille, ni qu'on s'abaisse à des prières indécentes et à des lamentations qui ne conviennent qu'aux femmes : mais ils ordonneront aux parties d'exposer leurs raisons avec bienséance et d'écouter de même celles d'autrui; sinon tout ce que l'on dira hors de là sera regardé comme n'appartenant point à la cause, et les juges emploieront leur autorité pour obliger à y revenir.

Quant aux étrangers, ils pourront mutuellement se donner et recevoir le serment, comme il se pratique aujourd'hui; car, ne devant point demeurer dans notre république jusqu'à la vieillesse, ni y faire en quelque sorte leur nid pour toujours, il n'est point à craindre qu'ils y laissent après eux des enfants héritiers de leurs mœurs. Il en sera de même par rapport au jugement des actions intentées entre les citoyens, dans les cas où la désobéissance aux lois de l'État ne mériterait ni le fouet, ni la prison, ni la mort. Pour ce qui est de l'absence des chœurs, des processions solennelles et des autres cérémonies publiques, et encore du refus de contribuer aux frais des sacrifices en temps de paix, et aux dépenses en temps de guerre; le premier moyen de réparer ces fautes sera de se soumettre à l'amende marquée. Si l'on refuse de la payer, ceux que l'État et les lois auront établis pour l'exiger y contraindront par voie de saisie; et si malgré la saisie on s'obstine à ne pas payer, les effets saisis seront mis en vente au profit du trésor public. S'il était besoin d'une punition plus grande, les magistrats que le cas regarde obli-

geront les désobéissants à comparaître en justice, et leur imposeront telle amende qu'ils jugeront convenable, jusqu'à ce qu'ils aient fait ce qu'on exige d'eux.

Dans une cité telle que la nôtre, où l'on ne connaîtra d'autre commerce intérieur que celui des denrées que produit la terre, et où il n'y aura point de commerce extérieur, il est nécessaire de faire des règlements touchant les voyages en pays étranger, et la manière dont on recevra les étrangers qui viendront chez nous. Voici d'abord l'instruction qu'il est à propos que le législateur donne à ce sujet à ses citoyens, et qu'il s'efforce de leur faire goûter. L'effet naturel du commerce fréquent entre les habitants de divers États est d'introduire une grande variété dans les mœurs, par les nouveautés que ces rapports avec des étrangers font naître nécessairement : ce qui est le plus grand mal que puissent éprouver les États policés par de sages lois. Comme la plupart de ceux d'aujourd'hui ne sont point bien gouvernés, ce mélange d'étrangers qu'ils reçoivent chez eux ne leur importe en rien, non plus que la licence avec laquelle leurs citoyens vont vivre en d'autres villes, lorsqu'il leur prend fantaisie de voyager en quelque pays et en quelque temps que ce soit, soit dans la jeunesse, soit dans un âge plus avancé.

D'un autre côté, refuser aux étrangers l'entrée dans notre cité, et à nos citoyens la permission de voyager chez les autres peuples, c'est une chose qui ne se peut faire absolument, et qui de plus paraîtrait inhumaine et barbare aux hommes : ils nous reprocheraient l'usage odieux de chasser de chez nous les étrangers, et d'avoir des mœurs rudes et sauvages[1]. Or, il ne faut point tenir pour une chose indifférente de passer ou de ne passer pas pour gens de bien auprès des autres nations ; car les hommes méchants et vicieux ne se trompent pas autant dans le jugement qu'ils portent de la vertu des autres, qu'ils sont éloignés de la pratiquer eux-mêmes : il y a dans ces hommes mêmes je ne sais quelle perspicacité merveilleuse ; de sorte qu'un grand nombre d'entre eux, malgré l'extrême corruption de leurs mœurs, savent faire dans leurs discours et dans leurs jugements un discernement exact des gens de bien et de ceux qui ne le sont pas. C'est pourquoi on ne peut trop approuver la maxime qui est en recommandation dans la plupart des États, de faire beaucoup de cas de la bonne réputation auprès des autres. Mais le meilleur et le plus important est de commencer par être réellement vertueux, et de n'en rechercher la réputation qu'à cette condition ; du moins jamais si l'on aspire à la vertu parfaite. Il est donc convenable à la nouvelle république que nous fondons en Crète, de ne rien négliger pour se donner auprès des autres hommes la plus haute et la plus entière réputation de vertu : et si notre projet s'exécute comme nous l'avons conçu, il y a tout lieu d'espérer que le Soleil et les autres dieux la verront dans peu tenir son rang parmi les cités et les États les mieux policés.

Voici donc ce qu'il me paraît nécessaire de régler par rapport aux voyages dans les autres pays et à la réception des étrangers. En premier lieu, qu'il ne soit permis à aucun citoyen, avant l'âge de quarante ans, de voyager quelque part que ce soit hors des limites de l'État. De plus, que personne ne voyage en son nom, mais au nom du public, en qualité de héraut, d'ambassadeur ou d'observateur. Il ne faut point compter parmi les voyages les expéditions et les courses militaires, comme si elles étaient de même nature. On députera des citoyens pour assister aux sacrifices et aux jeux qui se font à Pytho en l'honneur d'Apollon, à Olympie en l'honneur de Jupiter, à Némée et à l'Isthme ; on en députera, dis-je, en aussi grand nombre qu'il se pourra, les mieux faits et les plus vertueux ; en un mot, ceux qu'on jugera les plus propres à donner une haute idée de notre république dans ces assemblées consacrées à la religion et à la paix, et à la distinguer autant par là que les autres cherchent à illustrer leur patrie par les exercices relatifs à la guerre. De retour chez eux, ils apprendront à notre jeunesse que les lois des autres nations sont bien inférieures à celles de leur pays.

Il faut aussi que ceux qui seront envoyés par les gardiens des lois en qualité d'observateurs soient de ce caractère. Et si quelques citoyens

[1] Ce trait regarde les Lacédémoniens, qui ne voyageaient point et ne souffraient point chez eux les étrangers. Voyez Plutarque, *Vie de Lycurgue*. (*Note de Grou*.)

ont envie d'aller étudier plus à loisir ce qui se passe chez les autres hommes, qu'aucune loi ne les empêche; car jamais notre république ne pourra ni parvenir au vrai point de perfection dans la politesse et la vertu, si, faute d'entretenir un certain commerce avec les étrangers, elle n'acquiert aucune connaissance de ce qu'il y a de bon et de mauvais parmi eux; ni observer fidèlement ses lois, si elle n'en a que l'usage et la pratique, sans en bien pénétrer l'esprit. Il se trouve toujours parmi la foule des personnages divins, en petit nombre, à la vérité, dont le commerce est d'un prix inestimable, qui ne naissent pas plutôt dans les États bien policés que dans les autres. Les citoyens qui vivent sous un bon gouvernement doivent aller à la piste de ces hommes qui se sont préservés de la corruption, et les chercher par terre et par mer, en partie pour affermir ce qu'il y a de sage dans les lois de leur pays, en partie pour rectifier ce qui s'y trouverait de défectueux. Il n'est pas possible que notre république soit jamais bien parfaite, si l'on ne fait ces observations et ces recherches, ou si on les fait mal.

CLINIAS. Comment doit-on donc s'y prendre?

L'ATHÉNIEN. De cette manière. Il faut premièrement que l'observateur, pour être tel que nous le souhaitons, ait plus de cinquante ans; en second lieu, qu'il se soit distingué en tout le reste, mais surtout dans le métier de la guerre, afin de donner dans sa personne aux autres États un modèle des gardiens de nos lois. Dès qu'il aura passé l'âge de soixante ans, il mettra fin à ses observations. Après avoir observé autant de temps qu'il voudra dans l'espace de dix ans, à son retour dans sa patrie, il se rendra au conseil des magistrats chargés de l'inspection des lois. Ce conseil, mêlé de jeunes gens et de vieillards, se tiendra nécessairement tous les jours, depuis la pointe du jour jusqu'à ce que le soleil soit sur l'horizon. Il sera composé en premier lieu des prêtres qui auront été jugés les plus vertueux de l'État; ensuite, des dix gardiens des lois les plus anciens; enfin de celui qui préside actuellement à l'institution de la jeunesse, et de ceux qui l'ont précédé dans cette charge. Aucun d'eux n'ira seul au conseil; mais il y sera accompagné d'un jeune homme entre trente et quarante ans, que lui-même aura choisi. Leurs entretiens, quand ils seront assemblés, rouleront toujours sur les lois, sur le gouvernement de l'État, et sur les institutions étrangères, s'ils apprennent qu'il y en ait quelques-unes d'intéressantes. Ils s'entretiendront aussi des sciences qui leur paraîtront avoir du rapport à cette recherche, dont l'étude contribuerait à leur faciliter la connaissance des lois, et dont la négligence la leur rendrait plus épineuse et plus obscure. Après que les vieillards auront fait choix de ces sciences, les jeunes gens s'y appliqueront avec toute l'ardeur dont ils sont capables. Si quelqu'un de ceux-ci était jugé indigne d'assister au conseil, toute l'assemblée en fera des reproches au vieillard qui l'a amené. Quant à ceux de ces jeunes gens qui seront considérés du conseil, tous les citoyens auront les yeux sur eux, prenant leurs actions pour règle de conduite; comme aussi ils auront un plus grand mépris pour eux, s'ils deviennent plus méchants que les autres.

C'est donc à ce conseil que se rendra, au retour de ses voyages, l'observateur des mœurs des autres peuples : il lui fera part de ce qu'il aura appris touchant l'établissement de certaines lois, l'éducation et la culture de la jeunesse, ainsi que des réflexions qu'il aura faites sur ces objets. S'il ne revient ni pire ni meilleur, on lui saura du moins gré de son zèle pour le bien public. Mais s'il revient beaucoup meilleur, on lui donnera de plus grands éloges, et après sa mort tout le conseil lui rendra les honneurs convenables. Si l'on jugeait au contraire qu'il se fût gâté dans ses voyages, et s'il affectait une sagesse qu'il n'a point, il lui sera défendu d'avoir commerce avec personne, ni jeune, ni vieux. S'il obéit en ce point aux magistrats, on le laissera vivre en simple particulier; mais s'il est convaincu en justice de vouloir introduire des changements dans l'éducation et les lois, il sera condamné à mort. Celui des magistrats qui, l'ayant trouvé en faute, ne l'aura point déféré aux juges, essuiera des reproches pour cette négligence, lorsqu'il sera question d'adjuger le prix de la vertu. Tel doit être le citoyen à qui les lois permettent de voyager, et tels sont les règlements qu'on observera à ce sujet.

Il faut aussi faire accueil aux étrangers qui voyagent chez nous. Or, il y en a de quatre sortes, dont il est à propos que nous parlions ici. Les premiers sont ceux qui, semblables aux oiseaux de passage, ne paraissent que durant l'été, et choisissent cette saison pour faire leurs courses. La plupart d'entre eux prennent, pour ainsi parler, leur vol par mer, et voltigent de contrée en contrée en certains temps de l'année, pour faire le commerce et s'enrichir. Des magistrats établis à cet effet les recevront dans les marchés, dans les ports, et les édifices publics situés hors des murs, mais à portée de la ville. Ils prendront garde que ces étrangers n'entreprennent rien contre les lois; ils jugeront leurs différends avec équité, et n'auront de commerce avec eux que pour les choses nécessaires, et le plus rarement qu'il se pourra.

Les seconds sont ceux que la curiosité attire, qui viennent pour repaître leurs yeux et leurs oreilles de ce que les spectacles et la musique offrent de propre à les charmer. Il faut qu'il y ait pour ces étrangers des hospices situés auprès des temples, meublés comme il convient pour les bien recevoir. Les prêtres et ceux qui sont chargés de l'entretien des temples auront soin qu'il ne leur manque rien; et, pendant l'espace raisonnable de temps qu'on leur permettra de rester, ils leur procureront le plaisir de voir et d'entendre les choses qui les ont attirés chez nous, faisant en sorte qu'ils se retirent sans avoir causé ni reçu aucun dommage. Tous les différends qui pourraient survenir à leur occasion, soit que l'on commette quelque injustice à leur égard, ou qu'eux-mêmes en commettent à l'égard d'autrui, seront décidés par les prêtres, lorsque le tort ne passera pas cinquante drachmes; s'il va au delà, la décision en appartiendra aux échevins.

Les étrangers de la troisième espèce seront reçus et traités aux frais du public : ce sont ceux qui viennent d'un autre pays pour des affaires d'État. Les généraux, les hipparques et les taxiarques auront seuls le droit de les loger; et celui qui les logera aura soin de leur entretien, de concert avec les prytanes.

Les étrangers de la quatrième espèce, si jamais il en arrive, ce qui ne peut être que bien rare, sont ceux qui viendraient d'ailleurs pour étudier nos mœurs. Quiconque se rendra chez nous à ce dessein, il faut en premier lieu qu'il n'ait pas moins de cinquante ans; en second lieu, qu'il se propose ou de voir dans notre cité quelque chose de plus beau en fait de lois que ce qu'il a vu ailleurs, ou de nous montrer quelque chose de semblable qu'il aurait remarqué en d'autres États. Il pourra, sans être invité, aller dans les maisons des principaux citoyens et des sages, puisqu'il est lui-même semblable à eux. Qu'il loge, par exemple, chez le magistrat qui préside à l'éducation de la jeunesse; il pourra se flatter avec raison d'y trouver une hospitalité digne de lui, puisqu'il sera chez l'un de ceux qui ont remporté le prix de la vertu. Après s'être instruit dans ses entretiens avec lui de ce qu'il désire apprendre, et lui avoir aussi fait part de ce qu'il sait, il s'en retournera comblé d'honneurs et de présents, tels qu'un ami a droit d'en attendre de ses amis.

Telles sont les lois qu'on observera dans la réception des étrangers de l'un et de l'autre sexe, et dans l'envoi de nos citoyens dans les autres pays. En cela nous honorerons Jupiter Hospitalier, et nous nous garderons bien d'éloigner les étrangers, en refusant de les admettre à notre table et à nos sacrifices, comme font aujourd'hui les habitants du Nil, ou en publiant des défenses barbares.

Si quelqu'un se fait caution pour un autre, qu'il donne sa promesse par écrit, marquant expressément les conditions sous lesquelles il s'engage, en présence de trois témoins pour le moins, si la somme qu'il garantit monte à mille drachmes, et de cinq, si elle va au delà. Celui qui vend au nom d'un autre sera aussi caution pour lui, s'il y a quelque fraude dans la vente, ou qu'il ne soit pas en état de répondre : et l'un et l'autre, tant le vendeur que celui au nom duquel la chose se vend, pourront être cités en justice.

Celui qui aura perdu quelque chose, et voudra faire des perquisitions dans la maison d'autrui, y entrera nu, ou en simple tunique et sans ceinture, après avoir pris les dieux à témoin qu'il espère y trouver ce qu'il a perdu[1].

[1] Un passage des *Nuées* d'Aristophane prouve que c'était un usage ou une loi à Athènes d'entrer sans

L'autre sera obligé de lui ouvrir sa maison, et de lui permettre de regarder dans tous les endroits scellés ou non scellés. Si quelqu'un est empêché de faire de pareilles perquisitions par celui chez qui il veut les faire, il le citera en justice, après avoir estimé la valeur de ce qu'il cherche; et si l'autre est convaincu, il la payera au double. Dans l'absence du maître de la maison, ses gens laisseront la liberté de visiter tout ce qui n'est point scellé; et l'intéressé mettra son propre sceau sur tout ce qui l'est, commettant qui il voudra pour le garder durant l'espace de cinq jours. Si l'absence du maître dure plus longtemps, il prendra avec lui les astynomes, et, après avoir levé les cachets en leur présence, il fera ses perquisitions : ensuite il remettra les cachets devant les gens de la maison et les astynomes.

A l'égard des possessions douteuses, il y aura un terme préfix, au delà duquel celui qui aura joui pendant cet intervalle ne pourra plus être inquiété. Il ne peut point y avoir de doute chez nous pour les fonds de terre et les maisons. Quant aux autres choses, si celui qui en a la possession s'en sert dans la ville, dans la place publique, dans les temples, sans que personne les revendique, et que cependant le maître de la chose prétende l'avoir fait chercher pendant ce temps, quoique l'autre, de son côté, n'ait jamais affecté de la recéler; après qu'un an sera passé de la sorte, l'un jouissant de la chose, l'autre la cherchant, il ne sera plus permis de la répéter. Si le possesseur de la chose ne s'en servait point à la ville ni dans la place publique, mais seulement à la campagne à découvert, et que celui à qui elle appartient ne s'en soit point aperçu dans l'espace de cinq ans; ce terme écoulé, il ne sera plus en son pouvoir de la revendiquer. Si le possesseur faisait usage de la chose en ville, dans sa maison seulement, la prescription n'aura lieu qu'au bout de trois ans; et au bout de dix, s'il n'en usait qu'à la campagne, dans l'intérieur de sa famille. Enfin, s'il ne s'en servait qu'en pays étranger, il n'y aura jamais de prescription; et la chose reviendra à son premier maître, en quelque temps qu'il la trouve.

Si quelqu'un emploie la force pour empêcher sa partie ou les témoins de sa partie de paraître en justice, et que celui auquel il fait cette violence soit son esclave ou l'esclave d'autrui, la sentence qu'il aura obtenue sera nulle et de nul effet. Si c'est une personne libre, outre la nullité de la sentence, le détenteur sera mis aux fers pour un an, et il sera libre au premier venu de l'accuser de plagiat.

Quiconque aura empêché de vive force son concurrent de venir disputer le prix aux combats de gymnastique, de musique, ou à toute autre espèce de combat, on en donnera avis aux présidents des jeux, qui procureront la liberté et l'entrée des jeux à celui qui veut combattre. Mais si cela n'était plus possible, au cas que la victoire soit demeurée à celui qui a empêché l'autre, le prix sera donné à ce dernier, et il fera inscrire son nom, en qualité de vainqueur, dans quel temple il voudra. Pour l'autre, il lui sera défendu de laisser nulle part aucune inscription, ni aucun monument de sa victoire; et soit qu'il sorte de la dispute vainqueur ou vaincu, celui qu'il a exclu aura action contre lui pour le tort qu'il en a reçu.

Quiconque recélera une chose volée, sachant qu'elle l'est, quelque petite qu'elle soit, sera sujet à la même peine que s'il l'avait volée. Il y aura peine de mort pour celui qui retirerait chez soi un banni.

Qu'on n'ait point d'autres amis ni d'autres ennemis que ceux de l'État. Et si quelqu'un faisait en son privé nom, sans délibération publique, la paix ou la guerre avec qui que ce soit, il sera puni de mort. Si quelque partie de l'État faisait en son particulier un traité de paix ou une déclaration de guerre, les généraux citeront en justice les auteurs d'une telle entreprise; et, s'ils sont convaincus, ils seront jugés à mort.

Il faut que ceux qui sont chargés de quelque fonction publique l'exercent sans jamais recevoir de présents, sous quelque prétexte que ce soit, et sans alléguer une raison assez généralement approuvée, qu'on peut en recevoir pour faire bien, mais non pour faire mal. Ce discernement n'est point toujours aisé; et lorsqu'on l'a fait, il ne l'est pas davantage de s'abstenir de rien prendre. Le plus sûr est d'écouter la loi, de lui obéir, et d'exercer sa charge avec désintéressement. Quiconque l'aura

habits dans la maison d'autrui pour y chercher ce qu'on disait avoir perdu. (*Note de Grou.*)

violée en ce point, même une seule fois, s'il est convaincu en justice, sera puni de mort.

A l'égard des contributions pour les besoins de l'État, il est nécessaire, pour plusieurs raisons, que l'on ait une estimation juste des biens des citoyens, et que, dans chaque tribu, on donne par écrit aux inspecteurs des campagnes un état de sa récolte annuelle, afin que, comme il y a des contributions de deux espèces, le fisc puisse choisir chaque année celle qu'il jugera à propos, après une mûre délibération; soit qu'il aime mieux se faire payer à proportion de l'estimation générale des biens des particuliers, ou à proportion du revenu de chaque année, sans y comprendre néanmoins ce que chacun doit fournir pour les repas en commun.

Il convient que tout homme qui aime la médiocrité ne fasse aux dieux que des offrandes médiocres. La terre et les foyers de chaque habitation sont déjà consacrés à tous les dieux; ainsi, que personne ne les leur consacre une seconde fois. Dans les autres républiques, l'or et l'argent qui brillent dans les maisons particulières et dans les temples excitent l'envie. L'ivoire, tiré d'un corps séparé de son âme, n'est point une offrande pure. Le fer et l'airain sont destinés aux usages de la guerre. Que chacun fasse donc en bois ou en pierre, pourvu que ce soit d'une seule pièce, telle offrande qu'il lui plaira dans les temples publics. Il ne faut point que ce qu'on offrira en tissu excède l'ouvrage qu'une femme peut faire en un mois. La couleur blanche, dans les ouvrages de tissu comme en tout le reste, est celle qui convient davantage aux dieux : on n'y fera nul usage des teintures, qui seront réservées pour les ornements militaires. Les dons les plus divins sont des oiseaux, et des images telles qu'un peintre peut en faire en un jour. Toutes les autres offrandes se feront sur le modèle de celles-ci.

A présent que nous avons marqué le nombre et l'ordre des diverses parties de l'État, et que nous avons porté de notre mieux des lois sur les conventions les plus importantes, il nous reste à régler ce qui concerne l'administration de la justice; et, pour commencer par les tribunaux, les premiers juges seront ceux que le demandeur et le défendeur auront choisis d'un commun accord, à qui le nom d'arbitres convient mieux que celui de juges. Le second tribunal sera composé des juges de chaque bourgade et de chaque tribu, distribués dans chaque douzième partie de l'État. On aura recours à ce tribunal lorsqu'on n'aura pu s'accorder au premier, et la peine sera plus grande pour celui qui succombera. La partie intimée qui, ayant appelé à ce tribunal, y sera condamnée de nouveau, payera en amende la cinquième partie de la somme portée dans la formule d'accusation. Celui qui, n'étant point satisfait de ces juges, voudra plaider pour la troisième fois, portera la cause aux juges d'élite; et s'il succombe encore, il payera la moitié en sus de la somme qui fait le fond du procès. Quant au demandeur, s'il est condamné par les arbitres, et que, ne voulant pas s'en tenir à leur sentence, il en appelle au second tribunal; au cas qu'il gagne sa cause, la cinquième partie de la somme sera pour lui; au cas qu'il la perde, il en payera lui-même autant. Si l'on refusait d'acquiescer au jugement des deux premiers tribunaux, et qu'on se pourvût au troisième, le défendeur, venant à perdre, payera, comme nous avons dit, la moitié en sus de la somme qu'on exige de lui : si c'est le demandeur, il payera la moitié de cette même somme.

Il a été parlé plus haut de la création des tribunaux, de la manière de les remplir, de l'établissement de ceux qui doivent seconder les magistrats dans l'exercice de leur charge, et du temps où doit se faire chacune de ces choses. Nous avons traité aussi de la façon dont les juges donneront leurs suffrages, des sursis, et des autres formalités indispensables dans la matière des procès, comme les actions intentées en première et en seconde instance, la nécessité des répliques et des débats, et les autres procédures semblables : mais il est bon de redire deux et trois fois les belles choses. Toutefois le vieux législateur ne se mettra pas en peine des règlements de moindre conséquence et faciles à imaginer, laissant au jeune législateur le soin de suppléer à son silence.

Les tribunaux particuliers seront assez bien réglés de cette manière. A l'égard des tribunaux publics et communs, et de ce que les magistrats doivent faire pour remplir chacun les obligations de leur charge, il y a dans plu-

sieurs républiques un bon nombre d'institutions qui ne sont point à mépriser, et dont les auteurs ont été de sages personnages. Parmi ces institutions, les gardiens des lois choisiront celles qui conviennent le mieux à notre gouvernement naissant. La réflexion et l'expérience les aideront dans ce choix, et dans les changements qu'ils auront à faire, jusqu'à ce que chaque chose leur paraisse avoir toute la perfection convenable. Alors mettant fin à leur travail, et apposant à ces règlements le sceau de leur autorité pour les rendre inébranlables, ils les feront observer pour toujours dans la suite.

Par rapport au silence des juges, à leur discrétion en parlant, et aux défauts contraires, ainsi qu'à beaucoup d'autres pratiques différentes de celles qui passent pour justes, bonnes et honnêtes en plusieurs autres États, nous en avons déjà touché quelque chose, et nous en parlerons encore sur la fin de cet entretien. Quiconque aspirera à la qualité de juge accompli portera sans cesse la vue sur ces règlements, il les aura par écrit et les étudiera : car entre toutes les sciences, celle des lois est sans comparaison la plus capable de rendre meilleur celui qui en fait son étude. Si les lois sont conformes à la droite raison, elles ne peuvent manquer de produire cet effet; ou bien ce serait en vain que la loi véritablement divine et admirable aurait un nom analogue à celui d'intelligence[1]. Et certes les écrits composés par le législateur sont la meilleure pierre de touche pour juger de tous les autres écrits, tant en vers qu'en prose, dont l'objet est de louer ou de blâmer, ainsi que de tous les entretiens familiers, où nous voyons chaque jour que par un esprit de dispute on conteste mal à propos, et quelquefois aussi on accorde des choses qu'on ne devrait point accorder. Il est donc nécessaire que l'excellent juge ait l'âme remplie de ces discours sur les lois, comme d'un antidote contre tous les autres discours; qu'il s'en serve pour se bien conduire lui et l'État, ménageant aux gens de bien la persévérance et l'accroissement dans la justice; ramenant à leur devoir les méchants qui s'en écartent par ignorance, par libertinage, par lâcheté, en général, par tout autre principe d'injustice, autant que cela est possible lorsque leur maladie n'est pas sans remède. A l'égard de ceux en qui le vice ne fait qu'un même tissu avec leur âme, la mort est le seul remède pour des malades ainsi affectés; et, comme nous ne pouvons trop le répéter, les juges et les magistrats qui sont à leur tête, employant à propos cette dernière ressource, n'ont que des éloges à attendre de la part des citoyens.

[1] Νοῦς, νόμος.

A mesure que les procès qui se présentent dans le cours de l'année seront terminés, voici les règlements qu'il faudra suivre. D'abord le tribunal qui aura prononcé livrera à la partie gagnante tous les biens de la partie adverse, à la réserve du fonds inaliénable et de ce qui s'y rattache nécessairement[1]; ce qui sera exécuté aussitôt après la sentence par un héraut, en présence des juges. Si, dans l'espace d'un mois depuis la sentence portée, la partie perdante ne prend point de gré à gré des arrangements avec celle qui a gagné, le tribunal qui aura connu de l'affaire, appuyant le droit de la partie gagnante, lui abandonnera tous les biens de l'autre. Si ces biens ne suffisent pas, et qu'il s'en manque au moins d'une drachme, la partie perdante ne pourra intenter procès à personne, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté toute sa dette; et néanmoins tous les autres citoyens pourront avoir action contre elle.

Si quelqu'un, après le jugement, porte préjudice aux juges qui l'ont condamné, ceux qu'il a lésés le déféreront au tribunal des gardiens des lois; et s'il est convaincu, il sera condamné à mort, parce qu'un crime de cette nature est un attentat contre la république et les lois.

Après qu'un citoyen né et élevé dans notre ville sera devenu père, qu'il aura nourri ses enfants, que dans ses rapports avec les autres il se sera comporté selon l'équité, ou que, s'il a fait tort à quelqu'un, il l'aura réparé, exigeant pareillement la réparation des torts qu'il a soufferts; en un mot, lorsque, suivant la loi du destin, il aura vieilli dans l'observation des

[1] C'est-à-dire donnera droit à la partie gagnante de prendre ce qui lui est dû sur tous les biens de la partie adverse, hormis le fonds de terre assigné à chaque citoyen et ce qui lui est nécessaire pour le cultiver. (*Note de Grou.*)

lois, il faudra enfin qu'il paye le tribut à la nature et qu'il meure.

A l'égard des morts, soit hommes, soit femmes, les interprètes seront absolument les maîtres de régler les cérémonies et les sacrifices qu'on doit faire en ces occasions aux divinités de la terre et des enfers. Du reste, on ne creusera point de tombeau, on n'élèvera point de monument, ni petit ni grand, dans toute terre bonne à travailler : mais on consacrera à cet usage la terre dont on ne peut tirer d'autre service que celui de recevoir et cacher dans son sein les corps des morts, sans aucune incommodité pour les vivants. Il ne faut pas que qui que ce soit, pendant sa vie ou après sa mort, prive aucun citoyen de la nourriture que la terre, mère commune des hommes, est disposée à lui fournir. On ne donnera de hauteur au monument qu'autant que cinq hommes peuvent lui en donner en cinq jours de travail. Quant au marbre qu'on mettra sur la tombe, il ne doit pas excéder la grandeur suffisante pour contenir l'éloge du défunt, que l'on renfermera en quatre vers héroïques. Le cadavre ne sera exposé dans l'intérieur de la maison que le temps nécessaire pour s'assurer s'il paraît mort, ou s'il l'est véritablement : et, selon le cours des choses humaines, le terme de trois jours, depuis le moment de la mort jusqu'à celui du convoi funèbre, est suffisant.

Il est nécessaire d'ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que l'âme est entièrement distincte du corps ; que, dans cette vie même, elle seule nous constitue ce que nous sommes ; que notre corps n'est qu'une image qui accompagne chacun de nous ; et que c'est avec raison qu'on a donné le nom de simulacres aux corps des morts : que notre être individuel est une substance immortelle de sa nature, qu'on appelle âme ; qu'après la mort cette âme va trouver d'autres dieux, pour leur rendre compte de ses actions, comme le dit la tradition ; compte aussi consolant pour l'homme de bien que redoutable pour le méchant, qui ne trouvera à ce moment aucun appui dans personne : car c'était durant sa vie que ses proches devaient venir à son secours, afin qu'il vécût sur la terre aussi justement, aussi saintement qu'il est possible, et que dans l'autre vie il échappât aux supplices destinés aux actions criminelles.

Les choses étant ainsi, il ne faut point se ruiner en dépenses, dans la fausse persuasion que cette masse de chair que l'on conduit au tombeau est la personne même qui nous est si chère. Au contraire, on doit se mettre dans l'esprit que ce fils, ce frère, cette personne que nous regrettons, et à qui nous rendons les derniers devoirs, nous a quittés après avoir achevé et rempli sa carrière ; et que pour le présent, nous nous acquitterons de ce qui lui est dû, en faisant une dépense médiocre pour sa tombe, comme pour un autel inanimé consacré aux dieux souterrains. Personne ne peut mieux estimer que le législateur à quoi cette dépense doit monter. Voici donc la loi : Les frais des funérailles n'excéderont pas la juste mesure, s'ils ne vont point au delà de cinq mines pour les citoyens de la première classe, de trois pour ceux de la seconde, de deux pour ceux de la troisième, et d'une mine pour ceux de la quatrième.

Les gardiens des lois ont beaucoup de devoirs à remplir, beaucoup d'objets auxquels leurs soins doivent s'étendre : mais il faut surtout qu'ils veillent continuellement sur les enfants, sur les hommes faits, sur les citoyens de tout âge ; et lorsque quelqu'un sera mort, les parents du défunt choisiront un d'entre les gardiens des lois pour présider à ses funérailles. Ce sera un sujet d'éloge pour lui, si les choses se passent dans la décence et les bornes prescrites ; et un sujet de blâme, si elles se font autrement. L'exposition du cadavre et le reste se fera conformément à ce que les lois auront réglé. Il faut encore permettre à la loi civile le règlement suivant : Il serait indécent d'ordonner ou de défendre de verser des larmes sur le mort ; mais il convient d'interdire les lamentations et les cris hors de la maison, et d'empêcher qu'on ne porte le cadavre à découvert dans les rues, qu'on ne lui adresse la parole durant le convoi, et qu'on ne soit hors de la ville avant le jour. Telles sont les lois sur cette matière. Quiconque les gardera fidèlement sera à l'abri de toute punition ; mais si quelqu'un désobéit en ce point à un des gardiens des lois, ces magistrats lui feront subir telle peine qu'ils jugeront à propos. Pour ce qui est des funérailles particulières qu'on

fera à de certains morts, et des crimes pour lesquels on sera privé de la sépulture, tels que le parricide, le sacrilége, et les autres crimes de cette nature, il en a été parlé plus haut. Ainsi le plan de notre législation est presque achevé.

Néanmoins une entreprise quelconque n'est point censée conduite à sa fin, ni lorsqu'on a exécuté ce qu'on voulait faire, ou acquis ce qu'on se proposait d'acquérir, ni lorsqu'on a formé l'établissement qu'on projetait : ce n'est qu'après avoir trouvé des expédients pour maintenir à jamais son ouvrage dans toute sa perfection, qu'on peut se flatter d'avoir fait tout ce qu'il y a à faire : jusque-là l'entreprise doit passer pour imparfaite.

CLINIAS. Étranger, rien n'est plus vrai : mais explique-nous plus clairement à quel dessein tu parles de la sorte.

L'ATHENIEN. Mon cher Clinias, entre les autres beaux noms que les anciens ont donnés aux choses, j'admire surtout ceux qu'ils ont donnés aux Parques.

CLINIAS. Quels sont-ils?

L'ATHENIEN. Ils ont appelé la première Lachésis, la seconde Clotho, et la troisième Atropos, qui met la dernière main au travail attribué à ses deux sœurs : ce dernier nom est pris de l'idée des choses tordues au feu, qui leur a donné la vertu de ne pouvoir se détordre. C'est ce qu'il faut faire en tout État et en tout gouvernement, ne se bornant point à assurer aux corps la santé et la sûreté, mais inspirant aux âmes l'amour des lois, ou plutôt faisant en sorte que les lois subsistent toujours. Or, il me paraît qu'il manque à la perfection de notre ouvrage d'imaginer un moyen de donner à nos lois la vertu de ne pouvoir jamais être détournées en un sens contraire.

CLINIAS. Ce n'est pas un point de petite importance, s'il est vrai qu'on puisse amener les choses à cette perfection.

L'ATHENIEN. Cela est possible, du moins autant que j'en puis juger à ce moment.

CLINIAS. Ne quittons donc en aucune manière notre entreprise, avant que d'avoir procuré cet avantage à nos lois ; car il serait ridicule de prendre pour quoi que ce soit une peine inutile, qui n'aboutirait à rien de solide.

MEGILLE. J'approuve ton empressement ; et tu me trouveras prêt à te seconder.

CLINIAS. J'en suis ravi.

En quoi consiste donc ce moyen de conserver notre république et nos lois, et comment faut-il s'y prendre?

L'ATHENIEN. N'avons-nous pas dit qu'il devait y avoir dans notre État un conseil composé des dix plus anciens gardiens des lois, et de tous ceux qui ont obtenu le prix de la vertu ; où se rendissent encore ceux qui auraient voyagé au loin pour s'instruire de ce qui peut contribuer au maintien des lois, et qui à leur retour, après les épreuves suffisantes, seraient jugés dignes d'avoir place dans ce conseil? N'avons-nous pas ajouté que chacun d'eux devait y conduire avec soi un jeune homme qui n'eût pas moins de trente ans, après avoir jugé par lui-même qu'il en est digne par son caractère et son éducation, et l'avoir ensuite proposé aux autres ; en sorte qu'il ne fût admis que du consentement commun, et que, s'il était rejeté, ni les autres citoyens, ni le jeune homme surtout, ne sussent rien du jugement porté sur sa personne? De plus, que ce conseil devait se tenir dès la pointe du jour, lorsque personne n'est encore empêché par aucune affaire, soit publique, soit particulière? N'est-ce pas là à peu près ce qui a été dit ci-dessus?

CLINIAS. Oui.

L'ATHENIEN. Revenant donc sur l'article de ce conseil, je dis que s'il est composé comme il doit l'être, et si on le regarde comme l'ancre de tout l'État, lui seul pourra conserver tout ce que nous voulons conserver.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. C'est à moi désormais de m'expliquer, et de ne rien négliger pour faire bien entendre ma pensée.

CLINIAS. Fort bien ; fais la chose comme tu l'as en vue.

L'ATHENIEN. Il faut d'abord remarquer, mon cher Clinias, qu'il n'existe rien qui n'ait en soi une chose destinée à le conserver : telle est dans tout animal l'âme et la tête.

CLINIAS. Comment dis-tu?

L'ATHENIEN. Je dis que c'est à la vertu propre de ces deux choses que tout animal doit la conservation de son être.

CLINIAS. Comment encore?

L'ATHENIEN. Dans l'âme réside, entre autres facultés, l'intelligence; dans la tête, entre autres sens, la vue et l'ouïe. Or, ce qui résulte de l'union de l'intelligence et de ces deux sens principaux peut être appelé, avec raison, le principe de la conservation dans chacun de nous..

CLINIAS. Il y a toute apparence.

L'ATHENIEN. Sans contredit.

En qui réside par rapport à un vaisseau ce mélange de l'intelligence et des sens, qui le conserve également dans la tempête et dans le calme? N'est-il pas vrai que le pilote et les matelots, réunissant leurs sens avec l'intelligence qui réside dans le pilote seul, se sauvent eux-mêmes et le vaisseau?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Il n'est pas besoin de proposer à ce sujet un grand nombre d'exemples. Voyons seulement, par rapport à l'art militaire et à la médecine, quel but les généraux d'armée et les médecins ont en vue pour parvenir à la conservation de leur objet.

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Le but du général n'est-il point la victoire et la défaite de l'ennemi? Celui du médecin et de ceux qui exécutent ses ordonnances n'est-il pas de rendre aux corps la santé?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Mais si le médecin ignorait en quoi consiste ce que nous appelons santé, et le général ce que c'est que la victoire (j'en dis autant des autres arts dont nous avons parlé), pourrait-on dire qu'ils ont l'intelligence de ces objets?

CLINIAS. Non assurément.

L'ATHENIEN. Mais quoi! lorsqu'il est question d'un État, si l'on ignore le but auquel doit tendre tout politique, peut-on être appelé à juste titre magistrat; et sera-t-on jamais en état de conserver une chose dont on ne connaît pas le but?

CLINIAS. Et comment le pourrait-on?

L'ATHENIEN. Si nous voulons par conséquent que notre colonie ait toute sa perfection, il faut qu'il y ait dans le corps de l'État une partie qui connaisse premièrement le but auquel doit tendre notre gouvernement; en second lieu par quelles voies on y peut parvenir, et quelles sont d'abord les lois, puis les personnes, dont les conseils l'en approchent ou l'en éloignent. Si un État est entièrement privé de cette connaissance, il ne doit point paraître étonnant qu'étant destitué d'intelligence et de sens pour se gouverner, il se laisse conduire au hasard dans toutes ses actions.

CLINIAS. Tu as raison.

L'ATHENIEN. Maintenant, pourrions-nous dire quelle est dans notre État la partie ou la fonction suffisamment pourvue de tout ce qui est nécessaire pour conserver la connaissance dont il s'agit?

CLINIAS. Etranger, je ne le saurais dire avec certitude : mais s'il est permis de conjecturer, il me semble que tu as en vue ce conseil que tu disais tout à l'heure devoir se tenir avant le jour.

L'ATHENIEN. Tu as très-bien deviné, Clinias; et il faut, comme il est évident par les raisons qu'on vient de déduire, que ce conseil réunisse en soi toutes les vertus politiques, dont la principale est de ne point porter une vue incertaine sur plusieurs buts différents, mais de la fixer sur un seul objet, vers lequel on lance, pour ainsi dire, sans cesse tous ses traits.

CLINIAS. Cela doit être.

L'ATHENIEN. Nous comprendrons à présent qu'il n'est pas surprenant qu'il n'y ait rien de fixe dans les institutions de la plupart des États, parce que dans chacun les lois tendent à différents buts. Et il n'est point étrange que dans certains gouvernements on fasse consister la justice à élever aux premières places un certain ordre de citoyens, soit qu'ils aient de la vertu, ou non; qu'ailleurs on ne pense qu'à s'enrichir, sans se mettre en peine si on est esclave ou libre; que chez d'autres tous les vœux soient pour la liberté; que quelques-uns dirigent leurs lois vers ce double objet, d'établir la liberté au dedans, et la domination au dehors; qu'enfin ceux qui se croient les plus habiles se proposent tous ces différents buts à la fois, sans pouvoir dire qu'ils aient un objet principal, auquel tout doive se rapporter.

CLINIAS. En ce cas, étranger, nous avons donc bien fait, lorsqu'au commencement de cet entretien, nous avons dit que toutes nos lois devaient toujours tendre à un seul et unique

objet, et que nous sommes demeurés d'accord que cet objet ne pouvait être que la vertu.

L'ATHENIEN. Oui.

CLINIAS. Qu'ensuite nous avons divisé cette vertu en quatre parties.

L'ATHENIEN. Fort bien.

CLINIAS. Et que nous avons mis à la tête de toutes l'intelligence, comme celle à laquelle doivent se rapporter les trois autres parties et tout le reste.

L'ATHENIEN. Tu suis parfaitement ce qui a été dit, Clinias; suis de même ce qui nous reste à dire. Nous avons expliqué quel est le but où doit tendre l'intelligence du pilote, du médecin et du général : nous en sommes à la recherche du but de l'homme d'État. Supposons pour un moment que nous parlons à un de ces hommes d'État, et demandons-lui : Et toi, mon cher, quel est ton objet? quel est le but unique auquel tu tends? Le médecin intelligent dans son art sait fort bien nous dire quel est le sien. Toi, qui te piques d'exceller en sagesse par-dessus tous les autres, ne pourrais-tu dire quel est le tien? Mégille et Clinias, me diriez-vous bien avec précision à sa place quel est ce but, comme j'ai fait moi-même pour d'autres vis-à-vis de vous en plusieurs occasions?

CLINIAS. Étranger, je ne le saurais.

L'ATHENIEN. Me direz-vous du moins qu'il ne faut rien négliger pour le connaître, et m'apprendrez-vous où il le faut chercher?

CLINIAS. Où donc?

L'ATHENIEN. Puisque la vertu, comme nous avons dit, est partagée en quatre espèces, il est évident que chacune de ces espèces est une, puisqu'elles sont quatre.

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHENIEN. Cependant nous les appelons toutes quatre d'un nom commun : nous disons que la force est vertu, la prudence vertu, et ainsi des deux autres espèces, comme si ce n'était point plusieurs choses, mais une seule, savoir, la vertu.

CLINIAS. Cela est vrai.

L'ATHENIEN. Il n'est pas difficile d'expliquer en quoi la force et la prudence diffèrent, et pourquoi elles ont chacune leur nom : il en est de même des deux autres espèces. Mais il n'est pas également aisé de dire pourquoi on a donné à ces deux choses et aux deux autres le nom commun de vertu.

CLINIAS. Que veux-tu dire?

L'ATHENIEN. Une chose qui n'est pas difficile à faire entendre. Pour cela interrogeons-nous, et répondons tour à tour.

CLINIAS. Comment, je te prie?

L'ATHENIEN. Demande-moi pourquoi, après avoir compris sous un seul nom l'idée de vertu, nous lui donnons ensuite deux noms, celui de force et celui de prudence. Je t'en dirai la raison, qui est que la force s'exerce sur les objets terribles; d'où vient qu'elle se trouve en partie dans les bêtes, et dans l'âme des enfants dès leurs premiers ans : car l'âme peut être courageuse par nature, et sans que la raison s'en mêle : au lieu que là où la raison n'est point, il n'y a jamais eu, il n'y a pas et il n'y aura jamais d'âme douée de prudence et d'intelligence; ce qui prouve que la prudence n'est point la force.

CLINIAS. Tu dis vrai.

L'ATHENIEN. Je viens de t'expliquer en quoi ces espèces de vertu diffèrent et sont deux : à ton tour, rends-moi raison pourquoi elles ne sont qu'une et même chose. Figure-toi que c'est à toi de me dire comment ces quatre espèces sont une; et quand tu l'auras montré, demande-moi comment elles sont quatre. Considérons ensuite si, pour avoir une connaissance exacte de quelque chose que ce soit qui a un nom et une définition, il suffit d'en savoir le nom, quoiqu'on en ignore la définition : ou s'il n'est pas honteux, pour quiconque a quelque valeur, d'ignorer et le nom et la définition des choses, surtout de celles qui sont distinguées par leur excellence et leur beauté.

CLINIAS. Il me paraît que cela est honteux.

L'ATHENIEN. Y a-t-il, et pour un législateur, et pour un gardien des lois, et pour tout homme qui croit l'emporter en vertu sur les autres, et qui en a effectivement obtenu le prix, des objets plus intéressants que ceux qui nous occupent à ce moment, la force, la tempérance, la prudence, la justice?

CLINIAS. Comment y en aurait-il?

L'ATHENIEN. Ne faut-il pas que, sur tous ces objets, les interprètes, les maîtres, les législateurs, les gardiens des autres citoyens, soient plus en état que personne d'enseigner

et d'expliquer en quoi consistent la vertu et le vice à ceux qui désirent le savoir, et à ceux qui, s'écartant du devoir, ont besoin d'être redressés et corrigés? Souffrirons-nous qu'un poëte qui viendra dans notre ville, ou tout autre qui se donnera pour instituteur de la jeunesse, paraisse mieux instruit de ces sortes de choses qu'un citoyen excellent en tout genre de vertu? Après cela, si les gardiens d'un État ne veillent pas suffisamment à sa conservation et de parole et d'effet, s'ils n'ont pas une connaissance profonde de la vertu, faudra-t-il s'étonner qu'un pareil État, étant à l'abandon, éprouve les mêmes maux que la plupart des États d'aujourd'hui?

CLINIAS. Nullement, et l'on doit s'y attendre.

L'ATHENIEN. Eh bien! exécuterons-nous ce qui vient d'être dit? Ou bien comment nous y prendrons-nous pour faire de nos gardiens des hommes qui, en fait de vertu, l'emportent sur le reste des citoyens dans leurs discours comme dans leur conduite? De quelle manière notre ville ressemblera-t-elle à la tête et aux sens des personnes sages, ayant en soi une garde toute semblable à la leur?

CLINIAS. Comment et de quelle manière, étranger, cette image lui conviendrait-elle?

L'ATHENIEN. Il est évident que ce ne peut être qu'autant que l'État entier représentera la tête; que les jeunes gardiens, l'élite de ceux de leur âge, placés comme les yeux au haut de la tête, doués d'une grande pénétration et sagacité d'esprit, porteront leurs regards tout autour sur l'État tout entier; qu'étant en sentinelle, ils confieront à leur mémoire ce qui aura frappé leurs sens, et instruiront les vieux gardiens de ce qui se passe dans la cité; que ceux-ci, à raison de leur prudence singulière et de l'étendue de leurs connaissances, représenteront l'intelligence, prendront des délibérations, et que, se servant du ministère des jeunes gardiens avec la discrétion requise, ils procureront de concert les uns et les autres le salut de l'État. N'est-ce pas ainsi que la chose doit se faire? ou crois-tu qu'on puisse réussir d'une autre manière? Voudrais-tu que tous les citoyens se ressemblassent, et qu'il n'y en eût point quelques-uns de mieux élevés et de mieux instruits que les autres?

CLINIAS. Mais, en ce cas, ce que nous projetons serait impossible.

L'ATHENIEN. Il faut donc nous ouvrir une voie d'éducation plus parfaite que celle dont il a été parlé ci-dessus.

CLINIAS. Il y a apparence.

L'ATHENIEN. Mais peut-être que celle dont nous venons de toucher un mot en passant est celle-là même dont nous avons besoin.

CLINIAS. Cela pourrait être.

L'ATHENIEN. Ne disions-nous pas que pour être un excellent ouvrier, un excellent gardien en quelque genre que ce soit, il ne suffit pas d'être en état de porter ses regards sur plusieurs objets, mais qu'il fallait de plus tendre à un but unique, le bien connaître, et, après l'avoir connu, y subordonner tout le reste, en embrassant tous les objets d'une seule vue?

CLINIAS. Fort bien.

L'ATHENIEN. Est-il une méthode plus exacte pour examiner quoi que ce soit, que celle qui nous rend capables de rapprocher sous une seule idée plusieurs choses qui diffèrent entre elles?

CLINIAS. Peut-être.

L'ATHENIEN. Laisse le peut-être, mon cher, et dis hardiment qu'il n'y a point pour l'esprit humain de méthode plus lumineuse que celle-là.

CLINIAS. Je le crois sur ta parole, étranger: marchons donc par cette route dans notre entretien.

L'ATHENIEN. Il nous faudra par conséquent, selon toute apparence, obliger les gardiens de notre divine république à se former avant tout une juste idée de cette chose que nous appelons avec raison d'un seul nom, celui de vertu, et qui, bien qu'elle soit une de sa nature, se divise, disons-nous, en quatre: le courage, la tempérance, la justice et la prudence. Et si vous le voulez, mes chers amis, serrons fortement ce point, et ne le lâchons pas que nous n'ayons suffisamment connu quel est ce but auquel il faut viser, soit comme à une chose simple, soit comme à un tout, soit comme à l'un et à l'autre, en un mot, quelle qu'en soit la nature. Si ce point nous échappe, pourrons-nous nous flatter d'avoir jamais une connaissance tant soit peu exacte de ce qui appartient à la vertu, étant hors d'état d'expliquer si c'est plusieurs et quatre choses, ou si elle est simple? C'est pourquoi, si vous suivez mes conseils, nous ferons tous nos efforts pour introduire dans

notre république une si belle connaissance; ou, si vous l'aimez mieux, n'en parlons plus.

CLINIAS. Point du tout, étranger! au nom de Jupiter Hospitalier, ne quittons point cette matière. Ce que tu dis nous paraît entièrement vrai; mais comment parvenir à ce que tu proposes?

L'ATHENIEN. N'examinons point encore comment nous y réussirons : commençons par décider d'un commun accord si cela est nécessaire ou non.

CLINIAS. Si la chose est possible, elle est nécessaire.

L'ATHENIEN. Mais quoi! ne pensons-nous point, à l'égard du bon et du beau, la même chose qu'à l'égard de la vertu? Est-ce assez que nos gardiens connaissent que chacune de ces choses est plusieurs? ne faut-il pas de plus qu'ils sachent comment et par où elle est une?

CLINIAS. Il me paraît indispensable qu'ils conçoivent comment elles sont une.

L'ATHENIEN. Suffit-il qu'ils le conçoivent, si d'ailleurs ils ne peuvent le démontrer par le discours?

CLINIAS. Non, sans doute : ce serait ressembler à ces hommes grossiers qui ne sauraient énoncer leurs pensées.

L'ATHENIEN. N'en faut-il pas dire autant de tous les objets d'un intérêt sérieux? et n'est-il pas nécessaire que celui qui doit être un véritable gardien des lois connaisse à fond le vrai sur chacun de ces objets, soit en état de l'expliquer, de s'y conformer dans la pratique, et de prononcer sur ce qui est ou n'est point suivant les règles du beau?

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHENIEN. Une des plus belles connaissances n'est-elle pas celle qui a pour objet les dieux, et ce que nous avons démontré avec tant de soin touchant leur existence et l'étendue de leur pouvoir; en sorte que l'on sache en ce genre tout ce qu'il est permis à un homme de savoir? Que la plupart des habitants de notre ville se bornent en ce point à ce que les lois leur en apprennent, à la bonne heure : mais on ne peut confier la garde de l'État à ceux qu'on destine à cette charge, s'ils ne se sont appliqués à acquérir tout ce qu'on peut avoir de connaissances sur les dieux; et toute notre attention doit se porter à ne point élever à la dignité de gardien des lois, à ne point compter parmi les citoyens distingués pour leur vertu, quiconque ne sera pas un homme divin et profondément versé dans ces matières.

CLINIAS. Il est juste en effet de déclarer, comme tu dis, étranger aux belles choses celui qui n'aurait point de goût ou de disposition pour celles-là.

L'ATHENIEN. Sais-tu que deux choses nous conduisent à croire ce qui a été exposé ci-dessus touchant les dieux?

CLINIAS. Quelles sont-elles?

L'ATHENIEN. La première est ce que nous avons dit de l'âme, qu'elle est le plus ancien et le plus divin de tous les êtres à la génération desquels le mouvement a présidé, et à qui il a donné une mobile essence. L'autre est l'ordre qui règne dans les révolutions des astres, et de tous les autres corps gouvernés par l'intelligence qui a arrangé l'univers. Il n'est personne, quelque ennemi qu'on le suppose de la Divinité, qui, après avoir considéré cet ordre avec des yeux tant soit peu attentifs et instruits, n'entre dans des sentiments contraires à ceux que le vulgaire attache à cette considération. Le vulgaire s'imagine que ceux qui, par le secours de l'astronomie et des autres arts nécessaires, s'appliquent à la contemplation de ces objets, deviennent athées, parce qu'ils découvrent par là que tout arrive en ce monde par nécessité, et non selon les desseins d'une Providence qui dirige tout vers le bien.

CLINIAS. Qu'en est-il donc?

L'ATHENIEN. C'est, comme j'ai dit, tout le contraire de ce que l'on pensait, lorsqu'on tenait les astres pour des corps inanimés. Ce n'est pas qu'alors l'esprit ne fût frappé de bien des merveilles, et qu'on n'entrât en soupçon de ce qui passe aujourd'hui pour constant parmi ceux qui ont examiné les choses de plus près, qu'il n'était pas possible que des corps destitués d'âme et d'intelligence se mussent suivant des calculs d'une précision si admirable. Quelques-uns même d'entre eux[1] se sont risqués à dire que l'intelligence a combiné tous les mouvements célestes. Mais, d'un autre côté, ces mêmes philosophes, se trompant sur la nature de l'âme, qui est antérieure aux

[1] Anaxagoras.

corps, et s'imaginant qu'elle n'a existé qu'après eux, ont, pour ainsi dire, tout bouleversé, et se sont jetés eux-mêmes dans les plus grands embarras. Tous les corps célestes qui s'offraient à leurs yeux leur ont paru pleins de pierres, de terre, et d'autres matières inanimées, auxquelles ils ont attribué les causes de l'harmonie de l'univers. Voilà ce qui a produit tant d'accusations d'athéisme et a dégoûté tant de gens de l'étude de ces sciences. Voilà ce qui a donné naissance aux invectives des poëtes, et leur a fait comparer les philosophes à des chiens qui font retentir l'air de leurs vains aboiements. Mais rien n'est plus mal fondé que ces injures; et, comme j'ai dit, c'est aujourd'hui tout le contraire.

CLINIAS. Comment cela?

L'ATHENIEN. Il n'est pas possible qu'aucun mortel ait une solide piété envers les dieux, à moins qu'il ne soit convaincu des deux choses dont nous parlons, savoir, que l'âme est le plus ancien de tous les êtres qui existent par voie de génération, qu'elle est immortelle et commande à tous les corps; et de plus, comme nous l'avons dit souvent, qu'il y a dans les astres une intelligence qui préside à tous les êtres. Il faut encore qu'il soit versé dans les sciences nécessaires pour préparer à ces connaissances; et qu'après avoir saisi le rapport intime qu'elles ont avec la musique, il s'en serve pour mettre de l'harmonie dans les mœurs et dans les lois; enfin, qu'il soit capable de rendre raison des choses qui sont susceptibles d'une définition. Quiconque n'aura pas assez de talents pour joindre ces connaissances aux vertus civiles, ne sera jamais digne de gouverner l'État en qualité de magistrat, et ne sera propre qu'à exécuter les ordres d'autrui.

C'est à nous, Mégille et Clinias, de voir si à toutes les lois précédentes nous ajouterons celle qui établit un conseil nocturne de magistrats consommés dans les sciences dont nous venons de parler, pour être le gardien des lois et du salut public, ou si nous nous y prendrons autrement.

CLINIAS. Et comment n'ajouterions-nous point cette loi, pour peu que la chose soit en nôtre pouvoir?

L'ATHENIEN. C'est donc à cela que nous devons désormais nous appliquer : je m'offre de grand cœur à vous seconder dans cette entreprise; et peut-être que, vu mon expérience et les recherches que j'ai faites sur ces matières, j'en trouverai d'autres qui se joindront à moi dans le même dessein.

CLINIAS. Étranger, il nous faut suivre cette route par laquelle Dieu lui-même semble nous conduire. Il s'agit maintenant de découvrir et d'expliquer les moyens de réussir.

L'ATHENIEN. Mégille et Clinias, il n'est pas possible encore de faire des lois sur cet objet, avant que les membres de ce conseil suprême aient été formés : alors il sera temps de fixer l'autorité qu'ils doivent avoir. Pour le présent, si nous voulons que l'entreprise réussisse, il faut la préparer par l'instruction et de fréquents entretiens.

CLINIAS. Comment? que veux-tu dire par là?

L'ATHENIEN. Nous commencerons d'abord par faire choix de ceux qui seront propres à la garde de l'État, par leur âge, leurs connaissances, leur caractère et leur conduite. Après quoi, pour les sciences qu'ils doivent apprendre, il n'est point aisé ni de les inventer soi-même, ni d'en prendre leçon d'un autre qui les aurait inventées. De plus, il serait inutile de fixer par des lois le temps où l'on doit commencer et finir l'étude de chaque science; car ceux mêmes qui s'appliquent à une science ne peuvent savoir au juste le temps propre pour l'apprendre que quand ils se sont rendus habiles dans cette science. C'est pourquoi, puisque tout cela n'en sera pas moins obscur, quand nous en parlerions à présent, il est inutile d'en parler; et cette obscurité vient de ce que tout ce qu'on en pourrait dire avant le temps n'éclaircirait rien.

CLINIAS. Si la chose est ainsi, étranger, qu'avons-nous donc à faire?

L'ATHENIEN. Mes amis, tout est encore en commun, comme l'on dit, et il n'y a rien d'arrêté. Mais si nous voulons risquer le tout pour le tout et amener, disent les joueurs, le plus haut point ou le plus bas, il ne faut rien négliger. Je partagerai le péril avec vous, en vous proposant et vous expliquant ma pensée sur l'éducation et l'institution dont nous venons de faire mention. Le danger est grand, à la vérité, et je ne conseillerais pas à tout autre de s'y exposer. Pour toi, Clinias, je t'exhorte à

en faire l'essai ; car si tu réussis à donner une bonne forme de gonvernement à la république des Magnètes ou quelque autre nom que les dieux veuillent lui donner, tu acquerras une gloire immortelle pour y avoir participé, ou du moins, dans le cas contraire, tu pourras être assuré de te faire une réputation de courage à laquelle n'atteindra aucun de ceux qui naîtront après toi.

Lors donc que ce conseil divin sera formé, nous lui confierons, mes chers amis, la garde de l'État. Cela ne souffre point de difficulté, et il n'est presque aucun législatenr aujourd'hui qui fût d'un autre avis. Alors nous verrons accompli en réalité ce que cet entretien ne nous a montré tout à l'heure qu'en songe, lorsque nous avons représenté l'emblème de l'union de la tête et de l'intelligence, si les membres qui doivent composer ce conseil sont rapprochés comme ils doivent l'être, si on leur donne une éducation convenable, et qu'après l'avoir reçue, placés dans la citadelle de l'État comme dans la tête, ils deviennent des gardiens accomplis, des sauveurs de l'État tels que nous n'en avons pas vu de semblables dans le cours de notre vie.

MEGILLE. Mon cher Clinias, après tout ce que nous venons d'entendre, il faut ou abandonner le projet de notre État, ou ne pas laisser aller cet étranger, mais l'engager, au contraire, par toutes sortes de moyens et de prières, à nous seconder dans cette entreprise.

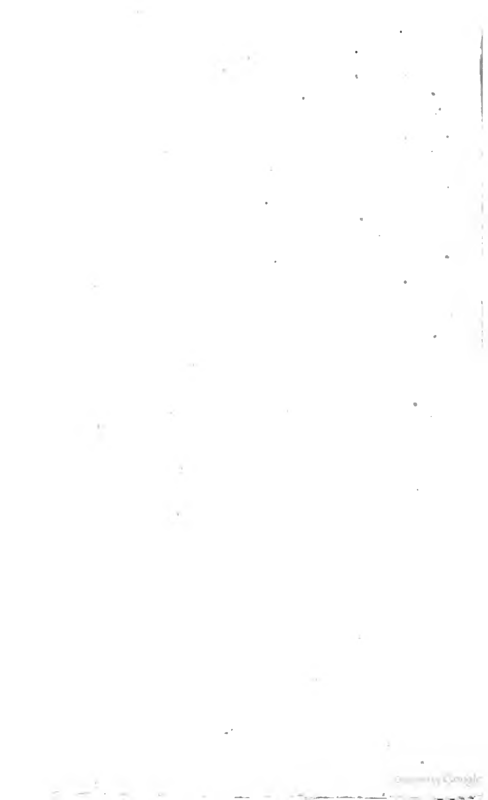
CLINIAS. Tu dis très-vrai, Mégille : c'est aussi ce que je veux faire ; aide-moi de ton côté.

MEGILLE. Je t'aiderai.

FIN DES LOIS.

DIALOGUES

BIOGRAPHIQUES ET MORAUX.



ARGUMENT DE L'EUTHYPHRON.

Le devin Euthyphron dit à Socrate qu'il veut accuser son père du crime de meurtre, par ce qu'il a fait périr, en le mettant aux fers, un de ses fermiers, meurtrier d'un de ses esclaves, et il est persuadé qu'il fait là une action sainte et qu'il imite Jupiter, qui avait enchaîné son propre père.

Mais qu'est-ce qu'une action sainte, ou plutôt qu'est-ce que le saint?

Le saint est ce qui plaît aux dieux, et l'impie, par conséquent, est ce qui leur déplaît.

Mais les dieux ont souvent entre eux des inimitiés, des haines, et s'ils sont en différend, il faut qu'ils le soient sur le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête, le bien et le mal : choses qui divisent ordinairement les hommes. Et si une même chose est aimée et haïe des dieux, si elle leur est agréable et désagréable en même temps, il faut que le saint et l'impie soient la même chose, et c'en est fait alors de la sainteté.

Le saint, reprend Euthyphron, est ce qui est agréable à tous les dieux, et l'impie est ce qui leur est désagréable à tous.

Le saint, demanda Socrate, est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux?

Les dieux ne peuvent aimer le saint que parce qu'il est saint, et il n'est pas saint parce qu'il est aimé des dieux.

Il suit alors qu'être saint et être aimable aux dieux sont choses fort différentes : car si être saint et si être aimable aux dieux étaient la même chose, comme le saint n'est aimé que parce qu'il est saint, il s'ensuivrait que ce qui est aimable aux dieux est aimé par sa propre nature, et comme ce qui est aimable aux dieux n'est aimé d'eux que parce qu'ils l'aiment, il serait vrai de dire que le saint n'est saint que parce qu'il est aimé des dieux.

Mais le saint, poursuit Euthyphron, est sans doute une partie du juste, et cette partie du juste qui concerne les soins que l'homme doit aux dieux, toutes les autres parties du juste regardant les soins que les hommes se doivent les uns aux autres, et ces soins-là embrassent la prière et le sacrifice, qui conservent les familles et les cités.

D'après cela, la sainteté est l'art de demander et de donner aux dieux; or, on ne peut demander que ce dont on a besoin, et l'on ne peut donner que ce que l'on a besoin de recevoir, et la sainteté devient une espèce de trafic; et comme les dieux ne peuvent tirer aucune utilité de nos offrandes, il s'ensuit que le sacrifice devient inutile, et que la nature de la sainteté reste encore à expliquer, puisqu'elle n'est point ce qui est aimable ni ce qui est utile aux dieux.

On voit l'importance de ce petit dialogue, qui ne tend à rien moins qu'à renverser la religion et le culte tels qu'ils étaient établis chez les païens, et c'est là une tentative que Socrate a payée de la vie. Les prêtres du paganisme étaient et ne pouvaient pas ne pas être embarrassés de définir la sainteté, car la sainteté ne pouvait être connue d'eux : ils pensaient et agissaient dans cette sphère inférieure où l'homme ne prend pour guide dans ses actions que ses propres inspirations et sentiments, et alors comment connaître et pratiquer la sainteté? Tant que la volonté d'un homme n'a point été identifiée avec la volonté divine, la sainteté sur la terre n'est pas possible. L'homme pourra faire des actions justes, équitables, belles et grandes; mais il ne fera pas des actions saintes. Il fera des actions justes parce qu'elles lui seront utiles à lui-même ou à sa patrie; il les fera encore parce que le sentiment du devoir les lui commande; mais il ne les fera pas parce que la volonté divine les lui inspire, les lui commande, et lui montre que tout dans ce monde doit tendre à l'accomplissement de cette volonté. Il ne sera donc pas saint dans sa conduite privée, et quant à ses rapports avec Dieu, il lui adressera des prières, des offrandes; mais il ne saura pas prier ni offrir le sacrifice parfait. Que peut-il en effet demander à Dieu? Les biens terrestres et la justice terrestre, la seule qu'il connaisse. Que peut-il offrir à Dieu? Les biens terrestres encore. Mais les victimes réelles ne sont qu'une ombre du sacrifice véritable, qui n'a été établi que par le christianisme, où Dieu s'allie avec sa créature et lui donne en même temps le moyen d'offrir quelque chose de convenable à sa majesté. Ainsi il était facile à Socrate, avec sa droite et ferme raison, et à Platon, avec sa dialectique profonde, d'attaquer et ébranler le paganisme, et ces deux hommes ont été en quelque sorte les préparateurs de la doctrine meilleure qui devait suivre celle qu'ils ont combattue.

EUTHYPHRON

OU

DE LA SAINTETÉ.

EUTHYPHRON, SOCRATE.

EUTHYPHRON. Quel changement dans tes habitudes, Socrate ! Quel motif t'a pu faire quitter le Lycée pour venir fréquenter le portique du roi ? Tu n'as pas cependant comme moi une action à exercer devant le roi[1].

SOCRATE. Non, Euthyphron, ce n'est pas une action, mais une affaire d'État qui m'amène ici ; du moins les Athéniens l'appellent ainsi.

EUTHYPHRON. Que dis-tu ! Quelqu'un apparemment a porté contre toi une accusation ; car je ne croirai jamais que tu accuses personne.

SOCRATE. Non certes.

EUTHYPHRON. C'est donc un autre qui t'accuse ?

SOCRATE. Précisément.

EUTHYPHRON. Quel est cet homme ?

SOCRATE. Je ne le connais pas bien moi-même, Euthyphron, car il paraît être jeune, et n'avoir pas encore de célébrité ; cependant, si je ne me trompe, on l'appelle Mélitus, et il est du bourg de Pithos. Peut-être te rappelles-tu quelqu'un de ce bourg qui se nomme Mélitus, avec des cheveux longs et plats, une barbe rare, et un nez légèrement aquilin ?

EUTHYPHRON. Je ne reconnais personne à ce portrait, Socrate. Mais quelle est l'accusation qu'il a intentée contre toi ?

SOCRATE. Quelle accusation ? Elle n'est pas commune, à ce qu'il me semble ; car il n'est pas ordinaire qu'un jeune homme connaisse de choses si importantes : il sait, à ce qu'il prétend, de quelle manière on corrompt les jeunes gens et quels sont ceux qui les corrompent. Apparemment c'est un sage. Aussi, s'apercevant de mon ignorance et du mal que je faisais aux jeunes gens, il est venu m'accuser devant la patrie comme devant une mère ; et de tous nos hommes d'État, c'est le seul qui me paraisse débuter convenablement : car il est d'une bonne politique de commencer par s'occuper des jeunes gens, afin de les rendre le plus vertueux possible ; comme un habile laboureur commence avec raison par prendre soin des jeunes plantes, et après cela de toutes les autres. C'est peut-être aussi dans cette intention que Mélitus commence par nous retrancher, nous qu'il accuse de corrompre les jeunes générations ; ensuite il s'occupera certainement de ceux qui sont plus avancés en âge : et, par cette conduite, il procurera à sa patrie les avantages les plus nombreux et les plus considérables, comme un pareil début peut le faire conjecturer.

EUTHYPHRON. Je fais des vœux pour qu'il en soit ainsi, Socrate ; mais je crains qu'il n'arrive tout le contraire : car chercher à te faire du tort, c'est, selon moi, attaquer sa patrie en commençant par la famille. Mais apprends-moi ce qu'il dit que tu fais pour corrompre les jeunes gens.

SOCRATE. A l'entendre du moins, merveilleux Euthyphron, je fais des choses absurdes ; car il prétend que je fabrique des dieux, et qu'il

[1] On appelait *roi* le second des archontes, qui connaissait des délits religieux et des homicides.

m'accuse parce que j'introduis des dieux nouveaux et ne reconnais pas les anciens : ce sont là ses paroles.

EUTHYPHRON. J'entends, Socrate : c'est parce que tu te vantes d'avoir un démon qui te conseille en chaque circonstance; et, à cause de cette prétendue innovation en matière de religion, il t'intente cette accusation, et vient porter sa calomnie devant les tribunaux, sachant bien que de pareilles imputations sont reçues facilement par la multitude. Que ne m'arrive-t-il pas à moi-même lorsque, dans ses assemblées, je lui parle des choses divines et lui prédis l'avenir! elle se moque de moi comme d'un insensé. Ce n'est pas qu'aucune des choses que j'ai prédites ait manqué d'arriver; mais c'est qu'elle nous porte envie, à nous tous qui sommes habiles dans ces matières. Que faire? ne pas s'en mettre en peine, et aller toujours son chemin.

SOCRATE. Mon cher Euthyphron, essuyer la moquerie, ce n'est pas là une grande affaire : car les Athéniens, je crois, ne se mettent pas beaucoup en peine que l'on ait quelque supériorité, pourvu que l'on ne se mêle pas de communiquer son savoir; mais, s'ils vous jugent capable d'enseigner ce que vous savez, ils se mettent en colère contre vous, soit par envie, comme tu dis, soit par tout autre motif.

EUTHYPHRON. Aussi, sur ce sujet, je ne désire nullement éprouver quels sont les sentiments qu'ils ont pour moi.

SOCRATE. Voilà pourquoi aussi tu es si fort réservé, et tu ne communiques pas volontiers ta sagesse. Pour moi, je crains de passer aux yeux des Athéniens pour un homme que son amour de l'humanité porte à prodiguer à chacun son savoir non-seulement sans lui demander de récompense, mais en le prévenant même et en le pressant de m'écouter. S'ils se contentaient de se moquer de moi, comme tu dis qu'ils se moquent de toi, ce ne serait pas une chose désagréable de passer ici quelques heures à rire et à plaisanter. Mais s'ils prennent la chose au sérieux, il n'y a que vous autres devins qui sachiez ce qui en arrivera.

EUTHYPHRON. Mais l'accusation, Socrate, n'aura peut-être pas de suites fâcheuses, et tu conduiras ton affaire à bonne fin comme j'espère y conduire la mienne.

SOCRATE. As-tu ici quelque affaire, Euthyphron, défends-tu ou poursuis-tu?

EUTHYPHRON. Je poursuis.

SOCRATE. Qui?

EUTHYPHRON. Quand je te l'aurai dit, tu me croiras fou.

SOCRATE. Eh quoi! poursuis-tu quelqu'un qui vole?

EUTHYPHRON. Tant s'en faut qu'il vole, qu'il peut à peine marcher de vieillesse.

SOCRATE. Qui est-ce enfin?

EUTHYPHRON. C'est mon père.

SOCRATE. Ton père, excellent Euthyphron!

EUTHYPHRON. Oui, lui-même.

SOCRATE. Et de quoi l'accuses-tu?

EUTHYPHRON. D'homicide.

SOCRATE. Par Hercule, Euthyphron, voilà une accusation dont le peuple ne comprendra pas la justice; car je ne crois pas qu'un homme ordinaire soit en état de la bien soutenir, et il faut pour cela un homme consommé en sagesse.

EUTHYPHRON. Oui, par Jupiter, il faut qu'il le soit.

SOCRATE. Est-ce un de tes parents que ton père a tué? Cela doit être; car si c'était un étranger, tu ne citerais pas ton père en justice.

EUTHYPHRON. Il est ridicule, Socrate, de penser qu'il y ait de la différence entre la mort d'un étranger et celle d'un parent. La seule question est de savoir si le meurtrier a tué justement ou injustement : si c'est justement, il faut le laisser en repos; si c'est injustement, tu es obligé de le poursuivre quand même il serait ton ami et ton hôte. C'est se rendre complice du crime, que d'en connaître l'auteur, d'avoir commerce avec lui, et de n'en pas poursuivre la punition, qui puisse décharger la conscience de l'un et de l'autre. Mais, pour te mettre au fait, le mort était un de nos fermiers, qui tenait une de nos terres lorsque nous habitions Naxos. Un jour qu'il avait trop bu, il s'emporta si violemment contre un de nos esclaves, qu'il le tua. Mon père le fit mettre dans une basse-fosse pieds et poings liés, et sur-le-champ il envoya ici consulter l'exégète pour savoir ce qu'il devait faire. Pendant ce temps-là il ne s'occupa plus du prisonnier, il le négligea comme un assassin dont la vie n'était d'aucune conséquence. Aussi en mourut-il; la faim, le froid et la pesanteur de ses chaînes le

tuèrent avant que l'homme que mon père avait envoyé chez le magistrat fût de retour. Sur cela, toute la famille s'élève contre moi de ce que, pour un assassin, j'accuse mon père d'un homicide qu'ils prétendent qu'il n'a pas commis; et, quand même il l'aurait commis, ils soutiennent que je ne devrais pas le poursuivre, puisque le mort était un meurtrier; et que d'ailleurs c'est une action impie qu'un fils poursuive son père criminellement, tant ils sont aveugles, Socrate, sur les choses divines, et savent peu discerner ce qui est saint et ce qui est impie!

SOCRATE. Mais, par Jupiter, toi-même, Euthyphron, penses-tu avoir une connaissance si exacte des choses divines, de ce qui est saint et de ce qui est impie, que, le fait s'étant passé comme tu dis, tu ne craignes pas, en poursuivant ton père, de commettre une impiété?

EUTHYPHRON. Il n'y aurait pas à faire grand cas de moi, et Euthyphron n'aurait guère d'avantage sur les autres hommes, s'il ne savait tout cela parfaitement.

SOCRATE. Merveilleux Euthyphron, il est du plus grand intérêt pour moi de devenir ton disciple, et, avant le jugement de mon procès, de faire signifier à Mélitus que j'ai toujours attaché beaucoup d'importance à la connaissance des choses divines, et qu'aujourd'hui, puisqu'il m'accuse d'être tombé dans l'erreur en agissant avec témérité, et en introduisant des divinités nouvelles, je me suis mis à ton école. Ainsi, Mélitus, lui dirai-je, si tu conviens qu'Euthyphron est versé dans ces matières, et a là-dessus des opinions justes, apprends que je suis dans les mêmes sentiments, et cesse de me poursuivre. Si tu crois le contraire, fais assigner le maître avant de t'en prendre au disciple; puisqu'il perd des vieillards, son père et moi : moi, en m'enseignant une fausse doctrine; et son père, en l'accusant et en le poursuivant en justice d'après cette doctrine. S'il n'écoute pas mes raisons et ne se relâche pas de sa poursuite, ou s'il l'abandonne pour s'en prendre à toi, tu ne manqueras pas de comparaître et de lui dire ce que je lui aurai fait signifier.

EUTHYPHRON. Oui, par Jupiter, Socrate, s'il ose m'attaquer, je crois que je trouverai bientôt son côté vulnérable, et qu'il aura plutôt à songer à sa défense que moi à la mienne.

SOCRATE. Je le sais, mon cher ami, et voilà pourquoi je désire si fort devenir ton disciple, bien convaincu que personne n'ose te regarder en face; pas même Mélitus, qui n'a pas eu de peine à lire au fond de mon âme, et l'a observée avec tant de pénétration qu'il m'accuse d'impiété.

Maintenant donc, par Jupiter, dis-moi ce que tu affirmais tantôt que tu savais d'une manière précise. Qu'est-ce que le saint et l'impie sur le meurtre et sur tout autre sujet? La sainteté n'est-elle pas toujours semblable à elle-même dans toutes sortes d'actions? et l'impiété, qui est son contraire, n'est-elle pas aussi toujours la même : de sorte que la même idée d'impiété se trouve dans tout ce qui est impie?

EUTHYPHRON. Assurément, Socrate.

SOCRATE. Dis-moi donc ce que tu appelles le saint et l'impie.

EUTHYPHRON. J'appelle saint ce que je fais maintenant, de poursuivre en justice tout homme qui commet des meurtres, des sacriléges et autres injustices de ce genre, que ce soit père, mère ou tout autre; et j'appelle impie de ne pas le poursuivre. Suis-moi, Socrate, je vais te donner une preuve certaine qu'une telle action est conforme à la loi, et qu'il est juste, comme je l'ai dit à beaucoup de personnes, de n'avoir aucun ménagement pour l'impie, quel qu'il soit. En effet, les hommes ne croient-ils pas que Jupiter est le meilleur et le plus juste des dieux? ne conviennent-ils pas aussi qu'il enchaîna son père parce qu'il dévorait ses enfants contre toute justice, et que Saturne avait mutilé son père pour quelque autre faute semblable? Cependant on se soulève contre moi parce que je poursuis mon père pour une action injuste, et l'on se met en contradiction en jugeant si différemment de la conduite des dieux et de la mienne.

SOCRATE. Est-ce là, Euthyphron, ce qui m'a fait appeler en justice, parce que, quand on me débite de ces contes sur les dieux, je ne les reçois qu'avec peine? C'est là apparemment le crime que l'on va m'imputer. Or, si toi, qui es si habile en ces matières, tu adoptes ces fables, il faut aussi, à ce qu'il semble, que nous les croyions. Que dirons-nous, en effet,

nous qui confessons ingénument n'avoir aucune connaissance de ces choses! C'est pourquoi, au nom du dieu qui préside à l'amitié, ne me trompe pas, crois-tu que toutes ces choses soient réellement arrivées?

EUTHYPHRON. Et de plus étonnantes encore, Socrate, que le peuple ne soupçonne pas.

SOCRATE. Crois-tu qu'il y ait réellement entre les dieux des inimitiés, des haines, des combats, et toutes ces autres actions étranges que les poëtes nous racontent, que les grands peintres nous représentent dans leurs tableaux étalés dans les temples, et dont on bigarre ce voile mystérieux qu'on porte en procession à l'Acropolis dans les grandes Panathénées? Devons-nous, Euthyphron, recevoir toutes ces choses comme des vérités?

EUTHYPHRON. Non-seulement celles-là, Socrate, mais encore beaucoup d'autres, comme je te le disais tout à l'heure, que je t'expliquerai si tu veux, et qui, j'en suis sûr, te rempliront d'étonnement.

SOCRATE. Je n'en serai point surpris; mais tu me les expliqueras une autre fois à loisir. Pour le moment, tâche de répondre avec précision à ce que je te demandais tout à l'heure: car tu n'as pas encore pleinement satisfait à ma question, et tu ne m'as pas enseigné ce que c'est que le saint; tu m'as dit seulement que c'est ce que tu fais en poursuivant ton père pour crime de meurtre.

EUTHYPHRON. Et je disais la vérité, Socrate.

SOCRATE. Peut-être; mais n'y a-t-il pas, Euthyphron, beaucoup d'autres choses que tu appelles saintes?

EUTHYPHRON. Il y en a effectivement.

SOCRATE. Rappelle-toi donc que ce que je t'ai demandé, ce n'est pas de m'enseigner une ou deux choses saintes parmi un grand nombre d'autres; mais de me donner l'idée elle-même, qui fait que toutes les choses saintes sont saintes: car tu m'as dit toi-même qu'il y a un seul caractère qui fait que ce qui est impie est impie, et que ce qui est saint est saint; ne t'en souviens-tu pas?

EUTHYPHRON. Oui, je m'en souviens.

SOCRATE. Enseigne-moi quelle est cette idée, afin que l'ayant toujours devant les yeux, et m'en servant comme d'un modèle, je sois en état d'assurer sur tout ce que je te verrai faire, à toi ou aux autres, que ce qui lui ressemblera sera saint, et que ce qui ne lui ressemblera pas ne sera pas saint.

EUTHYPHRON. Si c'est là ce que tu veux, Socrate, je suis prêt à te satisfaire.

SOCRATE. Je le veux assurément.

EUTHYPHRON. Je dis donc que le saint est ce qui est agréable aux dieux, et que l'impie est ce qui leur est désagréable.

SOCRATE. Fort bien, Euthyphron, tu m'as enfin répondu comme je le souhaitais: si ce que tu dis est vrai, je ne le sais pas encore; mais tu me convaincras sans doute de la vérité de ce que tu avances.

EUTHYPHRON. Je t'en réponds.

SOCRATE. Eh bien! examinons ce que nous disons: ce qui est agréable aux dieux, soit chose, soit homme, est saint; et ce qui est désagréable aux dieux, soit chose, soit homme, est impie. Le saint n'est pas le même que l'impie, mais lui est tout à fait opposé; n'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Sans contredit.

SOCRATE. Et cela paraît bien dit?

EUTHYPHRON. Je le crois, Socrate, car cela a été dit.

SOCRATE. Mais il a été dit aussi, Euthyphron, que les dieux sont souvent divisés, et qu'il règne parmi eux des haines et des inimitiés.

EUTHYPHRON. Je l'avoue.

SOCRATE. Et ce qui produit, excellent Euthyphron, ces haines et ces inimitiés, n'est-ce point une différence de sentiments? Examinons cela de cette manière. Si nous disputions, toi et moi, sur deux nombres, pour savoir lequel est le plus grand, cette différence d'opinions nous rendrait-elle ennemis, et nous porterait-elle à des actes de violence; en nous mettant à compter, ne serions-nous pas bientôt d'accord?

EUTHYPHRON. Certainement.

SOCRATE. Et si nous disputions sur deux corps pour savoir lequel est le plus grand ou le plus petit, ne nous mettrions-nous pas à les mesurer, et cela ne finirait-il pas sur-le-champ notre dispute?

EUTHYPHRON. C'est vrai.

SOCRATE. Et en nous mettant à les peser pour savoir lequel est le plus pesant ou le

plus léger, ne tomberions-nous pas d'accord?

EUTHYPHRON. Le moyen de ne pas s'accorder!

SOCRATE. Mais qu'est-ce qui exciterait en nous la colère et la haine, si nous venions à en disputer sans avoir une règle à laquelle nous pussions avoir recours? Peut-être ne te vient-il aucune de ces choses à l'esprit; je vais t'en proposer, et vois si j'ai raison. N'est-ce pas le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bon et le mauvais? ne sont-ce pas les choses sur lesquelles nous entrons en différend; et faute d'une règle suffisante, nous nous jetons dans des inimitiés, toi, moi, et tous les hommes en général?

EUTHYPHRON. C'est là-dessus, Socrate, que roulent tous nos différends.

SOCRATE. Mais quoi! Euthyphron, si les dieux sont divisés sur quelque chose, n'est-ce point sur quelqu'une de ces choses-là même?

EUTHYPHRON. Cela est de toute nécessité.

SOCRATE. Ainsi, selon toi, brave Euthyphron, les dieux jugent différemment du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bon et du mauvais; car ils ne seraient jamais divisés entre eux, s'ils ne différaient pas de sentiment sur ces choses-là.

EUTHYPHRON. Tu as raison.

SOCRATE. Et les choses que les hommes trouvent belles, bonnes et justes, ils les aiment, et ils haïssent leurs contraires.

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Et c'est la même chose, comme tu dis, que les uns trouvent juste, et les autres injuste; puisque c'est cette différence d'opinions qui engendre leurs discordes et leurs guerres, n'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. C'est donc la même chose, à ce qu'il me semble, qui est aimée et haïe des dieux, qui leur est agréable et désagréable?

EUTHYPHRON. Il y a apparence.

SOCRATE. D'après ce raisonnement, Euthyphron, le saint et l'impie seraient la même chose?

EUTHYPHRON. Cela pourrait bien être.

SOCRATE. Tu n'as pas encore satisfait à ma question, admirable Euthyphron; car je ne te demandais pas ce qui se trouve être à la fois saint et impie, agréable et désagréable aux dieux, selon toute apparence : aussi n'y aura-t-il rien de surprenant, Euthyphron, si l'action que tu fais aujourd'hui, en poursuivant la punition de ton père, plaît à Jupiter, et déplaît à Cœlus et à Saturne; si elle est agréable à Vulcain et désagréable à Junon, et que les autres dieux ne se trouvent pas du même sentiment.

EUTHYPHRON. Mais je pense, Socrate, qu'il n'y a point sur cela de dispute entre les dieux, et qu'aucun d'eux ne prétend qu'on laisse impuni celui qui a commis injustement un meurtre.

SOCRATE. Mais quoi! as-tu jamais vu un homme mettre en question s'il fallait punir celui qui avait commis injustement un meurtre ou fait quelque autre action injuste?

EUTHYPHRON. Cependant c'est sur ce point que l'on conteste dans les tribunaux et partout ailleurs; et l'on voit des gens qui ont commis mille injustices, dire et faire tout ce qu'ils peuvent pour en éviter la punition.

SOCRATE. Mais ces gens-là, Euthyphron, avouent-ils leurs injustices, et, malgré leurs aveux, prétendent-ils qu'ils ne doivent pas en être punis?

EUTHYPHRON. Ils s'en gardent bien.

SOCRATE. Ils ne disent et ne font donc pas tout ce qu'ils peuvent; car ils n'osent pas, à ce qu'il me semble, soutenir ni même mettre en question que, leur injustice étant avérée, ils ne doivent pas être punis; mais ai-je tort de penser qu'ils prétendent n'avoir point commis d'injustice?

EUTHYPHRON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Ils ne mettent donc pas en question si celui qui est coupable d'injustice doit être puni; mais peut-être disputent-ils pour savoir qui a commis l'injustice, en quoi elle a été commise, et en quelle occasion?

EUTHYPHRON. Tu dis encore vrai.

SOCRATE. La même chose n'arrive-t-elle pas aux dieux, puisque, selon toi, ils sont en différend sur le juste et l'injuste? Les uns ne prétendent-ils pas que les autres sont coupables, et ces derniers n'assurent-ils pas le contraire? Car il n'y a personne, merveilleux Euthyphron, ni parmi les dieux, ni parmi les hommes, qui osât soutenir que celui qui a fait une injustice ne doit pas être puni.

EUTHYPHRON. Oui, Socrate; et il faut en-

core reconnaître la vérité de ce que tu dis là, du moins en général.

SOCRATE. Et aussi en particulier, je pense, Euthyphron : car c'est sur les actions particulières que disputent les hommes et les dieux, s'il est vrai que les dieux disputent sur quelque chose ; et lorsqu'ils ne s'accordent pas sur une action, les uns soutiennent qu'elle est juste, et les autres qu'elle est injuste, n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Allons, mon cher Euthyphron, viens m'instruire, pour augmenter mon savoir; et dis-moi ce qui te prouve que tous les dieux regardent comme injuste la mort de votre fermier, qui, meurtrier d'un de vos esclaves, et mis aux fers par le maître de celui qu'il a tué, y est mort lui-même avant que ton pére ait pu savoir des exégètes ce qu'il fallait décider. Montre-moi qu'en cette occasion c'est une action juste qu'un fils accuse son pére et en poursuive la punition. Allons, tâche de me prouver, mais d'une manière claire, que tous les dieux approuvent l'action de ce fils. Si tu me le démontres comme il faut, je ne cesserai jamais de vanter ton habileté.

EUTHYPHRON. Ce n'est pas là peut-être une petite affaire, Socrate ; cependant je pourrai te le prouver très-clairement.

SOCRATE. J'entends. Tu me crois plus difficile à instruire que tes juges ; car tu sauras bien leur prouver que l'action de ton père est injuste et que tous les dieux la désapprouvent.

EUTHYPHRON. Oui, je le leur ferai voir clairement, Socrate, pourvu qu'ils veuillent m'écouter.

SOCRATE. Oh ! ils ne manqueront pas de t'écouter, pourvu que tu leur fasses de beaux discours. Mais voici une pensée qui m'est venue pendant que tu me parlais ; je me disais en moi-même : Quand même Euthyphron me prouverait très-clairement que tous les dieux regardent comme injuste la mort de cet homme, Euthyphron m'aurait-il mieux appris ce que c'est que le saint et l'impie ? Les dieux ont désapprouvé cette mort, cela est vraisemblable ; mais ce n'est pas là une définition du saint et de l'impie, puisque nous avons vu tout à l'heure que les dieux sont partagés, et que ce qui est agréable aux uns est désagréable aux autres. Soit ; je te passe ce point, Euthyphron; je consens que tous les dieux trouvent l'action de ton père injuste, que tous ils l'abhorrent ; mais alors corrigeons notre définition, et disons : Ce que les dieux haïssent est impie, et ce que les dieux aiment est saint, et ce que les uns aiment et les autres haïssent n'est ni saint ni impie, ou l'un et l'autre en même temps. Veux-tu que nous nous en tenions à cette définition du saint et de l'impie ?

EUTHYPHRON. Qui nous en empêche, Socrate ?

SOCRATE. Rien ne m'en empêche, Euthyphron ; mais c'est à toi de voir si cela te convient, et si, au moyen de ce principe, tu m'enseigneras mieux ce que tu m'as promis.

EUTHYPHRON. Pour moi, je ne ferais pas difficulté de dire que le saint est ce que tous les dieux aiment, et l'impie ce que tous les dieux haïssent.

SOCRATE. Examinerons-nous cette définition, Euthyphron, pour voir si elle est vraie, ou bien la recevrons-nous sans examen; et aurons-nous tant de faiblesse pour nous et pour les autres qu'il suffit qu'un homme nous dise qu'une chose est pour la croire, ou faut-il examiner ce que l'on dit ?

EUTHYPHRON. Il faut l'examiner ; toutefois je pense que le principe que je viens de poser est solide.

SOCRATE. C'est ce que nous allons savoir bientôt, mon ami. En effet, fais attention à ceci : le saint est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux ?

EUTHYPHRON. Je ne sais ce que tu dis, Socrate.

SOCRATE. Je vais tâcher de m'exprimer d'une manière plus claire. Nous disons qu'une chose est portée, ou poussée, ou aperçue ; et qu'une chose porte, ou pousse, ou aperçoit : et toutes les autres choses de ce genre, tu comprends qu'elles diffèrent les unes des autres et en quoi elles diffèrent.

EUTHYPHRON. Il me semble que je le comprends.

SOCRATE. Y a-t-il, par conséquent, une chose aimée, et celle qui aime en est-elle différente ?

EUTHYPHRON. Comment ne le serait-elle pas?

SOCRATE. Dis-moi, la chose portée est-elle

portée parce qu'on la porte ou par quelque autre raison ?

EUTHYPHRON. Non, mais parce qu'on la porte.

SOCRATE. Et la chose poussée est poussée parce qu'on la pousse, et la chose aperçue est aperçue parce qu'on l'aperçoit.

EUTHYPHRON. Assurément.

SOCRATE. Ainsi, on n'aperçoit pas une chose parce qu'elle est aperçue ; mais au contraire elle est aperçue parce qu'on l'aperçoit ; et on ne pousse pas une chose parce qu'elle est poussée, mais elle est poussée parce qu'on la pousse ; et on ne porte pas une chose parce qu'elle est portée, mais elle est portée parce qu'on la porte. Entends donc, Euthyphron, ce que je veux dire : je veux dire qu'on ne fait pas une chose parce qu'elle devient, mais elle devient parce qu'on la fait; et que ce qui pâtit ne pâtit pas parce qu'il est pâtissant, mais qu'il est pâtissant parce qu'il pâtit ? n'accordes-tu pas tout cela ?

EUTHYPHRON. Oui, je l'accorde.

SOCRATE. Ce qui est aimé, n'est-ce pas quelque chose qui se fait ou qui pâtit?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Il en est donc de ce qui est aimé comme de toute autre chose : ce n'est pas parce qu'il est aimé qu'on l'aime, mais c'est parce qu'on l'aime qu'il est aimé.

EUTHYPHRON. Nécessairement.

SOCRATE. Que dirons-nous du saint, Euthyphron; n'est-il pas aimé de tous les dieux, comme tu l'as avancé ?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Est-ce parce qu'il est saint, ou par quelque autre raison ?

EUTHYPHRON. Non, mais parce qu'il est saint.

SOCRATE. C'est donc parce qu'il est saint qu'il est aimé, mais ce n'est pas parce qu'il est aimé qu'il est saint ?

EUTHYPHRON. Apparemment.

SOCRATE. De plus, c'est parce qu'il est aimé des dieux, que ce qui est aimable aux dieux est aimé d'eux et leur est aimable.

EUTHYPHRON. Comment le nier ?

SOCRATE. Par conséquent, Euthyphron, ce qui est aimable aux dieux n'est point saint, et ce qui est saint n'est point aimable aux dieux ; et ce sont là deux choses différentes.

EUTHYPHRON. Comment cela, Socrate ?

SOCRATE. C'est que nous sommes tombés d'accord que le saint est aimé parce qu'il est saint, mais qu'il n'est pas vrai qu'il soit saint parce qu'il est aimé. N'est-ce pas ?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Mais ne sommes-nous pas aussi convenus que ce qui est aimable aux dieux ne l'est que parce qu'il est aimé des dieux, et n'est tel que par cet amour même ; mais qu'il n'est point aimé parce qu'il est aimable aux dieux ?

EUTHYPHRON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Mais, mon cher Euthyphron, si ce qui est aimable aux dieux et ce qui est saint étaient la même chose, comme le saint est aimé parce qu'il est saint, ce qui est aimable aux dieux serait aimé par sa propre nature ; et, comme ce qui est aimable aux dieux n'est tel que parce qu'il est aimé des dieux, il s'ensuivrait que le saint ne serait saint que parce qu'il serait aimé. Or, tu vois maintenant que ce sont deux choses opposées, qui diffèrent entièrement l'une de l'autre : car ce qui est aimable aux dieux a la propriété d'être aimé parce qu'il est aimé, et ce qui est saint est aimé parce qu'il a la propriété d'être aimé. Il paraît donc, Euthyphron, que, ayant à répondre ce que c'est que le saint, tu n'as pas voulu m'expliquer son essence ; et tu t'es contenté de me donner une de ses propriétés, qui est d'être aimé de tous les dieux : mais ce qu'il est, tu ne me l'as pas encore dit. C'est pourquoi, si tu l'as pour agréable, ne m'en fais pas un mystère ; et, reprenant la définition, apprends-moi ce que c'est que le saint. Qu'il soit aimé des dieux ou qu'il éprouve toute autre modification, sur cela nous n'aurons pas de dispute. Allons, dis-moi franchement ce que c'est que le saint et l'impie.

EUTHYPHRON. Je ne sais, Socrate, comment te dire ce que je pense ; car tout ce que nous établissons semble tourner autour de nous et ne pas vouloir rester à la place où nous l'avons posé.

SOCRATE. Tes principes, Euthyphron, ressemblent aux figures de Dédale, un de mes aïeux. Si c'était moi qui les eusse posés, tu m'aurais peut-être raillé en me disant que je tiens de lui cette qualité de faire des ouvrages en paroles, qui s'enfuient et ne veulent pas de-

meurer en place ; mais malheureusement c'est toi qui as posé ces principes. Il faut donc que je cherche d'autres railleries ; car ils ne veulent pas demeurer fixes, comme tu t'en aperçois toi-même.

EUTHYPHRON. Pour moi, Socrate, je crois que cette raillerie s'applique parfaitement à tes discours ; car ce n'est pas moi qui les fais tourner et les empêche de demeurer en place ; c'est toi qui me parais le vrai Dédale. S'il n'y avait que moi, je te réponds qu'ils demeureraient fixes.

SOCRATE. J'ai donc l'air, mon ami, d'être bien plus habile dans mon art que ne l'était Dédale. Il ne savait donner qu'à ses propres ouvrages cette mobilité, au lieu que je la donne non-seulement aux miens, mais encore à ceux des autres, à ce qu'il paraît. Et ce qu'il y a de plus admirable dans mon art, c'est que j'y suis habile malgré moi, car j'aimerais mieux que mes discours demeurassent fixes et inébranlables que d'avoir tous les trésors de Tantale avec l'habileté de mon aïeul. Mais voilà assez raillé. Puisque tu m'as l'air de craindre la peine, je vais venir à ton aide et te montrer comment tu pourras me mener à la connaissance de ce qui est saint. Vois donc s'il n'est pas nécessaire que tout ce qui est saint soit juste.

EUTHYPHRON. Oui, cela me paraît ainsi.

SOCRATE. Et tout ce qui est juste est-il aussi saint, ou le saint est-il tout ce qui est juste ? mais le saint n'est-il pas tout ce qui est saint? et, dans ce cas, y a-t-il des choses justes qui soient saintes, et d'autres qui ne le soient pas ?

EUTHYPHRON. J'ai de la peine à te suivre, Socrate.

SOCRATE. Cependant tu as sur moi l'avantage de la jeunesse et de l'habileté ; mais, comme je te dis, tu te reposes dans le luxe de ta sagesse. Bienheureux Euthyphron, fais quelques efforts sur toi-même ; ce que je te dis n'est pas bien difficile à comprendre, c'est tout le contraire de ce qu'un poëte a avancé dans ces vers :

Tu ne veux pas chanter Jupiter, qui a produit et arrangé
Toutes choses : la honte est compagne de la peur [1].

Je ne suis point d'accord avec ce poëte. Veux-tu que je te dise en quoi ?

[1] Stasinus, *Chants cypriens*.

EUTHYPHRON. Volontiers.

SOCRATE. Il ne me paraît pas vrai que la honte accompagne toujours la peur, car il me semble que beaucoup de gens craignent les maladies, la pauvreté et autres maux semblables, et qu'ils n'ont pas honte des choses qu'ils craignent.

EUTHYPHRON. Cela est certain.

SOCRATE. Au contraire, la peur suit toujours la honte : car y a-t-il un homme qui soit honteux et confus de quelque action, et ne craigne en même temps la mauvaise réputation qui en est la suite ?

EUTHYPHRON. Oui, il la redoute.

SOCRATE. Il n'est donc pas vrai de dire : *La honte est compagne de la peur* ; mais il faut dire : *La peur est compagne de la honte* ; car la honte ne se trouve pas toujours où est la peur. La peur, selon moi, a plus d'étendue que la honte : la honte est une partie de la peur, comme l'impair est une partie du nombre. Partout où il y a un nombre, là ne se trouve pas nécessairement l'impair ; mais partout où est l'impair, là se trouve nécessairement le nombre. M'entends-tu maintenant ?

EUTHYPHRON. Fort bien.

SOCRATE. Cependant c'est cela même que je te demandais tout à l'heure : si partout où est le juste là se trouve aussi le saint, et si partout où est le saint là se trouve aussi le juste. Or, le saint ne se trouve pas toujours avec le juste, puisqu'il est une partie du juste. Poserons-nous cela pour principe, ou es-tu d'un autre sentiment ?

EUTHYPHRON. Non ; je pense comme toi, car ce principe me paraît bien posé.

SOCRATE. Prends garde à ce qui va suivre. Si le saint est une partie du juste, il faut, à ce qu'il semble, que nous trouvions quelle partie du juste est le saint. Si tu me demandes, par exemple, quelle partie du nombre est le pair et quel est ce nombre, je te répondrai que c'est le nombre qui se partage en deux parties égales, et non en deux parties inégales. Ne le crois-tu pas comme moi ?

EUTHYPHRON. Oui, je le crois.

SOCRATE. Tâche donc de m'apprendre à ton tour quelle partie du juste est le saint, afin que je signifie à Mélitus qu'il cesse d'être injuste à mon égard et de m'accuser d'impiété,

moi qui appris à ton école ce que c'est que la piété et la sainteté, ainsi que leurs contraires.

EUTHYPHRON. Il me semble, Socrate, que la piété et la sainteté sont cette partie du juste qui concerne les soins que l'on doit aux dieux, et que les autres parties du juste regardent proprement les soins que les hommes se doivent les uns aux autres.

SOCRATE. C'est parler à merveille, Euthyphron; cependant il me manque encore une petite chose: car je ne comprends pas bien ce que tu entends par les soins que l'on doit aux dieux; certes tu ne veux pas parler de soins semblables à ceux qu'on prend des autres choses. Nous disons, par exemple, que chacun ne sait pas prendre soin d'un cheval, et qu'il n'y a qu'un cavalier qui soit en état de le faire N'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Le soin des chevaux regarde donc l'art du cavalier.

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Tous les hommes ne savent pas prendre soin des chiens; il n'y a que le chasseur.

EUTHYPHRON. Il n'y a que lui.

SOCRATE. Ainsi l'état de chasseur c'est le soin des chiens.

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Et celui du bouvier le soin des bœufs.

EUTHYPHRON. Assurément.

SOCRATE. Et la sainteté et la piété, c'est le soin des dieux, Euthyphron, n'est-ce pas là ce que tu dis?

EUTHYPHRON. Certainement.

SOCRATE. Tout soin n'a-t-il pas pour but le bien et l'utilité de ce qui est soigné? ne vois-tu pas que les chevaux, dont un habile cavalier prend soin, y gagnent et deviennent meilleurs?

EUTHYPHRON. Oui, je le vois.

SOCRATE. N'en est-il pas de même des chiens et des bœufs confiés aux soins du chasseur et du bouvier, et ainsi de tout le reste; ou crois tu que le soin ait pour but de nuire à ce qui est soigné?

EUTHYPHRON. Non, par Jupiter.

SOCRATE. Il a donc pour but de lui être utile?

EUTHYPHRON. Quel autre but pourrait-il avoir?

SOCRATE. Par conséquent, la sainteté, étant le soin des dieux, tend à leur utilité et à leur amélioration. Mais oserais-tu avancer que, lorsque tu fais quelque action sainte, tu rends meilleur quelqu'un des dieux?

EUTHYPHRON. Non, par Jupiter.

SOCRATE. Je ne crois pas non plus que tu oses le prétendre, j'en suis bien éloigné. C'est pourquoi je te demande de quel soin des dieux tu voulais parler, bien persuadé que ce n'était point de celui-là.

EUTHYPHRON. Tu me rends justice, Socrate, car ce n'est point de celui-là que je veux parler.

SOCRATE. Soit; mais quel soin des dieux est-ce donc que la sainteté?

EUTHYPHRON. C'est le soin, Socrate, que les esclaves ont de leurs maîtres.

SOCRATE. J'entends; la sainteté apparemment est la servante des dieux.

EUTHYPHRON. Tout à fait.

SOCRATE. Pourrais-tu me dire ce que les médecins opèrent par le ministère de leur art, ne crois-tu pas qu'il leur serve à guérir?

EUTHYPHRON. Oui, je le crois.

SOCRATE. Mais quoi! les charpentiers, que font-ils par le ministère de leur art?

EUTHYPHRON. Évidemment des vaisseaux, Socrate.

SOCRATE. Et l'art de l'architecte ne sert-il pas à bâtir des maisons?

EUTHYPHRON. Oui.

SOCRATE. Dis-moi donc, excellent Euthyphron, à quoi peut servir la piété, la servante des dieux; car il est sûr que tu le sais, puisque tu prétends que tu connais les choses divines mieux que personne.

EUTHYPHRON. Et je dis la vérité, Socrate.

SOCRATE. Dis-moi donc, au nom de Jupiter, que font les dieux de si beau par le ministère de notre piété?

EUTHYPHRON. Bien des choses, et fort belles, Socrate.

SOCRATE. Les généraux en font aussi, mon cher; cependant il te serait facile de voir que leur principale action, c'est de remporter la victoire dans les combats, n'est-ce pas?

EUTHYPHRON. Comment le nier?

SOCRATE. Et les laboureurs, je crois, font aussi beaucoup de belles choses; cependant,

la principale, c'est de nourrir les hommes par les productions de la terre.

EUTHYPHRON. Assurément.

SOCRATE. Hé bien, de toutes les belles choses que font les dieux, quelle est la principale?

EUTHYPHRON. Je te disais tout à l'heure, Socrate, qu'il n'est pas si facile d'apprendre toutes ces choses exactement. Toutefois, ce que je puis te dire en général, c'est que la sainteté consiste à se rendre les dieux favorables par ses prières et ses sacrifices, et qu'elle conserve les familles et les cités; que l'impiété consiste à faire le contraire de ce qui peut plaire aux dieux, et qu'elle perd et ruine tout.

SOCRATE. En vérité, Euthyphron, si tu l'avais voulu, tu aurais pu me dire en moins de mots ce que je t'avais demandé. Il est aisé de voir que tu n'as pas envie de m'instruire; tout à l'heure tu étais sur la voie, mais tu t'en es détourné; encore une réponse, et j'allais apprendre de toi ce que c'est que la sainteté. Présentement donc, car il faut que celui qui interroge suive celui qui est interrogé partout où ce dernier le mène; qu'appelles-tu être saint, et qu'est-ce que la sainteté? n'est-ce point l'art de sacrifier et de prier?

EUTHYPHRON. Oui, c'est là ce que j'entends.

SOCRATE. Or, sacrifier, n'est-ce pas donner aux dieux, et prier, n'est-ce pas leur demander?

EUTHYPHRON. Fort bien, Socrate.

SOCRATE. Il suit de ce principe que la sainteté consiste à savoir les demandes et les dons qu'il faut faire aux dieux.

EUTHYPHRON. Tu as parfaitement compris ma pensée, Socrate.

SOCRATE. C'est que je suis amoureux de ta sagesse, mon ami, et que je m'y applique tout entier. Ne crains pas que je laisse tomber une de tes paroles. Dis-moi donc quel est l'art de servir les dieux; c'est, selon toi, l'art de leur donner et de leur demander?

EUTHYPHRON. Oui, selon moi.

SOCRATE. Or, bien demander, n'est-ce pas leur demander ce que nous avons besoin de recevoir d'eux?

EUTHYPHRON. Et que serait-ce donc?

SOCRATE. Et bien donner, n'est-ce pas leur donner en échange les choses qu'ils ont besoin de recevoir de nous? car il ne serait pas fort habile de donner à quelqu'un ce dont il n'aurait aucun besoin.

EUTHYPHRON. Tu dis la vérité, Socrate.

SOCRATE. La sainteté, Euthyphron, est donc une espèce de trafic entre les dieux et les hommes?

EUTHYPHRON. Ce sera un trafic, si tu veux l'appeler ainsi.

SOCRATE. Je ne le veux pas, si cela n'est pas. Mais, dis-moi, quelle utilité les dieux reçoivent-ils des présents que nous leur faisons? Car leurs bienfaits sont manifestes, puisque nous n'avons aucun bien qui ne vienne de leur libéralité; mais de quelle utilité sont aux dieux nos offrandes? Sommes-nous si habiles dans ce commerce que nous en tirions tout le profit, et qu'ils n'en reçoivent aucun avantage?

EUTHYPHRON. Penses-tu, Socrate, que les dieux puissent jamais tirer aucune utilité des choses qu'ils reçoivent de nous?

SOCRATE. Mais alors, Euthyphron, à quoi servent toutes nos offrandes?

EUTHYPHRON. Elles servent à leur donner des marques de respect, d'honneur, et, comme je le disais tout à l'heure, de l'envie que nous avons de nous les rendre favorables.

SOCRATE. Ainsi le saint, Euthyphron, est ce qui a la faveur des dieux, mais il n'est plus ce qui leur est utile ni ce qui en est aimé.

EUTHYPHRON. Pour moi, je pense qu'il en est aimé par-dessus tout.

SOCRATE. Le saint est donc, à ce qu'il semble, ce qui est aimé des dieux.

EUTHYPHRON. Oui, par-dessus tout.

SOCRATE. Et, en parlant ainsi, t'étonneras-tu que tes discours ne soient point stables, mais mobiles? et m'accuseras-tu encore d'être le Dédale qui leur donne ce mouvement, toi, qui es bien plus habile que Dédale, et qui les fais tourner en cercle? Ne vois-tu pas que tes discours, après avoir fait mille tours, reviennent au même point? Te souviens-tu que ce qui est saint et ce qui est aimable aux dieux ne nous ont pas paru tantôt la même chose, mais des choses très-différentes? Ne t'en souviens-tu pas?

EUTYPHRON. Oui, je m'en souviens.

SOCRATE. Ne vois-tu pas que tu dis maintenant que le saint est ce qui est aimé des

dieux ? Or, ce qui est aimé des dieux, n'est-ce point ce qui leur est aimable?

EUTHYPHRON. Sans doute.

SOCRATE. Ou tantôt nous avons eu tort de faire la distinction que nous avons faite, ou, si nous avons eu raison alors, nous tombons maintenant dans une définition fausse.

EUTHYPHRON. Il y a apparence.

SOCRATE. Il faut donc que nous recommencions à chercher ce que c'est que le saint; car je ne perdrai pas courage jusqu'à ce que tu me l'aies appris. Ne me dédaigne pas, et fais tous tes efforts pour m'enseigner la vérité : car tu la sais mieux que personne; et tu ne m'échapperas pas, comme Protée, que tu ne me l'aies apprise. Car si tu n'avais pas une connaissance parfaite du saint et de l'impie, tu n'aurais jamais entrepris, pour un mercenaire, de poursuivre ton vieux père comme coupable d'homicide; mais une action si téméraire pouvant être criminelle, tu te serais arrêté par crainte des dieux et par respect des hommes. Je ne puis donc pas douter que tu ne penses savoir parfaitement ce que c'est que le saint et son contraire. Apprends-le-moi donc, excellent Euthyphron, et ne me cache pas tes pensées.

EUTHYPHRON. Ce sera pour une autre fois, Socrate, car je suis pressé en ce moment, et il est temps que je te quitte.

SOCRATE. Que fais-tu, mon ami! ton départ me prive de ma plus douce espérance; car je m'étais flatté qu'après avoir appris de toi ce que c'est que la sainteté et son contraire, je me délivrerais de la poursuite de Mélitus en lui faisant voir qu'Euthyphron m'avait instruit dans les choses divines, et que l'ignorance ne me ferait plus agir témérairement, ni innover sur ces matières, mais que dorénavant j'aurais une conduite plus sage.

FIN D'EUTHYPHRON.

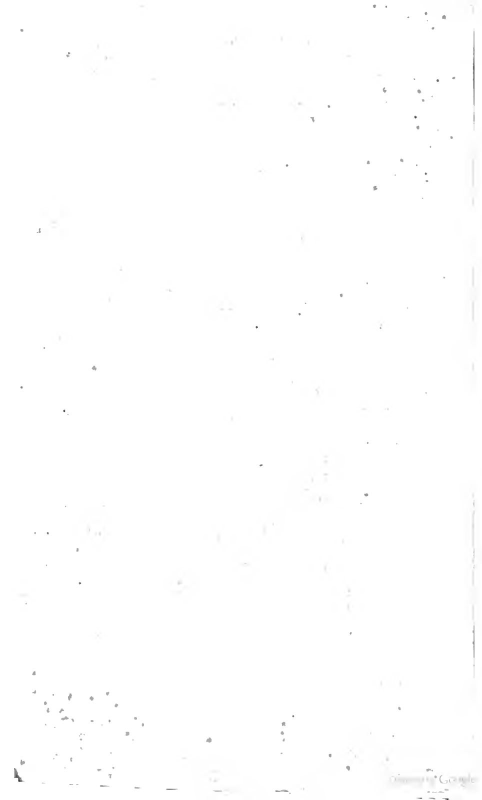
ARGUMENT DE L'APOLOGIE DE SOCRATE.

Socrate devait être poursuivi, puisqu'il cherchait à renverser le culte des dieux de sa patrie ; aussi Melitus, citoyen zélé et recommandable, se chargea-t-il de cette poursuite, et voici son acte d'accusation tel que nous l'a conservé Diogène-Laërce : « Mélitus, fils de Mélitus, du bourg de Pithos, accuse Socrate, fils de Sophronisque, du bourg d'Alopèce. Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnait pas les dieux de la république et met à leur place les extravagances démoniaques ; il est coupable en ce qu'il corrompt les jeunes gens. Peine, la mort. »

Socrate cherche à se justifier sur le second chef en prouvant qu'il ne corrompt pas les jeunes gens, puisqu'il n'y a personne assez insensé pour s'exposer, en corrompant, à recevoir du mal de ceux qu'il aurait corrompus. Mais comme on l'accuse de les corrompre en leur apprenant à ne pas reconnaître les dieux de l'Etat, il tâche de se justifier sur le premier chef en prouvant qu'il admet des démons qui sont des enfants des dieux, et que par conséquent il n'est pas athée.

On voit combien la défense de Socrate est faible, et qu'elle ne répond pas aux chefs de l'accusation ; et elle ne pouvait pas y répondre, parce que les chefs de l'accusation étaient fondés, et que Socrate introduisait une divinité nouvelle en en appelant à la voix intérieure de l'âme ou à la conscience pour les vérités morales, que le paganisme compromettait ou défigurait par ses fables.

Mais si l'Apologie est faible comme défense, elle sert du moins à nous faire connaître cet homme extraordinaire, qui n'entreprenait rien que lorsqu'il entendait la voix divine, comme il l'appelle ; qui passait sa vie à Athènes sans se mêler des affaires de la république ; qui n'avait d'autre soin que de confondre ceux qui se prétendaient sages et qui ne l'étaient pas ; qui conseillait sans cesse à ses concitoyens d'acquérir la vertu, le bien essentiel sans lequel tous les autres leur devenaient inutiles ; enfin qui se réjouit d'arriver à une vie meilleure où il pourra s'entretenir avec les sages les plus illustres, et à qui Platon fait terminer son apologie par les paroles sans contredit les plus belles qui aient été pensées et écrites dans l'antiquité, puisqu'elles renferment ce que la résignation religieuse a de plus touchant et le courage moral de plus élevé.



APOLOGIE DE SOCRATE.

J'ignore, Athéniens, quelle impression mes accusateurs ont faite sur vous : pour moi, il s'en est peu fallu que je me méconnusse moi-même, tant ils ont parlé d'une manière persuasive ; et cependant, si j'ose le dire, ils n'ont rien avancé qui soit véritable. Mais, parmi leurs assertions mensongères, celle qui m'a surtout étonné, c'est qu'il fallait vous mettre en garde contre moi pour ne pas vous laisser séduire par mon éloquence. Car de n'avoir pas craint le démenti que je vais leur donner à l'instant même par le fait de ma défense, dépourvue de ce genre de talent, cela m'a paru de leur part le comble de l'impudence, à moins qu'ils n'appellent éloquent celui qui dit la vérité ; et si c'est là ce qu'ils entendent, je reconnaîtrai que je suis un orateur, mais non à leur manière. Ils n'ont donc, je le répète, rien avancé qui soit véritable. Vous entendrez de moi la vérité tout entière, non pas, j'en atteste Jupiter, Athéniens, dans des discours étudiés comme ceux de mes adversaires, et parés de toutes les richesses du langage, mais dans les termes simples, tels qu'ils se présenteront à ma pensée ; car j'ai la confiance que je ne dirai rien que de juste, et c'est la seule chose que vous deviez attendre de moi. A l'âge où je suis parvenu, Athéniens, il me siérait peu de paraître devant vous comme un jeune homme qui arrange avec art ses paroles.

C'est pourquoi je vous demanderai une seule grâce, Athéniens, c'est que si je me justifie devant vous dans les mêmes termes que j'ai coutume d'employer dans la place publique, aux comptoirs des banquiers, où plusieurs d'entre vous m'ont entendu, ou partout ailleurs, vous n'en soyez pas surpris et ne vous emportiez pas contre moi ; car c'est aujourd'hui pour la première fois que je comparais devant un tribunal, à l'âge de plus de soixante-dix ans. Je suis donc véritablement étranger au langage qu'on parle ici. Et de même que si j'étais réellement un étranger, vous me pardonneriez de vous parler dans la langue et à la manière du pays où j'aurais été élevé, de même je vous conjure à présent, et il me semble que ma demande est juste, de me laisser maître de la forme de mon discours, bonne ou mauvaise, et de considérer seulement avec attention si ce que je dis est juste ou non ; car c'est là la vertu du juge, comme celle de l'orateur est de dire la vérité.

Il faut donc, Athéniens, que je commence par réfuter les premières accusations dont j'ai été injustement l'objet, et mes premiers accusateurs, et que je passe ensuite aux accusations récentes et à mes derniers accusateurs ; car bien des adversaires ont élevé leur voix contre moi, et depuis un grand nombre d'années, qui ne disaient rien de véritable, et que je crains plus qu'Anytus et ses partisans, quoique ceux-ci soient aussi dangereux. Mais je regarde comme bien plus redoutables ceux qui, s'emparant de vos esprits dès votre enfance, vous ont donné de moi une opinion fausse en vous faisant accroire qu'il y a un certain Socrate, homme savant, qui recherche ce qui se passe dans le ciel, sonde les profondeurs de la terre, et sait d'une mauvaise cause en faire une bonne. Ceux qui ont répandu ces bruits, Athéniens, voilà les accusateurs que je redoute ; car, en les entendant, on se persuade que les hommes occupés de pareilles recherches ne croient pas à l'existence des dieux. Ensuite, mes adversaires sont en grand nombre et m'accusent déjà depuis longtemps. Ils se sont adressés à vous dans l'âge de la crédulité, la jeunesse et l'enfance, poursuivant un procès abandonné, puisqu'il n'y avait personne pour

défendre l'accusé. Et, ce qu'il y a de plus étrange dans ma situation, c'est qu'à l'exception d'un certain faiseur de comédies, je ne puis connaître ni nommer aucun de mes accusateurs ; et tous ceux qui, poussés contre moi par la haine et l'envie de me calomnier, vous ont remplis de leurs opinions, ou bien qui, persuadés eux-mêmes, ont persuadé les autres, restent tout à fait insaisissables pour moi, et je ne puis ni les faire comparaître ni les réfuter en votre présence : de sorte que je suis, pour ainsi dire, forcé de combattre des fantômes, et de repousser des attaques sans que personne les soutienne. Considérez donc, comme je vous le dis, que j'ai des accusateurs de deux sortes : les uns qui se sont déclarés récemment, et les autres qui m'attaquent depuis longtemps, comme je l'ai expliqué. Mettez-vous aussi dans l'esprit que je dois d'abord répondre aux plus anciens ; car ce sont leurs accusations que vous avez entendues les premières, et qui ont fait sur vous la plus forte impression.

Eh bien, Athéniens! il faut me défendre et faire mes efforts pour arracher de vos esprits, et en bien peu de temps encore, une calomnie qui s'en est emparée depuis longtemps. Je voudrais y réussir si cela doit tourner à votre profit et au mien : je voudrais avant tout me justifier ; mais j'en sens toute la difficulté, et ne cherche point à me faire illusion à cet égard. Qu'il en soit donc ce qu'il plaira aux dieux. La loi m'ordonne de me défendre, il faut obéir.

Remontons donc au principe de l'accusation qui a soulevé contre moi la calomnie et a donné à Mélitus la confiance de me traduire devant vous. Voyons, que disent mes calomniateurs? Car il faut lire l'accusation rédigée en forme, comme si mes adversaires avaient prêté serment. « Socrate est un homme coupable qui, par une curiosité indiscrète, cherche à pénétrer les secrets de la terre et du ciel, fait une bonne cause d'une mauvaise, et enseigne aux autres cette doctrine. » Telle est l'accusation, telle vous l'avez vue vous-mêmes dans la comédie d'Aristophane, où l'on représente un certain Socrate qui dit qu'il se promène dans les airs, et débite mille autres extravagances sur des choses auxquelles je n'entends absolument rien. Ce n'est point toutefois que je veuille déprécier ce genre de connaissances, s'il se trouve quelqu'un qui y soit habile (et que Mélitus n'aille point ici me faire une nouvelle affaire !) ; mais c'est qu'en effet, Athéniens, je ne m'occupe point de cette science, et je puis, à cet égard, invoquer le témoignage de plusieurs d'entre vous. Je vous conjure donc, vous qui avez si souvent assisté à mes entretiens, et il y en a un grand nombre parmi vous, je vous conjure de vous parler et de vous éclairer mutuellement sur ce fait. Dites-vous les uns aux autres si jamais, de près ou de loin, quelqu'un de vous m'a entendu discourir sur ces matières, et par là vous jugerez qu'il en est de même de tout ce qui se dit sur mon compte dans le public.

Il n'y a donc rien de fondé dans cette imputation ; et si vous avez entendu quelqu'un dire que je me mêle d'instruire les hommes et que j'en tire un salaire, c'est encore une fausseté. Ce n'est pas que je ne trouve fort beau de pouvoir instruire ses semblables, à l'exemple de Gorgias de Léontium, de Prodicus de Céos, d'Hippias d'Élée. Aucun de ces personnages ne se fait scrupule de parcourir les villes, attirant à soi les jeunes gens qui pourraient gratuitement s'attacher à celui de leurs concitoyens qu'ils voudraient choisir, les faisant renoncer au commerce de ceux-ci, et recevant de l'argent pour leurs leçons, sans que leurs disciples cessent de leur témoigner de la reconnaissance. Il y a même ici un autre de ces personnages : c'est un habitant de Paros, homme fort habile ; et voici comment j'ai appris son arrivée. M'étant trouvé dernièrement chez un de nos concitoyens qui dépense plus en sophistes que tous les autres ensemble, Callias, fils d'Hipponicus, je m'avisai de lui demander en parlant de ses deux fils : Callias, si tu avais pour fils deux jeunes chevaux ou deux jeunes taureaux, ne chercherions-nous pas à les mettre entre les mains d'un habile homme que nous payerions bien pour qu'ils devinssent aussi beaux et aussi bons que le comporte leur nature? Et cet homme serait sans aucun doute un écuyer ou un laboureur. Mais puisque tu as pour enfants des hommes, qui as-tu résolu de leur donner pour maître? Qui penses-tu être capable de leur enseigner les devoirs de l'homme et du citoyen? Je m'i-

magine que, père de famille, tu as réfléchi à cela. Connais-tu quelqu'un ? ajoutai-je. — Oui certes, répondit-il. — Qui donc est-il, reprisje, et d'où vient-il ? Quel est le prix de ses leçons ? — C'est Évênus, Socrate, me répondit Callias ; il est de Paros, et prend cinq mines. Alors, je félicitai Évênus, s'il était vrai qu'il possédât cet art et l'enseignât à si bon marché. Pour moi, j'avoue que je serais bien fier et bien glorieux si j'avais ce talent ; mais, en vérité, je ne l'ai point, Athéniens.

Quelqu'un d'entre vous pourra peut-être me dire : Que fais-tu donc, Socrate, et d'où viennent ces calomnies qui s'élèvent contre toi ? car il n'est pas possible que tu ne fasses rien d'extraordinaire ; et tu n'aurais pas excité un si grand bruit, et l'on ne parlerait pas tant de toi, si ta conduite ne différait pas de celle des autres citoyens. Dis-nous donc ce qu'il en est, afin que nous ne portions pas sur toi un jugement téméraire. Rien n'est plus juste, assurément, qu'un pareil langage, et je vais tâcher de vous expliquer ce qui a fait ma réputation et soulevé contre moi la calomnie. Écoutez donc. Peut-être quelques-uns d'entre vous penseront que je ne parle pas sérieusement ; cependant, soyez bien persuadés que je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, la réputation que l'on m'a faite ne vient de rien autre que d'une certaine sagesse qui est en moi. Quelle est cette sagesse ? C'est peut-être une sagesse humaine, car il y a grande apparence que je ne suis sage que de celle-là ; tandis que les gens dont je viens de vous parler possèdent une sagesse supérieure à l'humanité ; et je ne puis en parler, car je n'ai point cette sagesse ; et si quelqu'un me l'attribue, il en impose, et cherche à me calomnier. Mais, je vous en conjure, Athéniens, ne vous soulevez point contre moi si ce que je vais vous dire vous paraît d'une arrogance extrême. Ce ne sont point mes paroles que vous allez entendre, mais je ferai parler une autorité qui a toute votre confiance. J'invoquerai en témoignage de ma sagesse, quelle qu'elle puisse être, le dieu qu'on adore à Delphes. Vous connaissez sans doute Chéréphon : c'était mon ami d'enfance, et c'était l'ami de la plupart d'entre vous ; il s'exila avec vous de cette ville, et n'y rentra qu'avec vous. Or, vous savez quel homme c'était que Chéréphon, et quelle ardeur il mettait à tout ce qu'il entreprenait. Étant donc allé un jour à Delphes, il osa consulter l'oracle sur ce sujet même. Contenez, je vous prie, vos murmures en écoutant mes paroles, Athéniens. Il demanda, dis-je, à la pythie, s'il y avait un homme plus sage que moi. La prêtresse répondit qu'il n'y en avait qu'un qui me surpassât en sagesse. Et c'est ce que pourra vous certifier le frère de Chéréphon, puisque lui-même a cessé de vivre.

Considérez, du reste, pourquoi je rapporte ce fait ; c'est que je veux vous faire connaître l'origine des calomnies répandues contre moi. Lorsque j'appris cette réponse de l'oracle, je me dis en moi-même : Que veut dire le dieu ? que veut-il nous faire entendre ? Car, pour moi, je sais bien qu'il n'y a en moi aucune sagesse, ni grande ni petite. Que veut-il donc dire en me déclarant le plus sage des hommes ? car il ne nous trompe pas, il ne peut pas nous tromper. Je fus longtemps dans la perplexité sur le sens de l'oracle, jusqu'à ce qu'enfin, après bien des réflexions, je m'avisai de la recherche que je vais vous dire.

J'allai chez un de ces hommes qui passent pour sages ; et j'espérais, là mieux qu'ailleurs, pouvoir confondre l'oracle et lui prouver que cet homme était plus sage que moi, quoiqu'il m'eût accordé ce beau privilége. J'observai donc cet homme (il est inutile de vous dire son nom, il suffit que ce fût un de nos politiques) ; je l'examinai, dis-je, attentivement, et voici l'impression qu'il me fit, Athéniens. En m'entretenant avec lui, je trouvai qu'il passait pour sage aux yeux de beaucoup de ses concitoyens, et surtout à ses propres yeux, et qu'il ne l'était pas. J'essayai ensuite de lui faire voir qu'il se croyait sage et qu'il ne l'était pas. C'est là ce qui me rendit odieux à cet homme et à plusieurs de ceux qui assistaient à notre entretien. Après l'avoir quitté, je raisonnai ainsi en moi-même : Sans doute je suis plus sage que cet homme. Il est possible qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui, pense savoir quelque chose quoiqu'il ne sache rien, tandis que moi, ai je ne sais rien, je ne pense pas au moins savoir. Il me paraît donc qu'en sagesse j'ai ce faible avantage sur lui : c'est que je ne pense pas savoir ce que je ne sais pas.

De là j'allai chez un autre de ceux qui paraissent l'emporter par leur sagesse sur le premier, et je vis qu'il en était absolument de même. Je m'attirai encore la haine de ce dernier et de beaucoup d'autres.

Je ne laissai pas de continuer mes recherches, bien que je fusse affligé et même effrayé de voir combien j'amassais de haines contre moi; et cependant je ne me croyais point le droit de négliger la réponse du dieu, et de ne pas aller, pour trouver le sens de l'oracle, chez tous ceux qui pensaient savoir quelque chose. Et, par le Chien, Athéniens, car je dois vous dire la vérité, voici quel fut le résultat de mes recherches : les hommes qui avaient le plus de réputation me parurent presque entièrement dépourvus de savoir, tandis que ceux qui étaient moins fameux se trouvaient bien plus près de la sagesse. Je vais vous rendre compte de mes courses et des travaux que j'entrepris, pour ainsi dire, afin de m'assurer de la vérité de l'oracle.

Après les hommes politiques je visitai les poëtes, tant ceux qui font des tragédies que ceux qui font des dithyrambes, et les autres, et je ne doutai point que je n'allasse prendre sur le fait mon ignorance et mon infériorité. Je pris donc ceux de leurs poëmes qui me paraissaient travaillés avec le plus de soin; je leur demandai des explications sur ce qu'ils avaient voulu dire, afin de m'instruire à leur école. J'ai honte, Athéniens, de vous dire la vérité, et cependant il faut vous la dire : la plupart de ceux qui se trouvaient là expliquaient mieux ces poëmes que les auteurs qui les avaient faits. Je reconnus donc bientôt que les poëtes aussi n'étaient point guidés par la sagesse dans leurs travaux, mais par une sorte de talent naturel et par une inspiration semblable à celle des devins et des prophètes, qui disent en effet beaucoup de belles choses, mais sans rien comprendre à ce qu'ils disent. Les poëtes me parurent donc tout à fait dans le même cas; et je vis en même temps qu'en pensant être, à cause de leur talent poétique, plus sages sur tout le reste que les autres hommes, ils ne l'étaient pas. Je les quittai donc avec la persuasion que je leur étais supérieur par ce qui m'élevait au-dessus des politiques. Enfin, je m'adressai aux artisans. Je me rendais cette justice que je n'entendais presque rien aux arts, et j'étais certain que je trouverais chez eux une infinité de belles connaissances. En cela je ne me trompais pas; car ils savaient des choses que j'ignorais, et sous ce rapport ils étaient plus habiles que moi. Mais, Athéniens, ils me parurent tomber dans la même faute que les poëtes, bien qu'ils fussent de bons ouvriers. Parce qu'ils avaient une certaine supériorité dans leur art, chacun d'eux se croyait très-sage dans tout le reste et dans ce qu'il y a de plus important; et cette vaine prétention obscurcissait leur talent véritable : de sorte que, m'interrogeant moi-même sur la réponse de l'oracle, et me demandant lequel j'aimerais mieux, ou d'être tel que je suis sans avoir ni leur sagesse ni leur ignorance, ou d'avoir les mêmes avantages et les mêmes défauts qu'eux, je me répondis à moi-même et à l'oracle qu'il m'était plus avantageux d'être ce que je suis.

Ce sont ces recherches, Athéniens, qui m'ont exposé à tant d'inimitiés si profondes et si redoutables; de là tant de calomnies répandues sur mon compte, et ma réputation de sage. Car tous ceux qui assistent à ces examens s'imaginent que je suis fort habile dans les choses où je décèle l'ignorance des autres. Cela prouve, Athéniens, que Dieu seul est vraiment sage, et que c'est là ce que voulait dire cet oracle, à savoir que toute la sagesse humaine est peu de chose ou n'est rien; et il est probable qu'il ne voulait point parler de Socrate, mais qu'il s'est servi de mon nom comme d'un exemple pour nous instruire, en nous disant à peu près : O hommes! celui-là est le plus sage qui, comme Socrate, a reconnu que sa sagesse, au fond, n'est rien. Aussi, maintenant encore, pour obéir au dieu, je poursuis mes recherches, et je vais examinant ceux de mes concitoyens ou des étrangers en qui je crois trouver la sagesse; et lorsque je ne l'y trouve pas, c'est pour confirmer la parole du dieu que je montre qu'ils ne la possèdent pas. C'est cette occupation qui m'a empêché d'être un peu utile à ma patrie et à mes proches, et le service du dieu auquel je me suis consacré m'a fait tomber dans une pauvreté extrême.

Outre cela, les jeunes gens qui ont du loisir

et appartiennent aux plus riches familles s'attachent à moi et se plaisent à m'entendre ainsi sonder les hommes ; souvent ils suivent mon exemple et se livrent au même examen que moi, et je m'imagine qu'ils rencontrent une multitude de gens qui croient savoir et qui ne savent rien, ou que peu de chose. C'est ce qui fait que ceux qu'ils soumettent à cet examen s'emportent contre moi et non contre eux, et disent que Socrate est un homme criminel et qu'il corrompt la jeunesse. Et quand on leur demande ce que fait et enseigne ce corrupteur, ils ne savent que répondre ; mais pour ne point paraître embarrassés, ils ont recours à ces accusations banales qu'on porte contre les philosophes : qu'*il cherche à pénétrer les secrets du ciel et de la terre*, qu'*il nie l'existence des dieux*, *et fait une bonne cause d'une mauvaise*.

En effet, je crois qu'ils ne se soucient point de dire la vérité : c'est qu'on montre qu'ils font semblant de savoir, quoiqu'ils ne sachent rien. Actifs, forts et nombreux, parlant d'après un plan arrêté et d'une manière persuasive, ils ont depuis longtemps rempli vos oreilles des calomnies qu'ils répètent encore aujourd'hui avec violence. Du rang de ces hommes sont sortis Mélitus, Anytus et Lycon : Mélitus pour venger les poëtes ; Anytus, les artisans et les politiques ; Lycon, les orateurs. Aussi m'étonnerais-je moi-même, comme je vous le disais en commençant, si je pouvais en aussi peu de temps détruire une calomnie qui a pris des racines si profondes et si multipliées. Vous savez la vérité tout entière, Athéniens. Dans tout ce que j'ai dit, je n'ai rien caché ni rien dissimulé : cependant je vois bien que je ne désarmerai pas la haine, ce qui est une preuve que je dis la vérité et que j'ai découvert la calomnie dont je suis l'objet et la source où elle a pris naissance ; et si maintenant ou plus tard vous voulez éclaircir cette affaire, vous trouverez que je ne me trompe pas.

Voilà la justification que j'oppose aux griefs de mes premiers accusateurs ; je la crois suffisante. Je vais maintenant tâcher de répondre à mes derniers adversaires et à Mélitus, cet homme de bien si dévoué à sa patrie, à ce qu'il assure. Reprenons donc cette dernière accusation comme nous avons fait pour la première ; elle est à peu près conçue en ces termes : « *Socrate est coupable en ce qu'il corrompt les* « *jeunes gens, ne reconnaît pas les dieux de* « *l'État, et introduit des divinités nouvelles.* » Telle est sa plainte ; examinons en particulier chacun de ses griefs. Il m'accuse de corrompre les jeunes gens ; et moi, Athéniens, je dis que Mélitus est coupable de se faire un jeu des choses sérieuses, de traîner avec légèreté des citoyens devant les tribunaux, d'affecter du zèle et de la sollicitude pour des objets dont il ne s'est jamais occupé ; et je vais essayer de vous prouver que telle est sa conduite.

Viens ici, Mélitus, et dis-moi : As-tu rien tant à cœur que de rendre les jeunes gens le plus vertueux possible ?

MÉLITUS. Non sans doute.

SOCRATE. Eh bien ! dis à nos juges qui est capable de les rendre meilleurs. Il est évident que tu le sais, puisque tu t'en occupes ; car tu as découvert, comme tu l'assures, le corrupteur, et c'est pour cela que tu le traduis et l'accuses devant ce tribunal. Eh bien ! dis-nous et montre-nous celui qui est capable de les rendre meilleurs. Tu vois bien, Mélitus, que tu gardes le silence et ne peux répondre. Cela ne te paraît-il point honteux et n'est-il pas une preuve assez claire de ce que j'ai avancé que ce soin ne t'a jamais occupé ? Dis-nous donc, vertueux citoyen, qui rend les jeunes gens meilleurs ?

MÉLITUS. Les lois.

SOCRATE. Mais ce n'est pas là, excellent Mélitus, ce que je te demande. Je te demande quel est cet homme qui a cette connaissance préalable, je veux dire celle des lois ?

MÉLITUS. Les juges ici présents, Socrate.

SOCRATE. Que dis-tu, Mélitus ? Ces juges sont capables d'instruire les jeunes gens et de les rendre meilleurs ?

MÉLITUS. Ils en sont surtout capables.

SOCRATE. Tous le sont-ils, ou bien quelques-uns seulement ?

MÉLITUS. Tous.

SOCRATE. Par Junon, c'est parler à merveille ! et nous avons ici bien des hommes utiles. Mais, allons, les citoyens qui assistent à ce débat rendent-ils aussi les jeunes gens meilleurs ou ne le font-ils pas ?

MÉLITUS. Ils le font aussi.

SOCRATE. Et les sénateurs ?

MÉLITUS. Les sénateurs aussi.

SOCRATE. Mais tous ceux qui assistent aux assemblées du peuple ne peuvent-ils pas corrompre les jeunes gens, ou sont-ils tous capables de les rendre meilleurs ?

MÉLITUS. Ils le sont tous.

SOCRATE. Ainsi tous les Athéniens rendent les jeunes gens vertueux, moi seul je ne le fais pas; moi seul je les corromps. Est-ce là ce que tu veux dire ?

MÉLITUS. Précisément, c'est cela même.

SOCRATE. C'est avoir là bien du malheur. Réponds-moi : penses-tu qu'il en soit de même à l'égard des chevaux ? Tous les hommes sont-ils capables de les rendre meilleurs, et un seul ne fait-il que les gâter ? Ou plutôt n'est-ce pas tout le contraire ? et n'y a-t-il pas qu'un seul écuyer ou du moins un très-petit nombre capables de les bien dresser ? Et les autres hommes, s'ils veulent les monter et s'en servir, ne les gâtent-ils pas ? N'en est-il pas ainsi, Mélitus, des chevaux et de tous les autres animaux ? Oui, sans doute, soit que vous en conveniez ou non, Anytus et toi. Ce serait donc un grand bonheur pour les jeunes gens qu'un seul homme pût les corrompre, tandis que tous les autres leur seraient utiles. Tu prouves suffisamment, Mélitus, que jamais tu n'as pensé à l'éducation de la jeunesse; tu montres clairement ta négligence à cet égard, et que jamais tu ne t'es occupé de l'objet pour lequel tu m'accuses.

Mais, au nom de Jupiter, dis-moi encore, Mélitus, lequel est préférable d'habiter avec des citoyens vertueux ou de fréquenter les méchants ? Réponds-moi, mon ami; ce n'est pas là une question difficile. N'est-il point vrai que les méchants causent toujours quelque préjudice à ceux qui les fréquentent sans cesse, tandis que les bons font du bien à ceux qui vivent avec eux ?

MÉLITUS. Assurément.

SOCRATE. Est-il donc quelqu'un qui aime mieux recevoir du préjudice de ceux avec lesquels il vit que d'en recevoir du bien ? Réponds, mon ami; la loi t'ordonne de répondre. Est-il quelqu'un qui veuille éprouver du dommage ?

MÉLITUS. Non, vraiment.

SOCRATE. Voyons maintenant : quand tu me traduis devant ce tribunal, et que tu m'accuses de corrompre la jeunesse et de la pervertir entièrement, dis-tu que je le fais à dessein ou sans le vouloir ?

MÉLITUS. A dessein.

SOCRATE. Eh quoi, Mélitus ! à ton âge, ta sagesse est-elle tellement supérieure à la mienne, dans l'âge où je suis, que tu saches bien que les méchants font toujours du mal à ceux qui les fréquentent habituellement, et que les bons leur font du bien, et que moi je sois assez ignorant pour ne pas savoir que, si je rends méchant quelqu'un de ceux qui ont un commerce suivi avec moi, je cours le risque d'en recevoir du mal, et pour m'exposer, selon toi, volontairement à ce mal ? Voilà, Mélitus, ce que tu ne persuaderas jamais ni à moi ni à personne, je pense. Ainsi, ou je ne corromps point la jeunesse ou je la corromps sans le vouloir; et, dans l'un et dans l'autre cas, tu en imposes. Si je la corromps sans le vouloir, la loi ne permet point qu'on cite en justice pour des fautes involontaires; mais que l'on prenne en particulier ceux qui les commettent, qu'on les instruise et les rappelle à leur devoir. Car il est évident que si je suis instruit, je ne ferai plus ce que je fais sans le vouloir. Mais toi, tu as évité, tu as refusé de venir me trouver et de m'instruire; tu me traduis devant ce tribunal, où la loi veut qu'on traduise ceux qui ont besoin d'être punis, et non d'être instruits. C'est là, Athéniens, une preuve évidente de ce que je vous disais : c'est que Mélitus ne s'est jamais occupé de ces choses, et n'y a pas même pensé. Dis-nous cependant, Mélitus, de quelle façon tu prétends que je corromps les jeunes gens ? N'est-ce pas, selon la dénonciation que tu as rédigée, en leur apprenant à ne pas reconnaître les dieux de la république, et en introduisant des divinités nouvelles ? N'est-ce pas ainsi que, selon toi, je corromps la jeunesse ?

MÉLITUS. Oui, c'est bien là ce que je dis.

SOCRATE. Au nom de ces dieux dont il s'agit maintenant, Mélitus, explique-toi plus clairement et pour moi et pour les juges qui nous écoutent. Car je ne puis comprendre si tu prétends que j'enseigne qu'il existe des dieux (et dès lors, si je crois qu'il existe des dieux, je ne suis point entièrement athée, et

sur ce point je ne suis point coupable), mais des dieux qui ne sont point les mêmes que ceux de la république. Ton grief est-il que je reconnais d'autres dieux? ou dis-tu d'une manière absolue que je ne crois point à l'existence des dieux, et que jenseigne aux autres à n'y pas croire?

MELITUS. Je dis que tu ne crois pas à l'existence des dieux.

SOCRATE. Oh! merveilleux Mélitus, pourquoi dis-tu cela? Quoi! je ne crois pas, comme les autres hommes, que le soleil et la lune sont des divinités?

MELITUS. Non, par Jupiter, Athéniens, il ne le croit pas, puisqu'il dit que le soleil est une pierre et la lune une terre.

SOCRATE. Penses-tu donc, mon cher Mélitus, accuser Anaxagore? Méprises-tu tellement nos juges et les crois-tu assez ignorants pour ne point savoir que les livres d'Anaxagore de Clazomène sont pleins de pareilles assertions? Et même les jeunes gens viendraient-ils chercher auprès de moi une doctrine qu'ils peuvent entendre à l'orchestre pour une drachme au plus, achetant aussi le droit de se moquer de Socrate s'il s'attribuait ces opinions, qu'il regarde d'ailleurs comme absurdes! Mais, au nom de Jupiter, te paraît-il que je ne reconnais aucun dieu?

MELITUS. Oui, par Jupiter, tu n'en reconnais aucun.

SOCRATE. Tu dis là, Mélitus, des choses incroyables, et auxquelles, ce me semble, tu ne crois pas toi-même. Oui, Athéniens, cet homme me paraît être d'une insolence et d'une hardiesse extrêmes, et c'est sans doute la fougue et la licence de la jeunesse qui l'ont poussé à m'intenter cette accusation. Il a voulu sans doute me tenter en me proposant une espèce d'énigme et en se disant : Voyons si Socrate, cet homme sage, s'apercevra que je plaisante et dis des choses contradictoires; ou si je le tromperai, lui et tous ses auditeurs. Car il est évident pour moi qu'il se contredit dans son accusation, comme s'il disait : Socrate est coupable en ce qu'il reconnaît des dieux et en ce qu'il ne reconnaît pas de dieux. Vraiment, c'est là une dérision. Examinez, Athéniens, en quoi je juge qu'il se contredit. Réponds-moi, Mélitus, et vous, juges, souvenez-vous de la prière que je vous ai faite au commencement, et contenez votre émotion si je parle suivant ma manière habituelle.

Est-il un seul homme, Mélitus, qui pense qu'il y ait des choses humaines et qu'il n'y ait point d'hommes? Juges, ordonnez qu'il réponde et qu'il réprime ses murmures. Peut-on croire qu'il n'y ait point de chevaux et qu'il y ait des choses relatives aux chevaux? qu'il n'y ait point de joueurs de flûte et qu'il y ait des airs de flûte? Non, ce n'est pas possible, excellent Mélitus; et puisque tu ne veux pas répondre, c'est moi qui le dis pour toi et pour tous ceux qui sont ici présents. Mais réponds encore à ceci: est-il possible de croire qu'il y a des choses démoniaques et qu'il n'y a point de démons?

MELITUS. Cela n'est pas possible.

SOCRATE. Comme tu as tardé de répondre! et c'est encore avec peine que tu l'as fait, et il a fallu que les juges employassent la contrainte. Tu dis donc que je reconnais et que j'enseigne qu'il y a des choses démoniaques; qu'elles soient nouvelles ou anciennes, toujours est-il que, d'après ton propre aveu, je reconnais des choses démoniaques; tu l'as même affirmé par serment dans ton accusation. Si donc j'admets des choses démoniaques, il faut de toute nécessité que j'admette aussi des démons. N'est-ce point vrai? Oui, sans doute, je suppose que tu en conviennes, puisque tu ne réponds pas. Or, ce que nous appelons démons, ne sont-ce point des dieux ou des enfants des dieux? Est-ce vrai ou non?

MELITUS. C'est vrai.

SOCRATE. Par conséquent, si j'admets des démons, comme tu l'avoues, et que les démons soient des dieux, on doit reconnaître que je te reprochais justement de plaisanter et de proposer des énigmes en disant que je n'admets point de dieux, et que j'admets des dieux, puisque j'admets des démons. Et si les démons sont enfants des dieux, enfants illégitimes, à la vérité, puisqu'ils les ont eus de nymphes, ou même, comme on le dit, de simples mortelles, quel homme pourrait croire qu'il y a des enfants des dieux et qu'il n'y a point de dieux? Ce ne serait pas moins absurde que de dire qu'il y a des mulets nés des chevaux et des ânes, et qu'il n'y a ni chevaux ni ânes. Il n'est donc pas possible, Mélitus, que

tu ne m'aies pas intenté cette accusation dans le dessein de m'éprouver ou de me poursuivre faute de trouver en moi un crime véritable. Mais que tu persuades jamais à un homme de quelque sens qu'on puisse croire qu'il y a des choses divines et démoniaques sans croire qu'il y ait des dieux, des démons et des héros, c'est ce qui est tout à fait impossible. Mais je n'ai pas besoin d'étendre ma justification, Athéniens, et ce que j'ai dit suffit pour prouver que je ne suis point coupable du crime que Mélitus me reproche dans son accusation.

Quant à ce que je vous disais au commencement, que je suis poursuivi par des haines violentes et nombreuses, soyez bien persuadés que cela est vrai ; et si je succombe, c'est là ce qui me perdra : ce ne sera ni Mélitus ni Anytus, mais la haine et l'envie d'un grand nombre d'hommes qui ont fait périr tant d'autres vertueux citoyens, et qui, selon moi, en feront périr encore, car ce malheur ne s'arrêtera point à moi.

Peut-être quelqu'un me dira-t-il : Ne rougis-tu pas, Socrate, d'avoir pris un genre de vie qui t'expose aujourd'hui au danger de mourir? Mais je serai en droit de lui répondre: Tu es dans l'erreur, toi qui penses que l'homme, lorsqu'il est de quelque utilité à ses semblables, doit calculer les chances de la vie ou de la mort, et ne pas considérer seulement si ce qu'il fait est juste ou injuste, si c'est l'action d'un honnête homme ou d'un méchant. Ce seraient donc des insensés, suivant toi, tous ces demi-dieux qui sont morts devant Troie, et entre autres le fils de Thétis, qui regardait le danger comme si peu de chose en comparaison de la honte, que lorsque la déesse, sa mère, voulant s'opposer à son violent désir de tuer Hector, lui parla à peu près en ces termes : O mon fils! si tu venges la mort de ton ami Patrocle, et si tu tues Hector, tu mourras toi-même, car ton trépas doit suivre celui d'Hector; lui, méprisant le danger et la mort, et craignant beaucoup plus de vivre en lâche et de ne pas venger ses amis : Que je meure à l'instant, s'écrie-t-il, pourvu que je venge l'injure de mon ami, et que je ne sois point un objet de risée, assis sur mes vaisseaux, fardeau inutile à la terre. Crois-tu qu'il s'inquiétât du danger et de la mort? Et en vérité, Athéniens, il doit en être ainsi : le poste où l'on se trouve, soit qu'on l'ait choisi comme le meilleur, soit qu'on l'ait reçu de son chef, il faut, à mon avis, y rester, malgré le péril, et compter pour rien la mort et quelque malheur que ce soit en comparaison du déshonneur.

J'aurais donc tenu une étrange conduite, Athéniens, si, après avoir été placé dans des postes par les généraux que vous aviez choisis pour me commander à Potidée, à Amphipolis, à Délium ; si, après les avoir gardés comme un brave soldat et y avoir affronté la mort, aujourd'hui, lorsque je crois avoir reçu l'ordre d'un dieu de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, m'examinant moi-même et examinant les autres, je venais à m'effrayer de la mort ou de quelque autre malheur, et à déserter mon poste. Ce serait là une étrange conduite, et c'est alors qu'on aurait le droit de me traîner devant ce tribunal comme un homme qui ne reconnaît pas de dieux, qui ne croit pas aux oracles, qui craint la mort et pense être sage quand il ne l'est pas. Car craindre la mort, Athéniens, c'est croire qu'on est sage, quoiqu'on ne le soit pas, puisque c'est croire connaître ce qu'on ne connaît pas. Personne, en effet, ne sait si la mort n'est pas pour l'homme le plus grand des biens; et cependant on la craint, comme si l'on savait certainement qu'elle est le plus grand des maux. Or, n'est-ce point l'ignorance la plus répréhensible que de croire connaître ce qu'on ne connaît pas? Pour moi, juges, je l'emporte peut-être en cela sur les autres hommes, et je dois paraître plus sage qu'eux pour cette raison, que, ne sachant pas précisément ce qui arrive après cette vie, je ne m'imagine point le savoir ; tandis que je sais bien que c'est un mal et une honte d'être injuste et de désobéir à celui qui est meilleur que soi, dieu ou homme : aussi je craindrai et je fuirai toujours ce qui est un mal et que je sais être un mal, et non ce que je ne connais pas et qui pourrait être un bien véritable. Et même si en ce moment vous me renvoyiez absous contre l'avis d'Anytus, qui prétend ou qu'il ne fallait point me faire comparaître à votre tribunal, ou, maintenant que j'y ai comparu, qu'il faut absolument me faire mourir, parce que si j'échappais à cette accusation, tous

vos fils, déjà si prévenus en faveur de Socrate, rechercheraient ses leçons et seraient entièrement corrompus ; si, en m'acquittant, vous me teniez ce langage : Socrate, pour le moment nous ne croyons point Anytus ; mais nous te renvoyons absous, à condition pourtant que tu renonceras à tes recherches et à la philosophie ; et si tu t'y livres encore et que tu sois découvert, tu mourras ; si, dis-je, vous vouliez m'absoudre à cette condition, je vous dirais : Athéniens, je vous aime et vous honore ; mais je dois plutôt obéir aux dieux qu'à vous : tant que je respirerai et que j'en serai capable, je ne cesserai jamais de me livrer à la philosophie, de faire des exhortations et des remontrances à tous ceux que je rencontrerai, et de leur tenir mon langage ordinaire. O mon ami ! toi qui es d'Athènes, c'est-à-dire d'une ville si grande et si renommée pour sa sagesse et sa puissance, tu ne rougis point de chercher à amasser le plus de richesses possible, de la gloire, des honneurs ; et la sagesse, la vérité, ton âme et les moyens de la perfectionner le plus possible, ne t'occupent, ne t'inquiètent guère! Et si quelqu'un de vous me le conteste et prétend qu'il s'en occupe, je ne le laisserai point partir et ne le quitterai point ; mais je l'interrogerai, je l'examinerai, je l'éprouverai : et si je trouve qu'il n'est point vertueux, quoiqu'il prétende l'être, je lui reprocherai de faire si peu d'estime de ce qui en mérite le plus, et de mettre tant de prix à ce qu'il y a de plus méprisable. C'est ainsi que j'agirai à l'égard de tous ceux que je rencontrerai, jeunes ou vieux, étrangers ou Athéniens, mais surtout à l'égard de mes concitoyens, qui me touchent de plus près. Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, soyez-en persuadés ; et je pense qu'il ne peut y avoir rien de plus avantageux à la république que mon zèle à remplir les ordres de Dieu. Je n'ai, en effet, d'autre occupation que de vous persuader à tous, jeunes ou vieux, que ce ne sont point les soins du corps ou l'acquisition des richesses qui doivent passer avant votre âme et son perfectionnement, et que la vertu ne vient pas des richesses, mais que les richesses et tous les autres biens, publics ou particuliers, viennent aux hommes de la vertu. Si ce sont ces maximes qui corrompent la jeunesse, il faut qu'elles soient pernicieuses ; mais si quelqu'un soutient que j'en enseigne d'autres, il vous en impose. Du reste, Athéniens, croyez Anytus ou ne le croyez pas, renvoyez-moi absous ou condamnez-moi, jamais je ne pourrai agir autrement, dussé-je souffrir mille morts.

Ne murmurez point, Athéniens, et faites-moi la grâce, que je vous ai demandée, de ne pas vous irriter de mes paroles, mais de les écouter : je pense que vous tirerez quelque fruit de votre patience à m'entendre. Je vais vous dire encore d'autres choses capables d'exciter vos clameurs ; mais ne vous laissez point aller à votre émotion. Soyez convaincus que si vous me faites mourir, étant tel que je viens de le déclarer, vous vous ferez plus de tort qu'à moi-même. En effet, ni Mélitus ni Anytus ne me nuiront en rien, ils n'en ont pas le pouvoir ; car je ne crois pas que les dieux aient donné au méchant le pouvoir de nuire à l'homme de bien. Peut-être me feront-ils condamner à la mort, à l'exil, à perdre mes droits de citoyen, et Mélitus ou tout autre regarderont ces peines comme de grands maux ; mais moi, je ne suis pas de leur avis, et je tiens pour un plus grand mal de faire ce que fait Mélitus, de chercher à faire périr un homme injustement. Maintenant, Athéniens, il s'en faut beaucoup que ce soit mon intérêt qui me porte à me justifier, comme on pourrait le croire ; c'est le vôtre, c'est la crainte que ma condamnation ne vous fasse commettre une faute envers le dieu et méconnaître le présent qu'il vous a fait : car si vous me mettez à mort, je le dis sans détour, vous ne trouverez point facilement un autre homme (il est sans doute ridicule de faire une telle comparaison) qu'un dieu ait attaché à cette ville comme à un grand et noble coursier, mais que sa grandeur même appesantit et qui a besoin d'être excité par l'éperon. C'est ainsi que ce dieu semble m'avoir attaché à cette ville pour vous réveiller, vous encourager, et pour gourmander chacun de vous, en le suivant partout et toujours sans lui laisser de relâche. Vous ne retrouverez point facilement un homme tel que moi ; et si vous voulez m'en croire, Athéniens, vous me laisserez la vie. Peut-être, vous irritant contre moi, comme

un homme assoupi contre celui qui le réveille, vous me repousserez et suivrez le conseil d'Anytus, et vous me ferez mourir sans réflexion ; ensuite, retombant dans votre sommeil, vous y resterez à jamais ensevelis, à moins que le dieu, prenant pitié de vous, ne vous envoie quelque autre homme. Or, que ce soit un dieu qui m'ait donné à cette ville, c'est ce qu'il vous est facile de reconnaître à cette marque : qu'il y a quelque chose de surnaturel en moi, pour avoir négligé mes intérêts propres, et pour l'avoir fait depuis tant d'années, toujours occupé de votre bien, abordant chacun de vous en particulier comme un père ou un frère aîné, et vous exhortant de vous attacher à la vertu. Si du moins j'avais retiré quelque fruit ou reçu quelque salaire de mes exhortations, ma conduite pourrait s'expliquer; mais vous voyez vous-mêmes que mes accusateurs, qui me font toutes les autres imputations avec tant d'impudence, n'ont pourtant pas eu le front de me reprocher et de prouver par témoins que j'aie jamais demandé ou reçu un salaire. Du reste, je vous fournis un assez bon témoin de la vérité de mes paroles, ma pauvreté.

Peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me mêle de vos affaires privées et me donne beaucoup de mouvement pour vous communiquer mes lumières, et que je n'aie point le courage de paraître à l'assemblée du peuple pour vous conseiller sur les affaires publiques. Ce qui m'en a empêché, c'est quelque chose de divin et de démoniaque, une voix dont vous m'avez entendu parler si souvent et en tant d'endroits, et dont Mélitus, en plaisantant, a fait un chef d'accusation. Ce phénomène a commencé dès mon enfance. C'est une voix qui se fait entendre; et lorsqu'elle me parle, c'est toujours pour me détourner de ce que j'ai résolu, et jamais pour m'engager à rien entreprendre. C'est une voix qui m'empêche de me mêler des affaires publiques; et c'est fort heureusement pour moi qu'elle s'y oppose : car sachez bien, Athéniens, que si je m'étais occupé des affaires de la république, il y a longtemps que je n'existerais plus, et ma vie n'aurait été d'aucune utilité ni à vous ni à moi-même; et ne vous irritez point si je vous dis la vérité. Non, il n'échappera point à la mort l'homme qui tentera de lutter contre les passions du peuple athénien ou de tout autre peuple, qui voudra s'opposer aux actions injustes et illégales; il faut que celui qui combat pour la justice, s'il veut vivre au moins quelque temps, reste dans une condition privée, sans prendre part au gouvernement. Je puis vous en donner de nombreuses preuves, fondées, non point sur des paroles, mais, ce que vous respectez davantage, sur des faits.

Ecoutez donc des faits qui me sont personnels, afin que vous sachiez bien que la menace même de la mort ne me ferait rien faire contre le devoir; et qu'incapable de céder à qui que ce soit, je devrais périr. Je vais vous dire des choses désagréables peut-être et qui rappellent la jactance des plaidoyers; cependant je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, je n'ai jamais été revêtu d'aucune autre charge dans la république que de celle de sénateur; la tribu Antiochide, à laquelle j'appartiens, était de tour au Prytanée lorsque vous résolûtes de faire simultanément le procès aux dix généraux qui n'avaient pas enseveli les morts au combat naval des Arginuses : jugement contraire à la loi, comme vous l'avez tous reconnu dans la suite. Seul entre tous les prytanes, je m'opposai à cette violation des droits, et je votai contre vous; et quoique vos orateurs fussent prêts à me dénoncer et à m'accuser devant vous, malgré vos menaces et vos clameurs, j'aimai mieux courir ce danger avec la loi et la justice que de consentir à commettre avec vous une telle iniquité par crainte des fers ou de la mort : ce fait eut lieu sous le gouvernement du peuple. Lorsque l'oligarchie fut établie, les Trente me mandèrent, moi cinquième, au Tholos, pour nous ordonner d'amener de Salamine Léon, de cette île, qu'ils voulaient mettre à mort : ils donnaient beaucoup d'ordres semblables à d'autres citoyens, pour en compromettre le plus grand nombre qu'ils pourraient. Alors cependant je prouvai, non par des paroles, mais par des actions, que la mort n'était rien pour moi, s'il m'est permis de parler avec cette simplicité, et que j'attachais au contraire le plus grand prix à ne rien faire d'injuste et d'impie. Leur autorité, quelque terrible qu'elle fût, ne m'effraya point assez pour me faire

commettre une injustice; et lorsque nous fûmes sortis du Prytanée, les quatre autres allèrent chercher Léon et l'amenèrent de Salamine : moi, je retournai dans ma maison. Peut-être cette désobéissance eût-elle causé ma mort, si le gouvernement des Trente n'avait été bientôt renversé; un grand nombre de témoins pourront affirmer ces faits.

Croyez-vous donc que j'aurais vécu tant d'années si j'avais pris part aux affaires publiques, et si, tenant une conduite digne d'un homme de bien, j'avais défendu la justice et sacrifié tout le reste à l'accomplissement de ce devoir? Non, certes, Athéniens, il s'en faut beaucoup, et aucun autre homme ne pourrait y réussir. Or, dans le cours de ma vie entière et dans les affaires publiques, si j'y ai pris quelque part, et dans ma conduite privée, vous me trouverez toujours le même, n'accordant jamais rien contre la justice à qui que ce soit, pas même à ceux que mes calomniateurs appellent mes disciples. Je n'ai jamais été le maître de personne; mais si quelqu'un, soit jeune, soit vieux, a témoigné le désir de m'entendre parler et de me voir accomplir ma mission, jamais je ne l'ai refusé : je ne parle pas lorsqu'on me paye, et je ne me tais pas lorsqu'on ne me donne rien; mais, pauvre ou riche, tout le monde peut m'interroger, ou, si l'on aime mieux, répondre à mes questions et écouter ce que je dis. Si donc quelqu'un de ceux qui me fréquentent devient vertueux ou méchant, il n'est pas juste de me l'imputer à bien ou à mal; puisque je n'ai jamais promis aucun enseignement et n'ai rien enseigné à personne. Et si quelqu'un prétend avoir appris ou entendu de moi en particulier autre chose que ce que j'ai dit publiquement à tout le monde, sachez bien qu'il en impose.

Mais pourquoi tant de gens se plaisent-ils à rester si longtemps avec moi? Vous l'avez appris, Athéniens, je vous ai dit la vérité tout entière : c'est qu'ils aiment à me voir éprouver les gens qui se prétendent sages et ne le sont pas; en effet, ces examens ne sont point désagréables. C'est, comme je vous l'ai dit, une mission que j'ai reçue du dieu, par la voie des oracles, des songes, par tous les moyens enfin qu'emploie la puissance divine pour manifester sa volonté aux hommes. Tout cela est véritable, Athéniens, et il est facile de vous en convaincre : car, si je corromps des jeunes gens, et que j'en aie corrompu, ceux qui ont reconnu en avançant en âge que je leur donnais de mauvais conseils pendant leur jeunesse doivent maintenant venir m'accuser et me faire punir; et s'ils ne veulent pas se charger eux-mêmes de cette poursuite, c'est le devoir de leurs proches, comme leurs pères, leurs frères ou autres parents, de se rappeler ma conduite et de venir demander vengeance du mal que j'ai pu faire aux membres de leur famille. J'en vois ici un très-grand nombre : et d'abord Criton, du même âge et du même bourg que moi, père de Critobule, qui l'accompagne; ensuite Lysanias, du bourg de Sphettios, père d'Eschine ici présent; Antiphon, de Céphise, père d'Épigène. J'en vois beaucoup d'autres dont les frères ont eu des relations suivies avec moi : comme Nicostrate, fils de Zotide et frère de Théodote (à la vérité Théodote est mort, et n'a plus besoin de l'assistance de son frère); Paralus, fils de Démodocus, dont Théagès était le frère; Adimante, fils d'Ariston, avec son frère Platon; enfin, Éantodore et son frère Apollodore. Je pourrais en citer beaucoup d'autres, dont Mélitus aurait dû au moins produire un seul comme témoin dans son accusation contre moi. S'il l'a oublié, qu'il le fasse comparaître maintenant! j'y consens volontiers, et qu'il déclare s'il a quelque preuve pareille. Mais vous les trouverez, ô juges, dans des dispositions bien autres à mon égard; ils sont tous prêts à défendre celui qui les a corrompus et a causé le malheur de leurs proches, comme parlent Anytus et Mélitus. Cependant les hommes corrompus par moi peuvent avoir un motif pour me défendre; mais leurs parents, que je n'ai point pu pervertir, qui sont déjà avancés en âge, quelle autre raison ont-ils de se déclarer pour moi, que mon bon droit, la justice de ma cause, et la conviction intime que Mélitus est un imposteur et que je dis la vérité?

Voilà donc, Athéniens, tout ce que j'ai à dire pour ma défense; les autres raisons seraient toutes du même genre. Mais peut-être quelqu'un d'entre vous sera-t-il indigné en se rappelant que lui-même, dans une cause beau-

coup moins importante que celle-ci, il a conjuré et supplié les juges en versant beaucoup de larmes, et, pour exciter une plus grande compassion, s'est entouré de ses enfants, de ses parents et de ses nombreux amis; tandis que moi, je n'ai point recours à un pareil moyen, quoique je suis, selon toute apparence, exposé au plus grand danger. Il est donc possible qu'en pensant à cette différence de conduite, il s'irrite dans son orgueil et se laisse dominer par la colère dans le vote qu'il déposera. Si quelqu'un de vous est dans cette disposition, c'est ce que je ne saurais croire; mais dans cette supposition, il me semble que j'ai le droit de lui dire : O mon ami, j'ai aussi des parents; comme le dit Homère, je ne suis point né d'un chêne ou d'un rocher, mais d'un homme. Ainsi, Athéniens, j'ai des parents; j'ai même trois fils, l'un déjà adolescent, les autres encore enfants. Cependant je ne crois pas devoir les amener ici pour vous prier de m'acquitter. Et pourquoi donc ne le ferai-je pas? Ce n'est point par un sentiment d'orgueil, Athéniens, ni par aucun mépris pour vous. Il n'est pas question de savoir si je regarde la mort d'une âme ferme ou timide; mais je ne pense pas qu'il convienne à mon honneur, au vôtre, à celui de la république entière, de recourir à un pareil moyen à l'âge où je suis parvenu, et avec la réputation que je me suis faite, vraie ou fausse, puisqu'enfin c'est une opinion générale que Socrate a quelque supériorité sur le vulgaire des hommes. S'il y a donc parmi vous des gens qui semblent se distinguer par leur sagesse, ou par leur courage, ou par quelque autre vertu, ce serait une honte qu'ils ressemblassent à tant de personnages jouissant de la considération publique, et que j'ai vus, lorsqu'ils étaient mis en jugement, s'abaisser aux démarches les plus étranges, comme s'ils eussent cru que la mort, dont ils étaient menacés, était un malheur terrible, et qu'ils dussent devenir immortels en obtenant de vous la grâce de vivre. De tels hommes couvrent votre ville d'opprobre, car les étrangers sont en droit de penser que chez les Athéniens les hommes les plus distingués par leurs vertus, ceux que leurs concitoyens préfèrent à eux-mêmes pour les élever aux magistratures et aux honneurs, ne diffèrent en rien des femmes. C'est là ce que vous ne devez point faire, Athéniens, vous qui vous flattez d'avoir quelque renom; et si nous imitions cette conduite, vous devriez ne pas le souffrir, et déclarer que celui qui joue ces scènes tragiques pour exciter votre pitié, et couvre ainsi votre ville de ridicule, s'expose à être plutôt condamné que celui qui attend tranquillement son sort.

Mais, outre les considérations de gloire et de dignité, il y a encore celle de la justice, qui défend, selon moi, de supplier le juge et d'en obtenir le pardon à force de prières, mais qui commande de l'instruire et de le persuader : car le juge n'a point été institué pour sacrifier la justice à la faveur, mais pour conformer ses jugements à la justice; il n'a pas juré de faire grâce à qui bon lui semblera, mais de juger selon les lois. Il ne faut donc pas que nous vous accoutumions au parjure, et vous ne devez pas vous y accoutumer vous-mêmes, car ni les uns ni les autres nous n'honorerions les dieux. Quittez donc la pensée, Athéniens, que je doive tenir envers vous une conduite qui ne me paraît ni honnête, ni juste, ni sainte, et surtout, par Jupiter, que j'agisse ainsi dans un moment où je suis accusé d'impiété par Mélitus. N'est-il pas évident que, si je vous fléchissais par mes prières et vous contraignais à violer votre serment, ce serait alors que je vous enseignerais qu'il n'y a point de dieux, et que, voulant me justifier, je m'accuserais moi-même de ne pas reconnaître de dieux? Mais il s'en faut bien qu'il en soit ainsi, Athéniens; je crois plus aux dieux qu'aucun de mes accusateurs, et je laisse à vous et au dieu de Delphes le soin de rendre la sentence la meilleure pour vous et pour moi.

(Les juges vont aux voix. Socrate, condamné par 281 suffrages contre 275, continue en ces termes :)

Je suis loin de m'émouvoir, Athéniens, du jugement que vous venez de porter contre moi; et, entre beaucoup de motifs qui m'empêchent de me troubler, c'est que je m'attendais à ce qui vient de m'arriver, et je suis bien plus étonné du nombre des suffrages pour ou contre : je ne comptais point être condamné à une si faible majorité, puisque, à ce qu'il paraît, trois suffrages de plus en ma faveur me

faisaient acquitter. Je viens donc, il me semble, d'échapper à Mélitus; et non-seulement je lui ai échappé, mais il est évident que, si Anytus et Lycon ne s'étaient joints à lui pour m'accuser, il aurait été condamné à l'amende de mille drachmes, pour n'avoir point obtenu la cinquième partie des suffrages.

C'est donc ma condamnation à mort qu'il demande. Soit : mais moi, Athéniens, à quelle peine me condamnerai-je? A celle que je mérite évidemment. Quelle est-elle donc? quelle peine afflictive ou quelle amende mérité-je, moi qui ne me suis donné aucun repos pendant toute ma vie, négligeant ce que les hommes recherchent avec ardeur, les richesses, les affaires domestiques, les commandements, les fonctions d'orateur et les autres dignités; moi qui ne suis jamais entré dans aucune des conjurations et des séditions si fréquentes dans notre ville, me jugeant réellement trop honnête homme pour ne pas y trouver ma perte; moi qui ne suis point allé là où je ne pouvais être d'aucune utilité ni à vous ni à moi-même, mais qui suis allé là où je pouvais rendre à chacun de vous en particulier le plus grand service en tâchant de lui persuader qu'il ne fallait pas prendre soin de ce qui est à lui avant de prendre soin de lui-même, afin de devenir le plus sage et le plus vertueux possible, ni s'occuper de ce qui est à la patrie avant de s'occ s'occuper de la patrie elle-même, et ainsi de tout le reste? Que mérité-je donc pour une telle conduite? Une récompense, Athéniens, si vous voulez me traiter comme je le mérite, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, quelle chose peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, à qui le loisir est nécessaire pour n'avoir à s'occuper que de vous donner de bons conseils? Il n'est rien, Athéniens, qui convienne plus à cet homme que d'être nourri dans le Prytanée, et il le mérite plus que celui qui, aux jeux olympiques, a remporté le prix de la course à cheval ou de la course des chars à deux ou quatre chevaux: celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence, moi, je vous apprends à l'être réellement; celui-ci n'a nul besoin de ce bienfait; et moi, j'en ai besoin. Si donc il me faut déclarer ce que je mérite, en toute justice, je vous le dis, c'est d'être nourri au Prytanée.

Peut-être, en vous parlant ainsi, suis-je coupable à vos yeux de la même arrogance qu'au sujet des prières et des lamentations : mais telle n'est pas ma pensée, Athéniens; mon motif est que j'ai la conscience de n'avoir fait volontairement aucun mal à personne. Mais je ne puis vous en convaincre, car il n'y a que peu de temps que nous nous entretenons ensemble; et si la loi voulait chez vous, comme chez d'autres peuples, qu'on ne délibérât pas un seul jour, mais plusieurs, pour condamner un homme à mort, j'aurais fini, je m'en flatte, par vous convaincre de mon innocence : mais, en si peu de temps, il n'est pas facile de détruire des calomnies aussi anciennes. Ayant donc conscience que je n'ai fait de mal à personne, je ne veux point m'en faire à moi-même, ni avouer que je mérite une punition, ni me condamner à quelque chose de semblable. Quelle serait ma crainte? Pour ne pas souffrir la peine que Mélitus réclame contre moi, et que je dis ne pas savoir si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir une peine que je sais être un mal, et je m'y condamnerai moi-même? Choisirai-je les fers? Mais pourquoi vivre en prison, esclave des Onze, de magistrats qui se renouvellent toujours? Une amende, et la prison jusqu'à ce que je l'aie payée? Mais c'est pour moi la même chose, puisque je n'ai pas de quoi la payer. Me condamnerai-je à l'exil? C'est peut-être la peine que vous m'infligeriez. Mais il faudrait, Athéniens, que mon attachement à la vie fût bien grand, et qu'il troublât bien ma raison, pour m'empêcher de comprendre que si vous, qui êtes mes concitoyens, n'avez pu supporter ma manière d'être et mes discours, s'ils vous sont devenus importuns et odieux au point qu'aujourd'hui vous cherchez à vous en délivrer, d'autres ne les supporteront pas plus facilement. Il s'en faut bien, Athéniens; et ce serait une existence bien agréable pour moi, à l'âge où je suis parvenu, de quitter ma patrie pour aller errant de ville en ville, et vivre comme un proscrit. Car je sais bien que partout où j'irai, les jeunes gens voudront m'entendre comme ici : si je les repousse ils persuaderont aux gens plus âgés de me chasser; si je les accueille, leurs pères et leurs proches me banniront à cause d'eux.

Mais peut-être me dira-t-on : Socrate, ne te sera-t-il pas possible de garder le silence et le repos lorsque tu nous auras quittés ? C'est là ce qu'il y a de plus difficile à faire comprendre à quelques-uns d'entre vous. Si je dis que c'est désobéir au dieu, et que, par cette raison, il ne m'est pas possible de rester en repos, vous ne me croyez pas, et prenez ma réponse pour une plaisanterie ; et, d'un autre côté, si je dis que c'est le plus grand bonheur pour l'homme de discourir chaque jour sur la vertu et les autres matières sur lesquelles vous m'avez entendu discourir en m'examinant moi-même et les autres, car une vie sans examen n'est pas une vie pour l'homme, vous me croirez encore moins. Il en est cependant ainsi, ô juges ; mais il n'est pas facile de le persuader. Au reste, je ne me suis point accoutumé à me juger digne de non souffrir aucun mal : si j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une amende que je pourrais payer ; car cela ne me causerait aucun dommage. Mais, dans ma position actuelle... Car, enfin, je n'ai rien... A moins que vous ne consentiez à m'imposer l'amende que je puis payer, et je pourrais peut-être payer une mine d'argent ; c'est la somme à laquelle je me condamne. Platon, ici présent, Athéniens, et Criton, et Critobule, et Apollodore, m'engagent à me taxer à trente mines, et ils répondent pour moi. Je m'y condamne donc ; et assurément je vous fournis de bonnes cautions de cette somme.

(Les juges vont aux voix pour l'application de la peine. Condamné à mort, Socrate poursuit :)

Il ne se passera pas beaucoup de temps, Athéniens, et ceux qui voudront diffamer la république vous reprocheront et vous accuseront d'avoir fait mourir Socrate, cet homme sage : car, dans l'intention de vous outrager, ils m'appelleront sage, quoique je ne le sois pas. Si vous aviez eu la patience d'attendre quelque temps, cela serait venu naturellement et vous m'eussiez vu mourir ; en effet, considérez mon âge, je suis bien avancé dans la vie, et proche de la mort. Ces paroles ne s'adressent pas à vous tous, mais à ceux qui m'ont condamné à mort ; et c'est à ceux-là que je dis encore : Vous pensez peut-être, Athéniens, que je n'ai succombé que faute d'avoir pu trouver des paroles capables de vous persuader, si j'avais cru qu'il ne me fût permis de tout dire et de tout faire pour me sauver. Non, ce n'est point le défaut d'éloquence qui m'a perdu, mais le manque d'audace et d'impudence ; je succombe pour n'avoir point voulu vous tenir un langage que vous aimez à entendre, pour n'avoir point voulu pleurer et me lamenter, faire et dire des choses que je crois indignes de moi, et auxquelles les autres accusés vous ont accoutumés. Mais le péril où j'étais ne m'a point paru une raison de rien faire qui fût indigne d'un homme libre, et maintenant je n'ai aucun regret d'avoir ainsi défendu ma cause ; j'aime mieux mourir après une telle défense, que de devoir ma vie à des bassesses. Ni devant les juges, ni devant l'ennemi, il n'est permis ni à moi, ni à aucun autre d'employer toutes sortes de moyens pour échapper à la mort. Personne n'ignore que souvent, à la guerre, il serait facile d'éviter la mort en abandonnant ses armes, et en demandant grâce à ceux qui vous poursuivent ; et dans toute espèce de danger il y a mille expédients pour sauver sa vie quand on est résolu à tout faire et à tout dire. Et ce n'est pas la mort qu'il est difficile d'éviter, Athéniens, mais le crime ; il court plus vite que la mort. C'est pourquoi, vieux et pesant comme je suis aujourd'hui, je me suis laissé atteindre par la mort, qui est plus lente ; et mes accusateurs, si vigoureux et si légers, ont été atteints par le crime, qui est plus agile. Je m'en vais donc subir la mort que vous avez prononcé contre moi ; ils subiront l'infamie et l'iniquité auxquelles la vérité les condamne. Je m'en tiens à ma peine, comme eux à la leur. C'est peut-être ainsi que les choses devaient se passer, et je trouve que tout est dans l'ordre.

Du reste, voici ce que je veux vous prédire, ô vous qui m'avez condamné ! car je suis précisément dans la situation où les hommes, près de quitter la vie, lisent le mieux dans l'avenir. Je vous dis donc, ô vous qui me faites périr ! qu'aussitôt après ma mort, vous subirez une peine beaucoup plus terrible, par Jupiter, que celle qui me donna la mort. En effet, vous ne m'y avez condamné que dans l'espérance de ne plus avoir à rendre compte de votre vie ;

mais, je vous le déclare, il vous arrivera tout le contraire. Vous allez voir s'élever contre vous un bien plus grand nombre de censeurs, que je contenais à votre inau; et vous les trouverez d'autant plus sévères à votre égard qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez que plus irrités contre eux. Car si vous pensez qu'en tuant les gens vous empêcherez qu'on ne vous reproche de mal vivre, vous êtes dans l'erreur; ce moyen de faire taire ses censeurs n'est ni honnête ni praticable: il en est un beaucoup plus beau et plus facile; c'est non de fermer la bouche aux autres, mais de chercher à devenir le plus vertueux possible. O vous qui m'avez condamné! voilà les prédictions que je vous laisse en vous quittant.

Pour vous qui m'avez absous par vos suffrages, je vous entretiendrai volontiers de ce qui vient de se passer; tandis que les magistrats sont occupés et ne me font pas conduire dans le lieu où je dois mourir. Restez donc ici quelques instants encore, Athéniens, puisque rien ne nous empêche de converser ensemble pendant le temps qu'on me laisse. Je veux vous raconter, comme à des amis, une chose qui m'est arrivée, et vous dire ce qu'elle signifie. O juges (et, en vous appelant ainsi, je vous donne un nom que vous méritez), il m'est arrivé quelque chose d'extraordinaire. Cette voix habituelle et prophétique de mon démon qui se faisait entendre si fréquemment dans tout le cours de ma vie, et qui, dans les circonstances les moins importantes, m'arrêtait au moment de faire quelque chose de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce dont vous êtes les témoins, ce qu'on peut regarder et ce qu'on regarde en effet comme le dernier des malheurs, cette voix divine ne m'a arrêté ce matin ni au sortir de la maison, ni à mon arrivée devant ce tribunal, ni à aucun endroit de mon discours quand je devais parler; et cependant il lui est arrivé bien souvent de m'interrompre en parlant dans d'autres discours. Mais dans les circonstances présentes, elle ne s'est opposée à aucune de mes actions, ni à aucune de mes paroles. A quelle cause dois-je attribuer ce silence? Je vais vous le dire: c'est que, selon toute apparence, ce qui m'arrive maintenant est un bien, et nous sommes sans doute dans l'erreur si nous regardons la mort comme un mal; et j'en ai une preuve bien évidente, c'est qu'il n'est pas possible que mon signe accoutumé ne m'eût pas averti si je devais faire quelque chose de mal.

Voici de nouvelles considérations qui doivent nous donner un grand espoir que la mort est un bien, car elle est nécessairement l'une de ces choses: ou la mort est une extinction absolue de l'être et du sentiment, ou, comme on dit, elle est un changement et un passage de l'âme d'un lieu dans un autre. Or, si elle est une extinction du sentiment, et qu'elle ressemble au sommeil de celui qui dort sans rien voir, même en songe, la mort est alors un merveilleux avantage. Car que quelqu'un choisisse une nuit ainsi passée sans aucun songe, qu'il compare toutes les autres nuits et tous les autres jours de sa vie à cette nuit si tranquille; qu'il examine, et dise combien de journées et de nuits plus douces et plus agréables il a dans toute sa vie: je suis persuadé que non-seulement un simple particulier, mais que le grand roi lui-même les trouverait bien plus faciles à compter en comparaison des autres nuits et des autres jours. Si telle est la nature de la mort, j'affirme qu'elle est un avantage; car toute l'éternité n'est plus pour nous qu'une seule nuit. Mais si la mort est un passage dans un autre lieu, et qu'il soit vrai, comme on le dit, que tous les morts se réunissent, quel bien plus grand peut-il y avoir, ô mes juges? Si quelqu'un, arrivant dans le séjour de la mort, délivré des prétendus juges de cette terre, trouvait là de véritables juges, chargés, dit-on, de rendre là la justice, comme Minos, Rhadamanthe, Éaque, Triptolème, et tous les autres demi-dieux qui se sont montrés justes pendant leur vie, serait-ce donc un voyage si malheureux? Que ne donnerait pas chacun d'entre vous pour s'entretenir avec Orphée, Musée, Hésiode, Homère! Pour moi, si cela est véritable, je veux mourir plusieurs fois: il y aurait pour moi surtout un passe-temps admirable dans ces lieux, lorsque je rencontrerais Palamède, Ajax, fils de Télamon, ou quelque autre personnage ancien qui est mort victime d'un jugement injuste! Ce ne serait pas non plus, à ce qu'il me semble, une chose sans agrément que de comparer ce que j'ai éprouvé moi-même à ce qu'ils ont éprouvé. Mais mon plus grand plaisir serait d'examiner et de sonder les

habitants de ce séjour, comme ceux de la terre, et de distinguer ceux qui sont sages, et ceux qui croient l'être et ne le sont pas. A quel prix ne voudrait-on pas, ô juges, examiner le roi qui conduisit devant Troie une si grande armée, ou Ulysse, Sisyphe, et des milliers d'autres, hommes et femmes, avec lesquels ce serait une félicité inexprimable de converser et de vivre en les examinant! Là, du moins, on n'est point mis à mort pour un tel motif; car les habitants de ce séjour, entre autres avantages qui les rendent plus heureux que ceux de la terre, jouissent d'une vie immortelle, si du moins ce qu'on en dit est véritable.

C'est pourquoi, mes juges, soyez pleins d'espérance dans la mort, et pensez seulement à cette vérité : c'est qu'il n'y a point de mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. Car ce qui m'arrive aujourd'hui n'est point l'effet du hasard; mais il m'est évident que mourir dès à présent et être délivré des soins de la vie sont pour moi ce qu'il y a de plus heureux. Aussi la voix habituelle ne s'est pas fait entendre, et je n'en veux nullement aux juges qui m'ont condamné ni à mes accusateurs. Cependant telle n'a point été leur intention en me condamnant et m'accusant; au contraire, ils ont cru me faire du mal, et en cela j'ai à me plaindre d'eux. Toutefois, ô hommes, j'ai une prière à vous faire : lorsque mes fils seront devenus grands, châtiez-les, en les affligeant comme je vous ai affligés, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose de préférence à la vertu, et s'ils s'imaginent être quelque chose tandis qu'ils ne sont rien; reprochez-leur, comme je l'ai fait à votre égard de ne pas rechercher ce qu'il faut et de se croire quelque chose tandis qu'ils ne sont rien, et, si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons pas à nous plaindre de votre justice. Mais il est temps de nous quitter, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage? C'est là un mystère pour tout le monde, excepté pour Dieu.

FIN DE L'APOLOGIE DE SOCRATE.

ARGUMENT DU CRITON.

La condamnation de Socrate avait consterné ses disciples et ses amis. Il était déjà en prison, lorsque l'un de ceux qui lui étaient le plus attachés, Criton, vint un jour le trouver de grand matin et lui offrit de le rendre à la liberté. Pour lui faire prendre cette résolution, il lui présente les considérations qu'il croit les plus propres à frapper son esprit. Son ami, sans courir aucun danger de la part des délateurs, qu'il est facile d'acheter avec un peu d'argent, délivrera Socrate, lui assurera un asile en Thessalie, où il a des hôtes, et par un léger sacrifice conservera un père à ses enfants et un maître à ses disciples, qui, s'ils le laissent tranquillement immoler, seront condamnés par l'opinion publique et accusés de lâcheté.

Mais Socrate ne s'arrêtera pas devant l'opinion de la multitude si elle n'est pas fondée en raison; il ne comptera pour rien la vie s'il ne peut la conserver d'une manière honorable; il ne quittera pas sa prison s'il ne peut la quitter sans outrager la justice; les considérations de dépenses d'argent, d'opinion publique et d'éducation des enfants, il les laissera à la multitude, qui tue follement et voudrait rappeler à la vie avec aussi peu de raison. Dans toute action, il ne faut considérer que la justice, et si elle n'est ni juste ni raisonnable, il faut s'en abstenir. Et comment pourrait-il sortir de sa prison? Est-ce qu'il n'entend pas les lois qui lui demandent si, par sa désobéissance, il veut les affaiblir et les renverser, elles qui ont protégé sa naissance, surveillé sa jeunesse et présidé à son éducation? Est-il permis de se plaindre de sa patrie et de se révolter contre elle, même lorsqu'elle nous traite avec rigueur, et ne faut-il pas lui obéir partout, et sur le champ de bataille, et devant les tribunaux? Après avoir consenti à vivre si longtemps sous la protection de ces mêmes lois, refusera-t-il de se soumettre à leurs ordres, et violera-t-il les engagements qu'il a contractés envers elles? Donnera-t-il le triste exemple de les corrompre, et à son âge, si près de sa fin, ira-t-il sous un vil déguisement, comme un esclave fugitif, se cacher dans une ville étrangère, et par cette fuite ternir l'éclat d'une vie irréprochable, et cela pour arracher à la mort quelques déplorables jours sans utilité pour ses amis ni même pour ses enfants? Non, Socrate ne sera pas le corrupteur des lois comme il n'a pas été celui des jeunes gens; il restera fidèle aux maximes de sa vie entière: il ne se déshonorera pas; les lois l'ont condamné, il obéira, il mourra.

CRITON.

SOCRATE, CRITON.

SOCRATE. Pourquoi viens-tu de si bonne heure, Criton ? n'est-il pas encore bien matin ?

CRITON. Il est vrai.

SOCRATE. Quelle heure peut-il être?

CRITON. Le jour commence à poindre.

SOCRATE. Je m'étonne que le gardien de la prison t'ait laissé entrer.

CRITON. Comme je viens souvent ici, il est déjà accoutumé à me voir; il m'a d'ailleurs quelque obligation.

SOCRATE. Ne fais-tu que d'arriver, ou y a-t-il longtemps que tu es là ?

CRITON. Il y a assez longtemps que je suis là.

SOCRATE. Pourquoi donc ne m'as-tu pas éveillé sur-le-champ, au lieu de t'asseoir près de moi sans rien dire ?

CRITON. Par Jupiter! je n'avais garde, Socrate. Pour moi, dans la triste position, je voudrais ne m'éveiller que le plus tard possible. Aussi il y a déjà longtemps que j'admire avec quelle tranquillité tu dors, et je n'ai pas voulu t'éveiller, pour te laisser jouir en paix de ces derniers moments; et en vérité, Socrate, je t'ai souvent félicité de ton humeur dans tout le cours de ta vie, mais je te félicite bien plus encore dans la circonstance actuelle en voyant avec quelle douceur et avec quelle facilité tu supportes ton malheur.

SOCRATE. En effet, Criton, à mon âge, il ne serait pas convenable de trouver mauvais qu'il faille déjà mourir.

CRITON. D'autres, Socrate, se trouvent à ton âge en une aussi triste conjoncture, et la vieillesse ne les empêche pas de s'irriter contre leur sort.

SOCRATE. Cela peut être. Mais enfin, quel motif t'amène vers moi de si bonne heure?

CRITON. Une nouvelle fâcheuse, Socrate, non pas pour toi, à ce qu'il paraît; mais fâcheuse et accablante pour moi et pour tes amis. Quant à moi, on ne pouvait m'en apporter une plus accablante.

SOCRATE. Quelle nouvelle? Serait-il arrivé de Délos, le vaisseau dont le retour doit être suivi de ma mort ?

CRITON. Pas encore, mais il paraît qu'il arrivera aujourd'hui; d'après ce que disent des gens qui viennent de Sunium, où ils l'ont laissé. Il est donc évident, d'après ces nouvelles, qu'il sera ici aujourd'hui, et que demain matin, Socrate, il te faudra quitter la vie!

SOCRATE. A la bonne heure, Criton! Si telle est la volonté des dieux, qu'elle s'accomplisse! Je ne pense pourtant pas que le vaisseau arrive aujourd'hui.

CRITON. D'où tires-tu cette conjecture?

SOCRATE. Je vais te le dire. Je ne dois mourir que le lendemain du jour où il sera arrivé.

CRITON. C'est au moins ce que disent les magistrats de qui cela dépend.

SOCRATE. Eh bien! je ne pense pas qu'il arrive aujourd'hui, mais demain. Cette conjecture m'est fournie par un songe que j'ai eu cette nuit, il n'y a qu'un moment. Et c'est fort à propos, à ce qu'il paraît, que tu ne m'as pas réveillé.

CRITON. Quel est donc ce songe?

SOCRATE. Il m'a semblé voir une femme belle, bien faite et vêtue de blanc s'approcher de moi, m'appeler et me dire: Socrate, dans trois jours tu seras arrivé à la fertile Phthie[1].

[1] Dans le neuvième livre de l'*Iliade*, Achille, me-

CRITON. Voilà un étrange songe, Socrate !

SOCRATE. Il est clair, ce me semble, Criton.

CRITON. Très-clair. Mais, mon cher Socrate, il en est temps encore : suis mes conseils, sauve-toi ; car ta mort me sera douloureuse à plus d'un titre. Outre le malheur d'être privé d'un ami tel que je n'en retrouverai jamais de pareil, j'ai encore à craindre que le vulgaire, qui ne nous connaît bien ni l'un ni l'autre, ne croie que, pouvant te sauver en sacrifiant quelque argent, je n'ai pas voulu le faire. Or, quoi de plus honteux que de passer pour être plus attaché à son argent qu'à ses amis? Car jamais le vulgaire ne pourra se persuader que c'est toi qui n'as pas voulu sortir d'ici, malgré nos instances.

SOCRATE. Mais, mon cher Criton, pourquoi tant nous mettre en peine de l'opinion du vulgaire? Les hommes sensés, dont il faut bien plutôt nous inquiéter ; ne se tromperont pas sur la véritable manière dont les choses se seront passées.

CRITON. Tu vois pourtant, Socrate, qu'il est nécessaire de se mettre en peine de l'opinion du peuple ; et ce qui t'arrive démontre assez clairement qu'il est capable de faire non-seulement un peu de mal, mais les plus grands maux quand il prête l'oreille à la calomnie.

SOCRATE. Plût aux dieux, Criton, qu'il fût capable de faire les plus grands maux ! car il pourrait aussi faire les plus grands biens, et ce serait une chose heureuse. Mais il ne peut ni l'un ni l'autre ; car il ne dépend pas de lui de rendre les hommes sages ou insensés. Il agit au hasard.

CRITON. Eh bien, soit. Mais, dis-moi, Socrate, n'est-ce pas pour moi et les autres amis que tu t'inquiètes? et ne crains-tu pas que, si tu t'enfuis de ta prison, les délateurs ne nous fassent des affaires pour t'avoir enlevé d'ici, et que nous ne soyons forcés de perdre notre fortune tout entière ou du moins beaucoup d'argent et de souffrir encore quelque chose de pis? Si telle est ta crainte, tu peux te rassurer. N'est-il pas juste que pour te sauver nous nous exposions à ces périls et à de plus grands même, s'il est nécessaire? Ainsi crois-moi, et n'agis pas autrement.

SOCRATE. Il est vrai, Criton, je suis retenu par ces considérations et par beaucoup d'autres encore.

CRITON. Eh bien, sois sans inquiétude : car premièrement la somme que l'on demande pour te tirer d'ici n'est pas fort considérable; ensuite, ne vois-tu pas que ces délateurs ne coûtent pas cher et qu'il ne nous faudra pas beaucoup d'argent pour les acheter? Ma fortune suffira, je pense. Que si, par intérêt pour moi, tu ne crois pas devoir en faire usage, il y a ici des étrangers tout prêts à te sacrifier la leur. L'un d'eux, Simmias de Thèbes, a apporté dans cette intention tout l'argent nécessaire. Cébès et beaucoup d'autres mettent pareillement leur fortune à ta disposition. Ainsi donc, je le répète, que ces craintes ne t'empêchent pas de pourvoir à ta sûreté. Et quant à ce que tu disais devant le tribunal, que, si tu sortais d'ici, tu ne saurais que devenir, cesse de rien appréhender à cet égard. Partout ailleurs où tu iras, tu seras aimé. Si tu veux aller en Thessalie, j'y ai des hôtes qui tiendront à honneur de te posséder, et qui te mettront à l'abri de toute inquiétude du côté des Thessaliens. Bien plus, Socrate, il me semble que ce n'est pas une action juste de te livrer toi-même lorsque tu peux te sauver, de prévenir les vœux de tes ennemis et de travailler au succès du complot qu'ils ont formé contre ta vie. Il me semble en outre que c'est trahir tes enfants que de les abandonner lorsque tu peux les nourrir et les élever. Tu les livres ainsi autant qu'il est en toi à la merci du sort et vraisemblablement à tous les maux qui sont le partage ordinaire des orphelins. Il fallait ou ne pas avoir d'enfants, ou partager leur destinée en les nourrissant et en les élevant. Mais tu me parais avoir choisi le parti du plus faible des hommes, tandis qu'il fallait prendre celui d'un homme de bien et de cœur ; toi surtout, qui fais profession d'avoir cultivé la vertu pendant toute ta vie. Aussi, je rougis pour toi et pour nous, tes amis ; et je crains que tout ceci ne paraisse un effet de notre lâcheté : d'abord cette accusation portée devant le tribunal, tandis qu'elle aurait pu ne pas l'être ; puis la manière dont le procès a été conduit, et enfin ton refus de t'échapper,

menaçant de se retirer, dit à Ulysse : « Dès demain vous verrez l'Hellespont couvert de mes vaisseaux ; et si Neptune m'accorde une heureuse navigation, dans trois jours j'arriverai à la fertile Phthie.

qui forme comme le dénoûment ridicule du drame. Oui, le dis-je, on nous accusera d'avoir reculé par faiblesse et par lâcheté, nous, pour ne t'avoir pas sauvé; toi, pour ne t'être pas sauvé toi-même : ce qui était possible si nous eussions voulu nous aider nous-mêmes. Pèse donc tout cela, Socrate; et songe que, sans compter le mal qui t'arrivera, toi et nous, nous serons couverts de honte. Consulte-toi. Que dis-je! il n'est plus temps de délibérer : la résolution doit être prise, et il n'y en a qu'une à prendre. La nuit prochaine il faut que tout soit exécuté. Pour peu que nous tardions, il sera impossible de te sauver. Ainsi, de toute manière, crois-moi, Socrate, et fais ce que je te dis.

SOCRATE. Mon cher Criton, ta sollicitude est digne de grands éloges si elle s'accorde avec la droiture; sinon, plus elle est vive, plus elle est fâcheuse. Il nous faut donc examiner s'il est permis de faire ce que tu me proposes, ou si le devoir le défend; car ce n'est pas d'aujourd'hui seulement que je ne consulte que ma raison, et ne me rends qu'aux motifs qui me paraissent les plus justes. Parce qu'un malheur m'arrive, je ne puis pour cela abandonner les principes que j'ai toujours professés. Ils me paraissent presque les mêmes, et j'ai pour eux le même respect et la même vénération qu'auparavant; si donc nous n'en trouvons pas de meilleurs, sache bien que rien ne m'ébranlera : quand même le peuple, pour m'épouvanter comme un enfant, aurait la puissance de m'accabler de mille chaînes, de mille morts et de mille confiscations. Mais quelle est la manière la plus convenable de faire cet examen ? En reprenant ce que tu disais tout à l'heure sur les opinions, et en cherchant si nous avions raison ou non de dire en toute occasion qu'il y a des opinions auxquelles il faut avoir égard, et d'autres dont il ne faut pas se mettre en peine, ou si c'était seulement avant ma condamnation que nous avions raison de le dire; et si maintenant il est devenu manifeste que nous ne parlions ainsi que pour parler, et que ce n'était au fond qu'un jeu et qu'un badinage. Je désire donc examiner avec toi, Criton, si, dans ma situation actuelle, je trouverai nos principes changés ou toujours les mêmes, et s'il faut les abandonner, ou continuer de les suivre. Or, nous avons, ce me semble, souvent soutenu ici (et nous pensions bien dire quelque chose de solide) ce que je soutenais tout à l'heure, que, parmi les opinions des hommes, il en est auxquelles il faut attacher une grande importance, et d'autres qu'il faut dédaigner. Au nom des dieux, Criton, cela ne te semble-t-il pas bien dit ? car, selon toutes les apparences humaines, tu n'es pas en danger de mourir demain, et la crainte que donne un péril présent ne te fera point prendre le change : penses-y donc bien. Ne trouves-tu pas que nous avons eu raison de dire qu'il ne faut pas estimer toutes les opinions des hommes, mais quelques-unes seulement; et non pas même les opinions de tous les hommes indifféremment, mais seulement de quelques-uns ? Qu'en dis-tu, cela ne te semble-t-il pas vrai ?

CRITON. Fort vrai.

SOCRATE. A ce compte, ne faut-il pas estimer les bonnes opinions et mépriser les mauvaises ?

CRITON. Oui.

SOCRATE. Les bonnes opinions, ne sont-ce pas celles des hommes sensés; et les mauvaises, celles des insensés ?

CRITON. Qui pourrait le nier ?

SOCRATE. Voyons, comment établissons-nous ce principe ? Un homme qui se livre à la gymnastique sera-t-il touché de la louange et du blâme du premier venu, ou seulement de celui qui est médecin ou maître de gymnase ?

CRITON. De celui-ci seulement.

SOCRATE. C'est donc de celui-ci qu'il doit redouter le blâme ou l'éloge, sans s'occuper de ce qui vient des autres.

CRITON. Évidemment.

SOCRATE. Ainsi donc il faut qu'il se conduise, fasse ses exercices, règle son boire et son manger sur l'avis de celui seul qui préside à la gymnastique et qui s'y entend, plutôt que d'après l'opinion de tous les autres ensemble.

CRITON. Cela est incontestable.

SOCRATE. Voilà donc qui est établi. Mais s'il désobéit à celui-là seul, s'il dédaigne son opinion et ses éloges, pour écouter la foule et les gens qui n'y entendent rien, ne lui en arrivera-t-il point de mal ?

CRITON. Comment ne lui en arriverait-il point !

SOCRATE. Mais ce mal, quelle en est la nature? quels en sont les effets? où frappera-t-il notre indocile?

CRITON. Au corps évidemment; il le ruinera.

SOCRATE. Fort bien; et pour ne pas entrer dans de trop longs détails, n'en est-il pas de même de tout? Sur le juste et l'injuste, sur le beau et le laid, sur le bien et le mal, qui sont présentement le sujet de notre examen, suivrons-nous et craindrons-nous l'opinion de la multitude, ou celle d'un seul homme, si nous en trouvons un qui soit habile en ces matières, et ne devrons-nous pas avoir plus de respect et plus de déférence pour cet homme que pour tous les autres ensemble? et si nous ne nous conformons pas à ses avis, ne causerons-nous pas la perte et la ruine de cette partie de nous-mêmes que la justice améliore et que l'injustice dégrade? ou n'en est-il pas ainsi?

CRITON. Je pense qu'il en est ainsi, Socrate.

SOCRATE. Voyons encore : si, par notre obéissance aux conseils de ceux qui ne s'y connaissent pas, nous détruisons ce que la santé fortifie et ce que la maladie ruine, pourrons-nous vivre, encore une fois, cette partie de nous-même détruite? C'est le corps que nous entendons, n'est-ce pas?

CRITON. Oui.

SOCRATE. Peut-on vivre avec un corps en mauvais état et ruiné?

CRITON. Nullement.

SOCRATE. Mais pourrons-nous vivre quand sera ruiné en nous ce que l'injustice dégrade et ce que la justice conserve, ou croyons-nous moins précieuse que le corps cette partie de notre être, quelle qu'elle soit, où résident la justice et l'injustice?

CRITON. Point du tout.

SOCRATE. N'est-elle pas, au contraire, plus importante?

CRITON. Beaucoup plus.

SOCRATE. Il ne faut donc pas, excellent Criton, nous mettre si fort en peine de ce que le peuple dira de nous, mais bien de ce que dira celui qui connaît le juste et l'injuste : or, ce juge n'est autre que la vérité. Tu vois par là que tu n'avais pas raison de prétendre, au commencement, que nous devions nous inquiéter de l'opinion de la multitude sur le juste, le bien, l'honnête, et sur leurs contraires. Mais enfin, me dira-t-on peut-être, le peuple a le pouvoir de nous faire mourir.

CRITON. C'est ce que l'on dira assurément, Socrate.

SOCRATE. Je le sais; mais, merveilleux Criton, cette objection dont nous avons parlé me paraît ressembler à la précédente. Examine donc de nouveau si ce principe, que le plus important n'est pas de vivre, mais de bien vivre, est renversé ou subsiste toujours.

CRITON. Il subsiste.

SOCRATE. Et celui-ci, que bien vivre n'est autre chose que vivre selon la justice et l'honnêteté; faut-il le rejeter, ou le conserver?

CRITON. Il faut le conserver.

SOCRATE. D'après ces principes dont nous convenons tous deux, il faut examiner s'il est juste ou injuste que je sorte d'ici sans la permission des Athéniens; si cela nous paraît juste, tentons-le : sinon, il faut y renoncer; car, pour toutes les considérations d'argent, de réputation, de famille, prends garde, Criton, que ce ne soient là des considérations de ce peuple qui tue sans motif, et qui ensuite, s'il le pouvait, rappellerait ses victimes à la vie avec aussi peu de raison. Mais pour nous, puisque la raison nous le démontre, tout ce qu'il nous faut examiner, c'est, comme nous venons de le dire, si, en donnant de l'argent à ceux qui me tireront d'ici, et en contractant des obligations envers eux, nous ferons une action juste : eux pour avoir préparé mon évasion, et moi pour y avoir consenti; ou si nous commettrons tous une injustice. Et si nous découvrons que ce serait une action injuste, nous n'aurons plus besoin de mettre en question s'il faut attendre tranquillement la mort et souffrir tout au monde, plutôt que de commettre une injustice.

CRITON. Tu me parais avoir raison, Socrate; mais voyons, quelle route suivre?

SOCRATE. Examinons cela ensemble, mon ami; et si tu as quelque objection à faire tandis que je parlerai, fais-la; je ne demande pas mieux que de me rendre à tes raisons; sinon cesse enfin, mon cher, de me presser de sortir d'ici malgré les Athéniens; car je serai ravi que tu me persuades de prendre ce parti, mais je n'entends le prendre que volontairement. Vois donc si tu seras satisfait de la ma-

nière dont je vais commencer cet examen, et tâche de répondre à mes questions sans rien déguiser de ta pensée.

CRITON. Je tâcherai.

SOCRATE. Reconnaissons-nous qu'il ne faut en aucun cas commettre volontairement une injustice? ou l'injustice est-elle permise dans certains cas, et ne l'est-elle pas dans d'autres? ou n'est-elle absolument ni bonne ni honnête, comme nous en sommes souvent convenus autrefois, et il n'y a pas longtemps encore? ou bien cet accord de principes qui nous unissait a-t-il été détruit dans ce peu de jours? Et se pourrait-il, Criton, qu'à notre âge nos entretiens les plus sérieux n'eussent été, à notre insu, que des propos d'enfants? ou plutôt la chose n'est-elle pas comme nous le disions alors? Soit que la foule le reconnaisse ou non, soit qu'un sort plus rigoureux ou plus doux nous attende, n'en est-il pas moins vrai qu'en toute occasion l'injustice est un mal et une honte? Admettons-nous ce principe, ou faut-il le rejeter?

CRITON. Nous l'admettons.

SOCRATE. Il ne faut donc commettre l'injustice en aucune manière?

CRITON. Non, sans doute.

SOCRATE. Il ne faut donc pas, comme le pense le vulgaire, être injuste même envers celui qui l'a été à notre égard, puisqu'on ne doit l'être en aucune manière?

CRITON. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais quoi, Criton, est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas?

CRITON. Il ne l'est en aucune sorte, Socrate.

SOCRATE. Mais rendre le mal pour le mal, est-ce juste, comme le prétend le peuple, ou est-ce injuste?

CRITON. C'est injuste.

SOCRATE. Car il n'y a aucune différence entre faire du mal et être injuste.

CRITON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Il ne faut donc pas rendre injustice pour injustice, ni faire de mal à personne, quel que soit le tort qu'on nous ait fait. Mais prends garde, Criton, qu'en m'accordant cela tu ne parles contre ton propre sentiment; car je sais qu'il y a peu de personnes qui admettent et admettront ce principe. Or, il n'y a pas de discussion possible entre gens qui sont divisés sur ce point, et la différence de leurs sentiments les conduit nécessairement à se mépriser les uns les autres. Réfléchis donc bien, et vois si tu es d'accord avec moi, et si tu acceptes comme point de départ ce principe qu'il n'est permis en aucune circonstance d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, mal pour mal. Ou ne penses-tu pas comme moi là-dessus, et nous séparons-nous dès le principe? Quant à moi, je pense encore aujourd'hui comme autrefois. Si tu as changé, dis-le, et expose tes motifs; mais si tu persistes dans les mêmes sentiments, écoute ce qui suit :

CRITON. J'y persiste, et pense toujours comme toi. Ainsi, parle.

SOCRATE. Je dis donc, ou plutôt je te demande : Un homme qui a pris un engagement juste doit-il le tenir ou y manquer?

CRITON. Il doit le tenir.

SOCRATE. Cela posé, examine cette autre question : En sortant d'ici sans le consentement des Athéniens, ferons-nous du tort à quelqu'un, et précisément à ceux qui le méritent le moins, ou n'en ferons-nous pas? Sera-ce là satisfaire ou manquer aux justes engagements que nous avons contractés?

CRITON. Je ne saurais répondre à cette question, Socrate, car je ne la comprends point.

SOCRATE. Vois si tu l'entendras de cette façon : Au moment de nous enfuir d'ici, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les lois et la république se présentaient devant nous et nous disaient : Socrate, que vas-tu faire? l'action que tu prépares tend-elle à autre chose qu'à renverser et nous et l'État tout entier, autant qu'il dépend de toi; ou te semble-t-il possible qu'un État subsiste et ne soit pas renversé, lorsque les jugements rendus n'y ont aucune force et sont foulés aux pieds par des particuliers? Que répondrions-nous, Criton, à ce reproche et à beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait nous faire? car que n'aurait-on pas à dire, surtout un orateur, sur cette infraction à la loi qui ordonne que les jugements rendus seront exécutés! ou répondrons-nous que la république a été injuste envers nous et qu'elle n'a pas bien jugé, est-ce là ce que nous répondrons?

CRITON. Par Jupiter! cela même, Socrate.

SOCRATE. Et que diront les lois à leur tour : Socrate, est-ce de cela ou de la soumission aux

jugements rendus par la république que nous sommes convenus avec toi? Et si nous paraissions surpris de ce langage, elles nous diraient peut-être : Ne t'étonne pas, Socrate, mais réponds-nous, puisque tu as coutume de procéder par questions et par réponses. Hé bien! dis, quel sujet de plainte as-tu contre la république et nous pour entreprendre ainsi de nous renverser? Et d'abord, n'est-ce pas à nous que tu dois la vie? N'est-ce pas grâce à nous que ton père a épousé ta mère et t'a engendré [1]? Parle, dans les lois qui président au mariage, y a-t-il quelque chose à reprendre? — Non, dirais-je. — Est-ce, alors, dans les lois relatives à l'éducation et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même, celles d'entre nous qui ont été instituées pour cet objet n'ont-elles pas bien fait d'ordonner à ton père de l'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps? — Elles ont bien fait, répondrais-je. — Hé bien, puisque tu nous dois ton existence et ton éducation, pourrais-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et tes aïeux? Et, s'il en est ainsi, penses-tu avoir les mêmes droits que nous, et qu'il te soit permis de nous rendre ce que nous pourrions te faire souffrir? Si tu étais sous la dépendance d'un père ou d'un maître, tu n'aurais point des droits égaux aux siens, et tu ne pourrais lui rendre ni injures pour injures, ni coups pour coups, ni rien de semblable; et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie! Et parce que nous aurions prononcé ta mort, la croyant juste, tu entreprendrais notre ruine autant qu'il est en toi! Et tu dirais que tu fais bien d'agir de la sorte, toi qui as réellement consacré ta vie à la vertu! Ou ta sagesse va-t-elle jusqu'à ignorer que la patrie est, aux yeux des dieux et des hommes sensés, un objet plus précieux, plus respectable, plus auguste et plus sacré qu'une mère, qu'un père et que tous les aïeux; qu'il faut avoir pour la patrie irritée plus de respect, plus de soumission et plus d'égards que pour un père; qu'il faut la ramener par la persuasion ou obéir à ses ordres, et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle ordonne de souffrir, soit qu'elle nous fasse battre de verges ou charger de chaînes, soit qu'elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués; que notre devoir est d'obéir, et qu'il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste, mais que, dans les combats, devant le tribunal et partout, il faut obéir aux ordres de la patrie, ou la faire revenir par des moyens de persuasion que la justice avoue; qu'enfin si c'est une impiété de faire violence à son père ou à sa mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à sa patrie? Que répondrions-nous à cela, Criton! reconnaîtrions-nous que les lois diraient la vérité?

CRITON. Il me le semble, du moins.

SOCRATE. Considère donc, Socrate, ajouteraient-elles peut-être, que, si ce que nous venons de dire est vrai, l'action que tu entreprends contre nous est injuste. En effet, nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri, élevé; nous t'avons fait, comme aux autres citoyens, tout le bien dont nous avons été capables : cependant nous ne laissons pas de publier que tout Athénien qui, après avoir examiné nous et les usages de la république, n'en sera point satisfait, pourra se retirer avec tout son bien où bon lui semblera. Et si quelqu'un, ne trouvant à son gré ni nous ni ta république, veut aller habiter, soit dans une de nos colonies, soit en pays étranger, il n'y a pas une de nous qui mette obstacle à son départ, et l'empêche d'aller où il lui plaira, emportant sa fortune avec lui. Mais si quelqu'un demeure, après avoir vu comment nous administrons la justice et les autres parties du gouvernement, dès lors nous disons qu'il s'est, par le fait, engagé à exécuter nos ordres; et s'il ne le fait pas, nous soutenons qu'il est injuste de trois manières : il nous désobéit, à nous qui lui avons donné la vie; et, après nous avoir promis de nous obéir, il nous désobéit sans se donner la peine de nous ramener par la persuasion, si nous commettons quelque erreur. Et tandis que nous proposons ce que nous voulons, au lieu de le prescrire tyranniquement, et que même nous laissons le choix ou d'obéir ou de nous convaincre d'injustice, lui ne fait ni l'un ni l'autre. Voilà, Socrate, les accusations méritées qui s'élèveront contre toi si tu accomplis ton projet : tu seras même plus coupable que tout

[1] Il y avait à Athènes une loi qui ordonnait à chaque citoyen de se marier pour donner des enfants à la république. (Voyez Meursius, *Them. Att.*, I, 4.)

autre Athénien. Et si je leur demandais pour quelle raison, peut-être me fermeraient-elles la bouche en me disant que j'ai accepté leurs conditions plus formellement que tout autre; et nous avons, me diraient-elles, de grandes marques que nous et la république nous te plaisions : car tu n'aurais pas résidé dans cette ville plus constamment que tous les autres Athéniens, si elle ne t'avait été plus agréable qu'à eux tous. Jamais aucune des solennités de la Grèce n'a pu te faire quitter Athènes, si ce n'est une seule fois que tu as été à l'isthme [1]. Tu n'es sorti de nos murs que pour aller à la guerre; jamais tu n'as entrepris aucun voyage, comme c'est la coutume de tous les hommes; jamais tu n'as eu la curiosité de voir une autre ville ni de connaître d'autres lois; nous t'avons suffi nous et la république. Telle était ta prédilection pour nous; tu consentais si bien à vivre sous notre gouvernement, que tu as eu des enfants dans cette ville, témoignage assuré qu'elle te plaisait. Enfin, pendant ton procès, tu aurais pu te condamner à l'exil, si tu l'avais voulu, et faire avec notre consentement ce que tu entreprends aujourd'hui malgré nous. Mais alors tu affectais de ne pas craindre la mort; tu la préférais à l'exil, disais-tu. Et maintenant, sans égard pour ces belles paroles, sans respect pour nous, qui sommes les lois, tu médites notre ruine, tu vas faire ce que ferait l'esclave le plus vil, tu vas t'enfuir au mépris des traités et des engagements que tu as pris de te laisser gouverner par nous! Réponds-nous donc d'abord sur ce point : nous soutenons que tu t'es engagé, non de parole, mais de fait, à te soumettre à notre empire. Est-ce la vérité, ou non? Que dirions-nous à cela, Criton! ne faudrait-il pas convenir que c'est la vérité?

CRITON. Nécessairement, Socrate.

SOCRATE. Que fais-tu donc, continueraient-elles, que violer les traités et tes engagements qui te lient à nous? Et pourtant tu ne les as contractés ni par force, ni par surprise, ni sans avoir eu le temps d'y penser, puisque voilà soixante-dix ans que tu es dans cette ville, et que, durant ce long espace de temps, tu avais la faculté de te retirer si tu n'étais pas satisfait de nous, et si nos conditions ne te paraissaient pas justes. Or, tu n'as préféré ni Lacédémone, ni la Crète, dont tu vantes les lois tous les jours, ni aucune autre ville grecque ou barbare; tu es même beaucoup moins sorti d'Athènes que les boiteux, les aveugles et les autres estropiés : preuve évidente que pas un Athénien n'a aimé comme toi cette ville, et nous aussi par conséquent; car qui pourrait aimer une ville sans lois? Et aujourd'hui tu violerais tes engagements! Non, Socrate, si du moins tu nous en crois; non, tu ne t'exposeras pas à la dérision en quittant ta patrie. Car, vois un peu, si tu es infidèle à ta promesse, si tu accomplis ton projet criminel, quel bien il t'en reviendra, à toi et à tes amis. Tes amis, il est presque certain qu'ils seront exposés au danger d'être poursuivis et d'être bannis, ou de perdre leurs biens : toi, si tu te retires dans quelque ville voisine, à Thèbes ou à Mégare, comme elles sont bien policées, tu y seras reçu comme un ennemi; tout bon citoyen t'y regardera d'un œil de défiance, te prenant pour un corrupteur des lois [1]; et tu confirmeras ainsi l'opinion que tu as été justement condamné par tes juges, car tout corrupteur des lois passera aisément pour corrupteur des jeunes gens et des hommes peu éclairés. Éviteras-tu donc les villes bien policées et la société des hommes de bien? mais alors sera-ce la peine de vivre? Ou auras-tu le front de les aborder et de t'entretenir avec eux? mais quels discours leur tiendras-tu, Socrate? leur diras-tu, comme tu le disais ici, que l'homme doit préférer à tout la vertu, la justice, les coutumes, les lois? et ne penses-tu pas que la conduite de Socrate leur paraîtra honteuse? Il faut bien que tu le penses. Mais tu t'éloigneras de ces villes bien policées, et tu iras en Thessalie chez les amis de Criton; car le désordre et la licence règnent dans ce pays : peut-être y prendra-t-on un singulier plaisir à t'entendre raconter la manière plaisante dont tu te seras échappé de

[1] C'était là qu'on célébrait les jeux isthmiques en l'honneur de Neptune.

[1] Ce passage renferme un jeu de mots que le français ne peut rendre qu'imparfaitement. διαφθορεύς signifie à la fois corrupteur et destructeur. Ici destructeur serait le mot propre; mais on ne comprendrait plus l'antithèse que Socrate va établir entre corrupteur des lois et corrupteur des jeunes gens.

cette prison, enveloppé d'un long manteau, ou affublé d'une peau de bête, ou rendu méconnaissable par quelque autre déguisement, comme font tous les fugitifs. Mais personne ne demandera-t-il comment il se peut qu'un vieillard, n'ayant plus, selon toute apparence, que peu de temps à vivre, ait eu le triste courage d'aimer la vie avec tant de passion qu'il a violé les lois les plus saintes pour se conserver? Personne peut-être ne fera cette question, si tu ne choques personne. Autrement, Socrate, tu entendras bien des choses humiliantes. Il te faudra vivre le complaisant et l'esclave de chacun; et tu ne feras en Thessalie qu'aller de festin en festin, comme si tu t'étais rendu en Thessalie pour y souper. Et tous ces beaux discours sur la justice et sur les autres vertus, que seront-ils devenus? Mais c'est pour tes enfants que tu veux vivre, c'est afin de les nourrir et de les élever! Quoi donc! sera-ce donc en les emmenant en Thessalie que tu t'occuperas de leur éducation? sera-ce en les rendant étrangers à leur patrie, et t'auront-ils encore cette obligation? ou, si tu pars sans eux, sera-ce parce que tu verras que, malgré ton absence, ils seront mieux nourris et mieux élevés? Ce sont tes amis, dis-tu, qui en auront soin. Quoi! ils en auront soin si tu vas en Thessalie, et si tu vas aux enfers ils n'en auront pas soin! Non, Socrate; leur sollicitude sera la même : si toutefuis ceux qui se disent tes amis valent quelque chose, et il faut le penser. Socrate, suis les conseils de celles qui t'ont nourri; et ne préfère ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit à la justice, afin de pouvoir l'invoquer quand tu plaideras ta cause devant les juges infernaux. Car, ne t'y trompe pas, si tu accomplis le projet que tu médites, tu ne rendras pas ta cause meilleure en ce monde ni pour toi ni pour aucun des tiens; elle ne sera ni plus juste ni plus sainte, et dans l'autre monde elle ne le sera pas davantage. En subissant ton arrêt, tu meurs victime de l'injustice, non des lois, mais des hommes : tandis que si tu t'échappes, si tu n'as pas honte de rendre injustice pour injustice et mal pour mal, si tu violes les traités et les engagements qui t'unissaient à nous, si tu fais du mal à ceux-là mêmes qui devaient en recevoir le moins, à toi-même, à tes amis, à ta patrie et à nous, nous te poursuivrons de notre inimitié pendant ta vie; et après ta mort, nos sœurs, les lois des enfers, ne te feront pas un accueil favorable, sachant que tu as fait tous les efforts qui dépendaient de toi pour nous renverser. Ne suis donc pas les conseils de Criton, mais les nôtres.

Ces paroles, mon cher Criton, sache bien que je crois les entendre comme les corybantes croient entendre les flûtes; elles retentissent en moi et me rendent insensible à tout autre discours. Sois donc certain, telle est du moins ma conviction présente, que tout ce que tu dirais pour les combattre serait inutile. Cependant si tu crois avoir quelque objection plus forte, parle.

CRITON. Je n'ai rien à dire, Socrate.

SOCRATE. Laissons donc cette discussion, Criton, et suivons la route que Dieu nous trace.

FIN DU CRITON.

ARGUMENT DU PHÉDON.

Socrate est résolu de mourir. Il n'a pas peur de la mort, il en a fait l'apprentissage en se livrant à la philosophie; aussi est-il persuadé que si des dieux très-bons ont veillé sur lui pendant sa vie, il les retrouvera encore après la mort. Mais quels sont les motifs de cette persuasion, sur quels fondements reposent ces sublimes espérances? C'est là ce que lui demandent ses disciples, et c'est là ce qu'il leur expose dans une longue discussion que je vais analyser avec la plus scrupuleuse exactitude, parce qu'il n'y a pas de problème plus important en philosophie.

1° Lorsqu'on examine la nature de l'homme, on voit qu'elle est double, et qu'il y a une distinction à faire entre le corps et l'âme, entre les plaisirs des sens et les plaisirs de la raison, et que l'homme qui veut vivre d'une vie morale doit se détacher du corps et de ses plaisirs pour ne rechercher que ceux de l'âme en pratiquant la vertu.

Il faut encore que l'âme se détache du corps pour saisir par la pensée ce qui est réellement. Elle ne peut penser l'essence des choses qu'en se pensant elle-même : c'est ainsi qu'elle pense l'être, le quantité, la justice et la beauté, et qu'elle comprend leurs natures et leurs propriétés.

Mais si dès cette vie il faut que l'âme s'affranchisse des désirs, des craintes et des passions de toute espèce dont elle est remplie par son commerce avec le corps, si elle ne peut qu'à cette condition arriver à la pratique de la vertu et à la contemplation de la vérité, n'est-il pas très-vraisemblable qu'après la mort, où l'âme sera entièrement affranchie de toutes ses entraves actuelles, elle continuera de penser et même de contempler la vérité d'une manière plus pure et plus facile?

Platon a l'air de croire à une entière séparation de l'âme et du corps; mais cela est impossible, et le corps, qui est affecté à l'âme, lui restera éternellement uni. Sans doute, dans cette vie, il faut s'affranchir du tumulte des sens pour saisir et comprendre la vérité pure; mais cette vérité est l'essence générale des choses, et les sens sont nécessaires pour connaître les choses particulières. Je puis bien par la pensée connaître l'être, la justice, la beauté, l'homme en soi; mais les sens me sont nécessaires pour connaître les êtres réels, les actes de justice, les beautés particulières et les individus qui composent le genre humain. Sans doute encore, si je pouvais m'élever aux idées, je penserais le général et le particulier à la fois, et je verrais dans l'unité la pluralité infinie; mais ma connaissance ici-bas est limitée, et l'âme ne sera jamais séparée du corps : autrement elle deviendrait un pur esprit et irait se confondre avec Dieu. Il faut donc qu'elle conserve toujours son corps, qui la limite, fait son point de vue et la distingue d'une autre âme. Seulement ce que l'on peut conjecturer, c'est que le corps ne conservera pas tout à fait sa forme actuelle, et qu'il en revêtira une autre plus subtile qui rendra l'âme plus propre à la contemplation de la vérité en soi ou de Dieu.

2° Si l'on porte ensuite ses regards sur la nature extérieure, on observe que l'univers est soumis à deux actions contraires qui se succèdent perpétuellement : ainsi l'on voit que l'expansion et la contraction sont les deux lois qui régissent toutes les choses; tout se mêle d'abord et tout se sépare ensuite; le plus fort naît du plus faible, et quand une chose devient plus grande, il faut qu'elle ait été plus petite auparavant et qu'elle passe par l'état intermédiaire, car si l'un des contraires prédominait, tout tomberait dans l'unité et la confusion. Si le sommeil, par exemple, régnait sans l'alternative de la veille, la nature entière serait engourdie et presque privée de mouvement, et si la vie ne succédait pas à la mort, toutes les choses finiraient à la longue et seraient absorbées par le néant.

On pourrait objecter ici que pour que la vie l'emporte sur la mort, il n'est pas nécessaire que les mêmes substances renaissent; qu'il suffit que la puissance créatrice en produise toujours de nouvelles. Mais la création de nouvelles substances est impossible, parce que l'univers ne formerait plus un tout vivant et harmonique, et par conséquent la vie ne peut être qu'un développement des substances primitives, et la mort qu'un renveloppement, jusqu'à ce que les conditions d'une nouvelle vie soient remplies.

3° L'âme est immortelle parce que apprendre, pour elle, n'est que se ressouvenir de ce qu'elle a appris avant qu'elle existât sous la forme actuelle. L'égalité (et ce qui se dit ici de l'égalité peut s'appliquer aux autres notions absolues, telles que celles de l'être, de la justice, de la beauté), l'égalité n'existe pas seulement entre des pierres, entre des arbres et d'autres objets semblables; mais elle est encore quelque chose en soi, et elle est quelque chose hors des objets où elle se manifeste. L'égalité en soi reste immuable, tandis que l'égalité qui se trouve dans les objets varie et disparaît avec eux. Mais lorsque quelqu'un compare l'égalité en soi avec les choses égales et qu'il en conçoit la différence, il faut bien qu'il ait eu cette notion avant le temps où il a fait usage de ses sens pour la première fois, puisque les sens ne peuvent donner rien d'absolu : il a donc eu cette notion avant sa naissance, et en pensant l'égalité en soi, il n'a fait que s'en ressou-

venir. Mais si notre âme a existé avant sa vie actuelle, il faut, d'après la théorie des contraires, qu'après sa mort elle revienne encore à la vie, et qu'elle soit par conséquent immortelle.

Si les notions absolues que l'âme apporte en naissant sont les restes d'une connaissance antérieure, l'âme devait avoir des notions innées dans l'état précédent, ou celles-ci venaient encore d'un état antérieur, et ainsi de suite à l'infini ; et dans ce cas les âmes seraient éternelles, et leurs connaissances seraient innées, parce qu'elles n'auraient pas de commencement ; mais il est absurde d'admettre une série d'existences sans une première existence où l'âme a reçu ce qui la constitue et fait sa nature d'âme raisonnable. Ainsi les notions absolues sont innées à l'âme ; elle les possède à sa naissance, mais non d'une manière claire et réfléchie, parce qu'elle n'y a pas encore pensé, et de même qu'une connaissance acquise peut être cachée en elle par la mémoire. Tout ce qui est naturel à une substance intellectuelle n'a pas besoin d'être connu actuellement, et il suffit qu'elle le possède en puissance et qu'elle puisse l'actualiser un jour.

Quant à l'existence antérieure, il faut penser que chaque âme, toujours accompagnée d'un corps, est aussi ancienne que le monde ; mais c'est l'âme sensitive, devant devenir un jour humaine, qui préexiste dans les semences avec une espèce de corps organique, et elle reste dans cet état jusqu'à la génération de l'homme à qui elle doit appartenir. C'est alors qu'elle reçoit les notions fondamentales qui constituent la raison, et l'on peut penser que cela s'opère par une espèce de création qui ajoute à l'âme sensitive le caractère rationnel pour en faire une âme humaine. Platon, qui ne connaissait pas la création, devait donc tomber dans la préexistence des âmes ou dans la série indéfinie des existences.

4° L'âme est immortelle parce qu'elle n'est point sujette à la décomposition. En effet, les choses composées seules se résolvent dans les parties dont elles sont formées ; mais les substances simples ne peuvent se décomposer, et par simplicité il ne faut pas entendre une perfection nue, qui serait d'une unité complète, mais une unité vivante, telle que l'âme, où peuvent se trouver une multitude de tendances et de perfections à la fois. Or, le corps évidemment n'est qu'un assemblage de parties, il peut donc se dissoudre ; et l'âme, qui a la faculté de concevoir l'être, la substance, la justice absolue, la beauté absolue, ne peut ressembler au corps, et il faut qu'elle soit simple, une, comme l'immuable, l'éternel qu'elle conçoit, puisque dans ces contemplations, elle n'est jamais présente qu'à elle-même, et qu'elle doit participer à la nature de ce qu'elle pense.

L'âme diffère encore du corps parce qu'elle lui résiste en commandant aux passions que le corps excite en elle, et par là elle ressemble encore à ce qui est divin ; car ce qui est un est seul capable de commander à ce qui est multiple et variable et de lui imprimer sa loi. L'âme, de ce côté, a donc encore quelque chose qui la rend immortelle, et la pensée et la volonté la mettent à l'abri de la dissolution.

Quant à ce que Platon ajoute ici touchant la transmigration des âmes raisonnables dans les corps des animaux, cela ne peut être pris à la rigueur. Sans doute les âmes qui n'ont pas su commander à leurs passions, et se sont abandonnées aux excès de l'amour et de la bonne chère, ou livrées à l'injustice, à la tyrannie, à la cruauté, ne pourront effacer ni perdre les impressions douloureuses que ces vices et ces désordres ont produites en elles ; sans doute encore elles subiront les tourments auxquels elles se sont prédisposées. Mais il n'est pas nécessaire qu'elles entrent dans les corps des animaux qui leur ressemblent par leurs caractères ; d'ailleurs, il n'est pas possible qu'une âme raisonnable devienne une âme purement sensitive, et si les âmes étaient privées de la raison, il n'y aurait plus de châtiment pour elles, puisque la punition n'existe que par la conscience d'avoir commis une faute et d'avoir mérité une répression.

5° L'âme et le corps ressemblent peut-être à une lyre et en suivent les lois. Lorsque la lyre est brisée et réduite en morceaux, son âme, ou son harmonie, se dissipe et meurt avec elle. L'âme humaine, qui tient dans l'équilibre les différents principes des corps, l'eau, le feu et la terre, est aussi une harmonie qui s'éteint lorsque le corps se dissout et tombe en poussière.

Mais d'abord l'harmonie de la lyre n'existe qu'après la lyre, tandis que l'âme préexiste à sa forme corporelle ; et déjà, sous ce rapport, il y a une différence entre ces deux choses.

Ensuite, l'harmonie réside dans l'accord ; il y a plus ou moins d'harmonie, suivant qu'il y a plus ou moins d'accord dans les éléments qui composent l'harmonie : or, une âme ne peut être plus âme qu'une autre âme. D'ailleurs, que deviendront l'ignorance, le vice et la folie dans l'âme si l'on suppose qu'elle soit une harmonie? Dira-t-on que l'âme vertueuse est une harmonie, et que l'âme viciée et corrompue est une dissonance? Une âme sera donc encore plus âme qu'une autre ; mais les âmes se ressemblent toutes par leur essence d'âme, parce que l'âme est une substance qui pense et veut, et ne saurait être un rapport, la vie et la pensée ne pouvant résulter d'un assemblage de parties qui ne seraient ni pensantes ni vivantes.

Enfin la volonté est encore bien moins un résultat que la vie et le sentiment ; l'harmonie ne fait qu'obéir aux éléments dont elle résulte : un peu plus de tension ou de relâchement dans les cordes de la lyre produit des sons plus ou moins harmonieux. Mais ne voyons-nous pas l'âme commander aux passions qui résultent des éléments de son corps? Ne réprime-t-elle pas le désir, la crainte, la colère et toutes les affections qui naissent soit des mouvements du cœur, soit de ceux du sang? L'âme n'est donc pas le résultat de ces mouvements, et il faut dire que l'âme les représente par ses sentiments et leur commande par sa volonté.

6° Mais que l'âme ait existé une ou plusieurs fois, qu'elle soit encore autre chose qu'une harmonie, cela ne prouve pas qu'elle soit immortelle, et qu'elle ne doive pas mourir un jour après avoir usé plusieurs enveloppes corporelles.

Pour savoir si l'âme ne peut pas périr, il faut con-

naître les lois de la naissance et de la mort, et pour cela il faut s'élever aux causes premières, qui sont les idées.

Et d'abord, les idées existent, ou, en d'autres termes, il y a quelque chose de bon, de beau en soi, qui existe par soi-même, et qui est la cause de ce qu'il y a de bon et de beau dans l'univers; et s'il en était autrement, il faudrait que l'univers se suffît à lui-même, et l'on pourrait demander alors pourquoi il change sans cesse et amène à la vie de nouveaux êtres qui sont pour lui des perfections. Il ne les tient donc pas de lui-même, puisque sans cela le changement serait inutile; il les tire donc d'une cause qui les possède toutes dans une parfaite unité et qui est l'idée.

Alors tout ce qui existe ne peut être bon et beau que par sa participation à la bonté et à la beauté absolue, comme tout ce qui est grand ou petit ne peut l'être que par sa participation à la grandeur en soi ou à la petitesse en soi. Ainsi un homme n'est pas plus grand qu'un autre parce qu'il a la tête de plus, puisque le même objet ferait la grandeur du plus grand et la petitesse du plus petit.

Toutefois un homme peut participer à la grandeur et à la petitesse; mais il n'est grand que par la grandeur qu'il a accidentellement, comme il n'est juste que par la justice qu'il a accidentellement. Et aussitôt que la grandeur et la justice existent, il faut qu'elles restent l'une grande et l'autre juste, et elles ne peuvent recevoir la petitesse ni l'injustice, parce que, en général, un contraire ne peut devenir son contraire; il reste ce qu'il est par essence, et il se retire ou périt à l'approche de son contraire. Ainsi encore le feu, à l'approche du froid, doit se retirer ou périr, et il est impossible qu'après avoir reçu le froid, il reste encore le feu et qu'il soit froid en même temps.

En outre, la même idée garde toujours son nom; mais ce nom s'applique encore à d'autres choses qui ne sont pas ce qu'elle est elle-même, mais qui en ont la forme tant qu'elles existent. L'impair, par exemple, a toujours le même nom, et le nombre trois, quoiqu'il soit autre chose que l'impair, en est toujours accompagné, et il ne peut jamais recevoir l'essence contraire, c'est-à-dire le pair, et il faut qu'il reste trois et impair ou qu'il périsse.

Mais si le contraire n'admet jamais son contraire, tout ce qui apporte avec soi un contraire, en se communiquant à autre chose, n'admet jamais rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi. Ainsi partout où se trouvera trois, se trouvera nécessairement l'impair, et dans une chose pareille n'entrera jamais une idée contraire à celle là, et l'idée du pair ne s'y trouvera jamais.

Or, ce qui fait que le corps est chaud, c'est le feu et non la chaleur; ce qui fait qu'il est malade, c'est la fièvre et non la maladie; ce qui fait que le nombre est impair, c'est l'unité et non l'imparité; et ce qui fait que le corps est vivant, c'est l'âme, et elle apporte la vie partout où elle se trouve; elle a pour contraire la mort, elle n'admettra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte avec elle. L'*âme est donc immortelle*, et lorsque la mort approchera d'elle, elle ne périra pas; elle ne peut jamais devenir la mort, pas plus que l'impair ne peut devenir le pair, pas plus que la justice ne peut devenir l'injustice. Elle peut bien, en cet état, avoir des pensées très-obscures et très-confuses, comme lorsqu'elle tombe dans un sommeil profond; mais ses pensées ne peuvent pas s'éteindre entièrement; et, guidés maintenant par les idées, ce n'est plus le sentiment, mais la raison ellemême qui doit nous rendre *pleins d'espérance dans la mort*.



PHÉDON,

OU

DE L'AME.

ÉCHÉCRATE, PHÉDON, APOLLODORE, SOCRATE, CÉBÈS, SIMMIAS, CRITON, XANTIPPE; LE SERVITEUR DES ONZE.

ÉCHÉCRATE. Phédon, étais-tu toi-même auprès de Socrate le jour qu'il but la ciguë dans la prison, ou quelqu'un t'a-t-il entretenu de ce moment suprême?

PHÉDON. J'y étais moi-même, Échécrate.

ÉCHÉCRATE. Que dit-il avant sa mort? Et comment termina-t-il sa vie? Je l'entendrais volontiers; car il n'est pas un seul citoyen de Phliunte qui fasse maintenant de voyage à Athènes, et depuis longtemps il ne nous est venu aucun habitant de cette ville qui ait pu nous apprendre quelque chose à cet égard, sinon qu'après avoir bu la ciguë il est mort: quant aux autres détails, on n'a pu nous en donner un seul.

PHÉDON. Quoi! vous n'avez rien su du procès ni de la manière dont les choses se passèrent?

ÉCHÉCRATE. Oui, quelqu'un nous en a parlé; et nous étions étonnés que la sentence n'eût été exécutée que longtemps après avoir été rendue. Quelle fut la cause de ce retard, Phédon?

PHÉDON. Une circonstance imprévue, Échécrate. Il arriva que la veille du jugement on couronna la poupe du vaisseau que les Athéniens envoient chaque année à Délos.

ÉCHÉCRATE. Qu'est-ce donc que ce vaisseau?

PHÉDON. Si l'on en croit les Athéniens, c'est le même vaisseau sur lequel jadis Thésée conduisit en Crète les sept jeunes gens et les sept jeunes filles qu'il sauva en se sauvant lui-même: les Athéniens firent, dit-on, alors vœu à Apollon, si Thésée et ses compagnons revenaient sains et saufs, d'envoyer chaque année à Délos une *théorie*. Et, depuis ce temps, ils n'ont jamais manqué d'en envoyer une annuellement au dieu. Quand c'est l'époque de la théorie, une loi ordonne de purifier la ville et défend d'exécuter aucun criminel avant que le vaisseau soit arrivé à Délos et revenu à Athènes. Quelquefois le voyage dure longtemps, quand les vents sont contraires. La théorie commence après que le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du vaisseau: or, comme je l'ai déjà dit, cette cérémonie eut lieu la veille même du jugement. Voilà pourquoi Socrate a vu en prison un si long intervalle de temps s'écouler entre sa condamnation et sa mort.

ÉCHÉCRATE. Mais que se passa-t-il à sa mort, Phédon? Que dit-il? que fit-il? Lesquels de ses amis assistèrent à ses derniers moments? Les magistrats ne le permirent-ils pas, et mourut-il privé de la présence de ses amis?

PHÉDON. Point du tout: plusieurs de ses amis étaient auprès de lui, et même en assez grand nombre.

ÉCHÉCRATE. Tâche donc de me raconter tout cela dans le plus grand détail, à moins que tu n'aies quelque affaire...

PHÉDON. Je n'en ai aucune, et je vais essayer de te contenter. Aussi bien le plus grand plaisir pour moi c'est de me rappeler Socrate, soit en en parlant moi-même, soit en écoutant un autre en parler.

ÉCHÉCRATE. Tels sont aussi, Phédon, les sentiments où tu trouveras tes auditeurs. Tâche donc, autant qu'il te sera possible, de me rapporter tout avec la plus grande exactitude.

PHÉDON. Vraiment, ce spectacle fit sur mon âme une impression extraordinaire; car il n'y excita pas cette pitié que j'aurais dû ressentir en assistant à la mort d'un ami : au contraire, Échécrate, je le trouvais heureux, et, dans sa contenance et dans ses paroles, il montrait tant de courage et de noblesse à l'approche de la mort, qu'il me semblait descendre aux enfers par la faveur des dieux, qui lui préparaient la plus grande félicité dont aucun mortel ait jamais joui. Aussi n'éprouvai-je rien de cette pitié qu'il est naturel d'éprouver dans une circonstance si triste. Je ne goûtai pas non plus ce plaisir qui nous charmait toujours dans nos entretiens sur la philosophie, car tel fut encore le sujet de notre conversation; mais il se passait en moi quelque chose d'extraordinaire : je sentais un mélange inconnu de plaisir et de douleur lorsque je pensais que dans un moment cet homme divin allait mourir, et ceux qui étaient présents étaient dans la même disposition. On nous voyait tour à tour sourire et pleurer; surtout l'un de nous, Apollodore : tu connais l'homme et son humeur.

ÉCHÉCRATE. Comment ne connaîtrais-je pas l'un et l'autre?

PHÉDON. C'était en lui que ces émotions diverses se manifestaient le plus; et moi-même je n'étais guère moins troublé, ainsi que les autres.

ÉCHÉCRATE. Nomme-moi donc ceux qui se trouvaient là, Phédon.

PHÉDON. De compatriotes, il y avait cet Apollodore, Critobule et son père Criton, puis Hermogène, Épigène, Eschine et Antisthène. Il y avait encore Ctésippe, du bourg de Péanée, Ménexène et quelques autres. Platon, je crois, était malade.

ÉCHÉCRATE. Y avait-il des étrangers?

PHÉDON. Oui, Simmias de Thèbes, Cébès et Phédonde; et de Mégare, Euclide et Terpsion.

ÉCHÉCRATE. Eh quoi! Aristippe et Cléombrote n'y étaient-ils pas?

PHÉDON. Non, on disait qu'ils étaient à Égine.

ÉCHÉCRATE. N'y en avait-il pas d'autres?

PHÉDON. Voilà, je crois, à peu près tous ceux qui y étaient.

ÉCHÉCRATE. Eh bien, quel fut l'entretien dont tu viens de me parler?

PHÉDON. Je vais tâcher de te raconter tout de point en point; car, depuis la condamnation de Socrate, moi et ses autres amis, nous ne manquions pas un seul jour d'aller le voir. Nous nous rassemblions le matin dans la place publique où le jugement avait été rendu (cette place est tout près de la prison); et là nous attendions, en nous entretenant ensemble, que la prison fût ouverte, et elle ne l'était pas de bonne heure. Aussitôt qu'elle était ouverte, nous nous rendions auprès de Socrate; et le plus souvent nous passions avec lui toute la journée. Mais, ce jour-là, nous nous réunîmes plus tôt que de coutume; car la veille, en sortant le soir de la prison, nous avions appris que le vaisseau était revenu de Délos. Nous nous promîmes donc de nous rendre le lendemain au lieu accoutumé, le plus matin qu'il se pourrait, et nous n'y manquâmes pas. Le geôlier qui nous introduisait ordinairement vint au-devant de nous, et nous dit d'attendre et de ne pas entrer avant qu'il nous appelât lui-même; car les Onze, dit-il, font ôter les fers à Socrate, et lui annoncent qu'il doit mourir aujourd'hui même. Quelques moments après il revint et nous dit d'entrer. Nous entrâmes donc, et nous trouvâmes Socrate, à qui l'on venait d'ôter ses fers, et Xantippe (tu la connais) assise auprès de lui et tenant un de ses enfants dans ses bras; aussitôt qu'elle nous aperçut, elle se mit à se lamenter et à dire tout ce que les femmes ont coutume de dire en pareille circonstance. Socrate, s'écria-t-elle, voici la dernière fois que tes amis te parleront et que tu leur parleras! Mais Socrate, tournant les yeux du côté de Criton : Criton, dit-il, qu'on reconduise cette femme chez elle. Aussitôt quelques esclaves de Criton l'emmenèrent poussant des cris et se meurtrissant le visage. Alors Socrate,

s'étant mis sur son séant, plia la jambe qu'on venait de dégager, et, la frottant avec sa main, nous dit : Quelle chose étrange, mes amis, que ce que les hommes appellent plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur, qui semble son contraire! En effet, bien qu'ils ne puissent se rencontrer ensemble dans l'homme, néanmoins, si on poursuit l'un et qu'on l'atteigne, on est presque toujours forcé de prendre aussi l'autre, comme s'ils étaient attachés tous deux par leurs extrémités. Et il me semble que, si Ésope avait eu cette idée, il en aurait fait une fable : il nous eût dit que Dieu, voulant réconcilier ces deux ennemis et ne pouvant y réussir, les attacha tous deux par leurs extrémités, et que, pour cette raison, quand l'un arrive, l'autre suit aussitôt, comme je l'éprouve moi-même en ce moment; car, à la douleur que les fers me faisaient souffrir à cette jambe, je sens succéder le plaisir.

Par Jupiter! interrompit Cébès, tu as bien fait de m'en faire ressouvenir; car, à propos des poésies que tu as composées, des fables d'Ésope que tu as mises en vers, et de ton hymne à Apollon, plusieurs personnes, et récemment encore Événus, m'ont demandé quelle idée t'était venue de faire des vers depuis que tu étais en prison, toi qui n'en avais jamais fait auparavant. Si donc tu mets quelque intérêt à ce que je puisse répondre à Évènus quand il me fera la même demande, et je suis certain qu'il me la fera, apprends-moi ce qu'il faudra que je lui dise.

SOCRATE. Tu lui diras, Cébès, et c'est la vérité, qu'en faisant ces vers, je n'ai point eu l'intention d'être son rival en poésie, car je savais que ce n'était pas chose facile, mais que j'ai voulu seulement éprouver le sens de certains songes et acquitter ma conscience envers eux, dans le cas où, par hasard, la poésie serait celui des beaux-arts qu'ils m'ordonnaient de cultiver; car il faut que tu saches que souvent, dans le cours de ma vie, le même songe m'est apparu, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, et qu'il m'a toujours prescrit la même chose. Socrate, me disait-il, cultive les beaux-arts. Et moi, jusque-là, j'avais pris cet ordre pour une exhortation à poursuivre ma route; et comme on encourage de la voix ceux qui courent dans la lice, de même ce songe, en m'ordonnant de cultiver les beaux-arts, m'exhortait, suivant moi, à continuer mes études accoutumées, puisque la philosophie est le plus noble des arts, et que je la cultivais. Mais, après que ma condamnation eut été prononcée et que la fête du dieu eut reculé ma mort, je pensai que si, par hasard, c'était à la culture d'un art moins relevé que le songe m'ordonnait de me livrer, il fallait ne pas lui désobéir; qu'il était, en effet, plus sûr de ne pas quitter la vie avant d'avoir déchargé ma conscience en faisant des vers, et d'avoir suivi l'avertissement du songe. J'en composai donc premièrement en l'honneur du dieu dont on célébrait la fête. Ensuite, faisant réflexion que, pour être vraiment poëte, ce ne sont pas des discours en vers qu'il faut composer, mais des fictions, et ne me sentant pas ce talent, je travaillai sur les fables d'Ésope, et je mis en vers les premières qui me vinrent à l'esprit et dont je pus me souvenir. Voilà, mon cher Cébès, ce que tu diras à Évènus; dis-lui, en outre, de se bien porter, et, s'il est sage, de me suivre le plus tôt possible : car apparemment je m'en vais aujourd'hui, puisque les Athéniens l'ordonnent.

Alors Simmias : Quel conseil donnes-tu là à Évènus, Socrate? Je me suis souvent entretenu avec lui, et, autant que je puis le connaître, il aura quelque répugnance à suivre ton conseil.

Quoi! repartit Socrate, Évènus n'est-il pas philosophe?

Je crois qu'il l'est, répondit Simmias.

Il voudra donc bien me suivre, reprit Socrate, lui et tout homme qui s'occupe dignement de philosophie; et cependant il n'attentera pas à sa vie, car on dit que cela n'est pas permis. Disant cela, il étendit ses jambes à terre, s'assit au bord de son lit, et parla dans cette position le reste du jour.

Comment dis-tu, Socrate? lui demanda Cébès. Il n'est pas permis d'attenter à sa vie, et cependant le philosophe doit vouloir suivre tout homme qui meurt.

SOCRATE. Eh quoi! Cébès, ni toi ni Simmias vous n'avez jamais entendu traiter cette question par votre ami Philolaüs?

CÉBÈS. Il ne l'a jamais discutée, Socrate.

SOCRATE. Moi-même je n'en sais que ce que j'en ai ouï dire; mais je ne refuserai pas de vous en faire part. Aussi bien n'y a-t-il peut-être pas d'occupation plus convenable pour moi, qui vais bientôt partir de ce monde, que de m'entretenir avec vous de ce voyage, et d'examiner quelle idée nous nous en formons. Que pourrions nous faire de mieux jusqu'au coucher du soleil?

CÉBÈS. Sur quoi donc se fonde-t-on, Socrate, pour dire qu'il n'est pas permis de se donner la mort? J'ai bien ouï dire à Philolaüs, lorsqu'il habitait parmi nous, et à plusieurs autres, que c'était un acte illicite; mais je n'ai jamais rien entendu de bien concluant à cet égard.

Il faut prendre courage, dit Socrate; peut-être seras-tu plus heureux aujourd'hui. Toutefois il pourra te sembler étonnant que, seule entre toutes, cette règle soit absolue, et que l'homme ne puisse jamais préférer la mort à la vie, quoique, pour le reste, on admette une distinction de personnes et de circonstances; et cependant, s'il est des hommes auxquels la mort soit préférable à la vie, il peut te sembler étrange qu'ils ne puissent sans impiété se procurer ce bonheur, et qu'il leur faille attendre un bienfaiteur étranger.

Alors Cébès souriant légèrement et employant une locution de son pays: Jupiter le sait, dit-il.

En effet, reprit Socrate, cette opinion paraît déraisonnable, mais elle n'est peut-être pas sans fondement. Cette maxime enseignée dans les mystères, que nous sommes dans cette vie comme dans un poste, et qu'il ne faut pas l'abandonner de notre seule autorité, me paraît trop haute, et il ne serait pas facile d'en pénétrer le sens; mais en voici une autre qui me semble fort juste: c'est que les dieux prennent soin de nous et que nous leur appartenons. Cela ne te paraît-il pas vrai?

Très-vrai, répondit Cébès.

Ainsi toi-même, reprit Socrate, si l'un de tes esclaves se tuait sans ton ordre, ne te mettrais-tu pas en colère contre lui, et ne le punirais-tu pas si tu le pouvais?

Sans doute, répondit Cébès.

Sous ce rapport, dit Socrate, il n'est pas déraisonnable que l'homme ne doive pas se tuer avant que Dieu lui envoie un ordre formel, comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui.

Cela est probable, dit Cébès. Mais ce que tu disais tout à l'heure, que les philosophes souhaitent volontiers de mourir, ne me semble pas juste, s'il est vrai, comme nous venons de le dire, que les dieux prennent soin de nous et que nous leur appartenons; car que les hommes les plus sages ne s'affligent pas de sortir de la tutelle des meilleurs maîtres qui existent, c'est ce qui ne me paraît nullement raisonnable. Pensent-ils se gouverner mieux eux-mêmes, quand ils seront devenus libres? Je comprends qu'un insensé puisse croire qu'il faut fuir un maître et ne réfléchisse pas qu'il ne faut pas fuir ce qui est bon, mais au contraire s'y attacher le plus étroitement possible; aussi pourrait-il bien advenir qu'il s'enfuît sans raison; mais un homme sensé désirera toujours être sous la dépendance d'un être meilleur que lui. De là il semble résulter, Socrate, tout le contraire de ce que tu disais, et je pense que les hommes sensés s'affligent de mourir, et que les insensés s'en réjouissent.

Socrate parut prendre quelque plaisir à l'argumentation de Cébès, et, tournant les yeux de notre côté: Cébès, dit-il, trouve toujours des objections, et il n'a garde de se rendre d'abord à ce qu'on lui dit.

Mais, repartit Simmias, il me semble que Cébès n'a pas tout à fait tort. Car, pourquoi des hommes vraiment sages fuiraient-ils des maîtres meilleurs qu'eux et s'en sépareraient-ils sans peine? Il me semble que le discours de Cébès est dirigé contre toi qui supportes si aisément l'idée de nous quitter, nous et les dieux; ces bons maîtres, comme tu le reconnais toi-même.

Vous avez raison, dit Socrate, et je vois bien que vous voulez m'obliger à faire ici mon apologie comme devant le tribunal.

C'est cela même, dit Simmias.

Allons, reprit Socrate, je ferai en sorte que cette apologie ait plus de succès auprès de vous que l'autre n'en a eu auprès de mes juges. Assurément, mes chers amis, si je ne croyais trouver dans l'autre monde d'autres dieux bons et sages et des hommes meilleurs que ceux d'ici-bas, j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais sachez bien que j'espère

me réunir bientôt à des hommes justes, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement. Mais quant à trouver de bons maîtres auprès des dieux, c'est ce que j'affirme... autant qu'on peut affirmer des choses de cette nature.

Voilà pourquoi je ne m'afflige pas de mourir, comme on s'en afflige ordinairement; mais j'ai bon espoir qu'il y aura une destinée pour les hommes après leur mort, et qu'elle sera meilleure pour les bons que pour les méchants, comme le promettent les traditions antiques.

Voudrais-tu, reprit Simmias, garder pour toi les motifs d'un pareil espoir, et nous quitter sans nous en faire part? et si tu nous persuades ce que tu viens de dire, voilà ton apologie faite.

Je vais l'essayer, répondit Socrate, mais auparavant sachons ce que Criton semble vouloir nous dire depuis assez longtemps.

Eh! que pourrait-ce être, Socrate, lui dit Criton, sinon que l'homme qui doit te donner le poison ne cesse de me répéter depuis longtemps qu'il faut que tu parles le moins possible, parce que ceux qui parlent trop s'échauffent, et qu'il n'y a rien de plus contraire à l'effet du poison; c'est au point, dit-il, qu'on est parfois obligé de leur donner du poison deux ou trois fois.

Laisse-le dire, répondit Socrate, et qu'il prépare assez de ciguë pour m'en donner deux ou trois fois s'il est besoin.

Je savais bien, dit Criton, que tu ferais cette réponse, mais il revient toujours à la charge.

Laisse-le dire, reprit Socrate. Et maintenant je vais vous exposer, à vous qui êtes mes juges, les raisons qui me portent à croire qu'un homme qui a passé sa vie dans l'étude de la philosophie doit être plein de confiance à l'approche de la mort, et avoir la ferme espérance qu'il trouvera dans l'autre monde une très-grande félicité.

Comment cela peut-il être vrai, c'est ce que je vais tâcher de vous dire, Simmias et Cébès. La foule m'a bien l'air d'ignorer que les vrais philosophes ne s'appliquent ici-bas qu'à mourir et à vivre comme s'ils étaient déjà morts; si donc cela est vrai, ne serait-il pas absurde, après n'avoir toute sa vie aspiré qu'à mourir, de s'affliger en voyant venir la mort qu'on poursuivait depuis longtemps?

Sur quoi Simmias se mettant à rire : Par Jupiter, Socrate, tu m'as fait rire, bien que pour l'heure je n'en eusse guère envie; car il y a, je crois, bien des gens qui, s'ils t'entendaient, ne manqueraient pas de dire que tu parles à merveille sur les philosophes, et qui souhaiteraient de grand cœur, surtout nos Thébains, que tous ceux qui s'occupent de philosophie mourussent en effet, n'ignorant pas, ajouteraient-ils, que c'est là le sort qu'ils méritent.

Et ils diraient vrai, Simmias, reprit Socrate, s'ils n'ajoutaient qu'ils ne l'ignorent pas; car ils ignorent dans quel sens les vrais philosophes souhaitent la mort, dans quel sens ils la méritent, et quelle mort. Mais laissons là vos Thébains, et parlons entre nous. La mort nous paraît-elle quelque chose?

Oui, certes, repartit Simmias.

N'est-ce pas la séparation de l'âme et du corps, de manière que le corps séparé de l'âme existe en soi, et que l'âme séparée du corps existe aussi en soi et pour soi; n'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort?

C'est cela même, dit Simmias.

Vois donc, mon cher Simmias, si tu tomberas d'accord avec moi; car du principe que nous allons poser dépend la solution de la question qui nous occupe. Te paraît-il digne d'un philosophe de rechercher ce qu'on appelle les plaisirs; par exemple, ceux du boire et du manger?

Point du tout, Socrate, répondit Simmias.

Et les plaisirs de l'amour?

Nullement.

Et tous les autres plaisirs qui regardent le corps, crois-tu qu'il en fasse grand cas : par exemple les vêtements élégants, les brillantes chaussures et les autres ornements du corps, crois-tu qu'il les estime ou qu'il les méprise toutes les fois que la nécessité ne le force pas de s'en servir?

Il me semble, dit Simmias, qu'un véritable philosophe ne peut que les mépriser.

Il te semble donc en général, reprit Socrate, que le philosophe doit non pas s'occuper de son corps, mais, au contraire, s'en séparer autant que possible et donner tous ses soins à l'âme?

Il me le semble.

Ainsi, premièrement, il est évident que dans toutes les choses dont nous venons de parler ce qui distingue le philosophe, c'est qu'il travaille plus particulièrement que les autres hommes à détacher son âme de la société du corps.

Il y a apparence sans contredit.

Et cependant, Simmias, il semble à la plupart des hommes que, lorsqu'on ne prend point plaisir à ces sortes de choses, autant vaudrait ne pas vivre, et qu'on est bien près de mourir quand on ne recherche plus les jouissances corporelles.

Tu dis vrai, Socrate.

Et quant à l'acquisition de la science, le corps est-il un obstacle ou non quand on l'associe à cette recherche? Je vais m'expliquer par un exemple. La vue et l'ouïe ont-elles quelque certitude, ou les poëtes ont-ils raison de nous répéter sans cesse que nous n'entendons ni ne voyons rien exactement? Or, si les sensations qui se rapportent à ces deux sens sont pleines d'inexactitude et de confusion, les autres le seront encore beaucoup plus, car elles sont d'un ordre inférieur. Ne le trouves-tu pas comme moi?

Oui sans doute, dit Simmias.

Quand donc, reprit Socrate, l'âme trouve-t-elle la vérité? car, pendant qu'elle la cherche avec le corps, nous voyons clairement que le corps la trompe et l'induit en erreur.

Cela est vrai.

Si quelque chose de la vérité peut se dévoiler à l'âme, n'est-ce pas dans l'acte de la pensée?

Oui.

Et l'âme ne pense-t-elle pas mieux que jamais lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même, et se dégageant autant que possible de tout commerce et de tout contact avec le corps, elle aspire à connaître ce qui est?

Il en est ainsi.

C'est donc alors surtout que l'âme du philosophe méprise le corps, qu'elle fuit et cherche à être seule en elle-même?

Il y a apparence.

Mais passons à d'autres points, Simmias : dirons-nous que la justice est quelque chose, ou qu'elle n'est rien?

Par Jupiter! nous dirons qu'elle est quelque chose.

N'en dirons-nous pas autant du bon et du beau?

Comment s'en empêcher?

Mais as-tu vu ces choses-là?

Non certes, dit Simmias.

Ou les as-tu perçues par quelque autre sens corporel? Et je parle de toutes les idées : par exemple, de la grandeur, de la santé, de la force; en un mot de l'essence de toutes choses, c'est-à-dire de ce qu'elles sont en elles-mêmes. Est-ce par le moyen du corps qu'on parvient à découvrir ce qu'elles ont de plus réel, ou n'approche-t-on pas d'autant plus de la connaissance de chaque chose qu'on s'est mis en état de la penser, surtout en soi, et avec le plus de rigueur possible?

Sans contredit.

Ou celui-là n'agira-t-il pas de la manière la plus rigoureuse, qui appliquera surtout la pensée elle-même à l'objet qu'il considère, n'associant aux actes de la raison ni ceux de la vue ni ceux d'aucun autre sens; mais employant la pensée pure dans la recherche de l'essence de chaque chose sans le ministère des yeux et des oreilles, et pour ainsi dire sans celui du corps, qui ne fait que troubler l'âme et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité quand elle a le moindre commerce avec lui : réponds, Simmias; si quelqu'un peut jamais parvenir à connaître l'essence des choses, n'est-ce pas celui-là?

Tu as raison, Socrate, et d'une manière admirable.

De ce principe, reprit Socrate, ne s'ensuit-il pas nécessairement que les véritables philosophes doivent penser et se dire entre eux : « Il y a grande apparence que la raison ne peut arriver au but de ses recherches qu'en prenant un sentier détourné; car tant que nous aurons notre corps, et que notre âme se trouvera plongée dans cette corruption, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité. En effet, le corps nous suscite mille obstacles par la nécessité où nous sommes d'en prendre soin; en outre, les maladies qui surviennent entravent nos recherches. Ce

n'est pas tout : le corps nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de mille chimères et de mille sottises ; de manière qu'avec lui il est impossible, comme on dit, d'être sage un instant. Car qui fait naître les guerres, les séditions, les combats, sinon le corps et ses passions? En effet, toutes les guerres ne viennent que du désir d'amasser des richesses ; et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps et pour fournir à ses besoins. Voilà pourquoi nous n'avons pas le temps de nous livrer à la philosophie ; et, pour comble de misère, s'il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettions à méditer, il vient se jeter tout d'un coup au milieu de nos recherches, il nous étourdit, nous trouble et nous remplit de stupeur, en sorte qu'il nous empêche de discerner la vérité. Il nous est donc bien démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut nous séparer du corps et contempler avec l'âme les choses en elles-mêmes. C'est alors, vraisemblablement, que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disons amoureux, c'est-à-dire après notre mort, et non pendant cette vie. Et la raison elle-même le dit ; car s'il est impossible de rien connaître purement pendant que nous sommes avec le corps, il faut, de deux choses l'une, ou que l'on ne connaisse jamais la vérité, ou qu'on la connaisse après la mort, parce qu'alors seulement l'âme sera libre du corps et rendue à elle-même ; et pendant que nous serons dans cette vie, nous n'approcherons de la vérité qu'autant que nous nous éloignerons du corps, que nous renoncerons à tout commerce avec lui, si ce n'est pour la nécessité seule ; que nous ne lui permettrons point de nous remplir de sa corruption naturelle, et que nous nous conserverons purs de ses souillures jusqu'à ce que Dieu lui-même vienne nous délivrer. C'est ainsi qu'affranchis de la folie du corps nous converserons, comme il y a lieu de l'espérer, avec des hommes également libres, et nous connaîtrons par nous-mêmes l'essence des choses ; et c'est en cela peut-être que consiste la vérité. Mais à celui qui n'est pas pur il n'est pas permis de toucher à ce qui est pur. Voilà, mon cher Simmias, ce que, selon moi, les véritables philosophes doivent penser et se dire entre eux. Ne le crois-tu pas comme moi?

— Je le crois, Socrate, plus que toute autre chose.

— Si donc, mon cher Simmias, ce que nous venons de dire est vrai, tout homme qui arrivera où je vais présentement a grand sujet d'espérer que là, mieux que partout ailleurs, il possédera ce dont la recherche nous a coûté tant de peine dans notre première vie. Aussi ce voyage qu'on m'a ordonné me remplit-il d'une douce espérance ; et il fera le même effet sur tout homme qui croira que son âme est préparée, puisqu'elle est purifiée.

— Assurément, dit Simmias.

— Or, purifier l'âme, n'est-ce pas, comme nous le disions tantôt, la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-même et à vivre autant que possible, dans cette vie et dans l'autre, seule, pour elle-même, et dégagée de son corps comme de ses liens?

— Sans le moindre doute, Socrate.

— Et cet affranchissement, cette séparation de l'âme et du corps, n'est-ce pas ce qu'on appelle la mort?

— Certainement, dit Simmias.

— Et les véritables philosophes ne sont-ils pas les seuls qui se proposent avant tout d'affranchir l'âme ; et cet affranchissement, cette séparation de l'âme et du corps, n'est-ce pas là leur occupation même?

Il me le semble.

Ne serait-ce donc pas une chose ridicule, comme je le disais au commencement, qu'un homme, après s'être exercé toute sa vie à vivre comme s'il était déjà mort, se fâchât en voyant la mort arriver, ne serait-ce pas ridicule?

— Sans contredit.

— Il est donc certain, Simmias, que les véritables philosophes s'exercent à mourir, et que la mort ne leur paraît nullement redoutable. Vois en effet : si le corps leur est à charge et qu'ils aspirent à posséder leur âme en elle-même, si, lorsque ce moment arrive, ils éprouvent de la crainte et de la colère, n'y a-t-il pas de la déraison à ne pas se rendre de bonne grâce là où ils espèrent obtenir ce qu'ils ont désiré toute leur vie, et c'est la sagesse qu'ils ont désirée ; là enfin où ils croient être délivrés de ce corps qu'ils détestent? Quoi!

il y a beaucoup d'hommes qui, pour avoir perdu leurs amants, leurs femmes ou leurs enfants, descendent volontairement aux enfers conduits par la seule espérance que là ils verront ceux qu'ils aiment, et qu'ils vivront avec eux; et un homme qui aime véritablement la sagesse et qui espère fermement la trouver aux enfers sera fâché de mourir et n'ira pas avec joie dans les lieux où il jouira de ce qu'il aime! Ah, mon cher Simmias! il faut croire qu'il s'y rendra avec une très-grande volupté s'il est véritablement philosophe; car il est fortement persuadé que nulle autre part que dans l'autre monde il ne rencontrera cette pure sagesse qu'il cherche. Cela étant, n'y aurait-il pas pour un tel homme, comme je le disais tantôt, une grande déraison à craindre la mort?

Oui, par Jupiter, une très-grande, répondit Simmias.

Et par conséquent, continue Socrate, toutes les fois que tu verras un homme se fâcher et reculer quand il est sur le point de mourir, c'est une marque sûre que c'est un homme qui n'aime pas la sagesse, mais le corps; et quiconque aime le corps aime les honneurs ou les richesses, ou les richesses et les honneurs à la fois.

Cela est comme tu le dis, Socrate.

Ainsi donc, Simmias, ce qu'on appelle le courage ne convient-il pas particulièrement aux philosophes?

Assurément.

Et la tempérance, cette vertu qui consiste à ne pas se laisser agiter par les passions, mais à les dédaigner et à les modérer, ne convient-elle pas particulièrement à ceux qui méprisent leur corps, et consacrent leur vie à la philosophie?

Nécessairement.

Car si tu veux examiner le courage et la tempérance des autres hommes, tu les trouveras très-ridicules.

Comment cela, Socrate?

Tu sais que tous les autres hommes croient la mort un des plus grands maux?

Cela est vrai, dit Simmias.

C'est donc dans la crainte d'un mal plus grand qu'ils souffrent la mort avec quelque courage?

Il en est ainsi.

Et par conséquent tous les hommes ne sont courageux que par peur, excepté les philosophes; et pourtant il est absurde qu'un homme soit brave par peur et par lâcheté.

Assurément.

Mais, quoi! n'en est-il pas de même de vos modérés? Ils ne sont tempérants que par intempérance; et, quoique cela paraisse d'abord impossible, c'est pourtant ce qui leur arrive avec cette sotte tempérance, car ils ne renoncent à un plaisir que dans la crainte d'être privés d'un autre qu'ils désirent et auquel ils sont assujettis. Être gouverné par ses passions, c'est, selon eux, de l'intempérance; et cependant eux-mêmes ne surmontent certaines voluptés que pour satisfaire à d'autres voluptés qui les tiennent asservis. Or, cela ressemble fort à ce que je disais tout à l'heure, qu'ils sont en quelque façon tempérants par intempérance.

Cela est assez vraisemblable, Socrate.

Mon cher Simmias, prends-y garde: ce n'est pas là un bon échange pour la vertu que d'échanger des plaisirs pour des plaisirs, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, comme on change une grosse pièce de monnaie pour plusieurs petites. Mais la seule monnaie de bon aloi contre laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse. Avec celle-là on achète tout, on a tout: courage, tempérance, justice; en un mot la vraie vertu est unie à la sagesse, indépendamment des plaisirs, des tristesses, des craintes et de toutes les autres passions; tandis que, sans la sagesse, la vertu qui résulte de l'échange mutuel des passions n'est qu'une vertu imaginaire, servile, sans force et sans vérité: car la véritable vertu consiste à se purifier de toutes les passions; et la tempérance, la justice, le courage et la sagesse même sont des purifications. Et il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi parmi nous les initiations n'ont pas agi dans une pensée frivole; mais que dès les premiers temps ils ont voulu donner à entendre que celui qui arrivera dans les enfers sans être initié et purifié demeurera plongé dans la fange, mais que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu dans le séjour des dieux. Or, disent ceux qui président aux initiations, *beaucoup portent le thyrse, mais peu sont inspirés par Bacchus*. Et ces hommes-là

ne sont, à mon avis, que ceux qui ont bien philosophé. Je n'ai rien oublié pour être de ce nombre, et j'ai travaillé toute ma vie à y parvenir. Si tous mes efforts n'ont pas été inutiles et si j'y ai réussi, c'est ce que j'espère savoir dans un moment, s'il plaît à Dieu. Voilà, Simmias et Cébès, ce que j'avais à vous dire pour me justifier auprès de vous; et si je ne me fâche ni ne m'afflige de vous quitter, vous et les maîtres de ce monde, vous voyez que c'est avec raison, puisque j'espère trouver aussi dans l'autre de bons amis et de bons maîtres : et c'est ce que la foule ne saurait s'imaginer. Mais je serai content si cette apologie a eu plus de succès auprès de vous que l'autre n'en a eu auprès de mes juges.

Quand Socrate eut ainsi parlé, Cébès, prenant la parole, lui dit : Socrate, tout ce que tu viens de dire me semble très-vrai. Il n'y a qu'une chose qui paraît incroyable aux hommes, c'est ce que tu as dit de l'âme. Ils pensent que, lorsqu'elle a quitté le corps, elle n'est plus, mais qu'elle périt le jour même où l'homme expire; ils pensent qu'à l'heure de sa délivrance et de sa sortie du corps elle s'envole et se dissipe comme une vapeur ou comme une fumée, sans laisser de traces. En effet, si elle subsistait quelque part recueillie en elle-même et délivrée de tous les maux dont tu viens de parler, il y aurait une grande et belle espérance, ô Socrate, que tout ce que tu as dit fût vrai. Mais que l'âme survive à l'homme, qu'elle conserve après la mort l'activité et la pensée, voilà certes une chose difficile à croire et à prouver.

Tu dis vrai, Cébès, reprit Socrate; mais comment ferons-nous? veux-tu que nous examinions dans cette conversation si cela est vraisemblable ou si cela ne l'est pas?

Je prendrai un très-grand plaisir, répondit Cébès, à entendre ce que tu penses sur cette matière.

Je ne pense pas au moins, reprit Socrate, que si quelqu'un nous entendait, fût-ce même un faiseur de comédies, il pût me reprocher que je badine, et que je parle de choses qui ne me regardent pas. Si donc tu le juges à propos, approfondissons ensemble cette question; et d'abord examinons si les âmes des morts sont dans les enfers ou si elles n'y sont pas.

C'est une opinion bien ancienne que les âmes, en quittant ce monde, vont dans les enfers; et que de là elles reviennent dans ce monde, retournant ainsi de la mort à la vie. Si cette opinion est fondée et que les hommes après la mort reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes sont dans les enfers pendant cet intervalle; car elles ne reviendraient pas au monde si elles n'étaient plus : et ce sera une preuve suffisante qu'elles existent encore, si nous voyons clairement que les vivants ne naissent que des morts; car si cela n'est point, il faut chercher d'autres preuves.

Sans doute, dit Cébès.

Mais, reprit Socrate, pour s'assurer de cette vérité il ne faut pas se contenter de l'examiner par rapport aux hommes, il faut aussi l'examiner par rapport aux animaux, aux plantes et à tout ce qui naît : car on verra par là que toutes les choses naissent de la même manière, c'est-à-dire de leurs contraires quand elles en ont; comme le beau est le contraire du laid, le juste de l'injuste, et ainsi de mille autres choses. Voyons donc si c'est une nécessité absolue que les choses qui ont leur contraire ne naissent que de ce contraire. Ainsi, quand une chose devient plus grande, est-il nécessaire qu'elle ait été auparavant plus petite pour acquérir ensuite cette grandeur?

Oui.

Et quand elle devient plus petite, faut-il qu'elle ait été plus grande auparavant pour diminuer ensuite?

Il en est ainsi, dit Cébès.

Tout de même, le plus fort vient du plus faible; le plus vite, du plus lent.

Sans doute.

Eh quoi! reprit Socrate, quand une chose devient plus mauvaise, n'est-ce pas de ce qu'elle était meilleure; et quand elle devient plus juste, n'est-ce pas de ce qu'elle était moins juste?

Sans difficulté.

Ainsi donc, Cébès, que toutes les choses viennent de leurs contraires, voilà qui est suffisamment prouvé.

Assurément.

Mais ne se fait-il pas là une opération de ce genre; n'y a-t-il pas entre les deux contraire une double naissance, qui va du premier au

second et revient du second au premier : ainsi, au milieu d'une chose qui devient plus grande et plus petite, ne trouve-t-on pas l'accroissement et la diminution, et n'est-ce point ce qu'on appelle augmenter et diminuer ?

Oui, dit Cébès.

N'en est-il pas de même de ce qu'on appelle se mêler et se séparer, s'échauffer et se refroidir, et de toutes les autres choses ; et, bien que parfois les termes nous manquent pour exprimer toutes ces modifications, le fait ne nous démontre-t-il pas que c'est toujours une nécessité absolue que les choses naissent les unes des autres, et que la génération passe de l'une à l'autre ?

Cela est indubitable.

Quoi donc, reprit Socrate, la vie n'a-t-elle pas aussi son contraire, comme la veille a pour contraire le sommeil ?

Sans doute, dit Cébès.

Et quel est ce contraire ?

La mort.

Ces deux choses ne naissent-elles pas l'une de l'autre, puisqu'elles sont contraires ; et entre elles, n'y a-t-il pas une double naissance qui mène de l'une à l'autre ?

Sans contredit.

Pour moi, repartit Socrate, je vais te dire la combinaison de la veille et du sommeil, et la double naissance qui mène de l'un à l'autre ; toi, tu m'expliqueras la combinaison de la vie et de la mort.

Je dis donc, par rapport au sommeil et à la veille, que du sommeil naît la veille et de la veille le sommeil ; et que la naissance du sommeil c'est l'assoupissement, et celle de la veille le réveil. Cela n'est-il pas assez clair ?

Sans doute.

Expose-nous donc de ton côté la combinaison de la vie et de la mort : ne dis-tu pas que la mort est le contraire de la vie ?

J'en conviens.

Et qu'elles naissent l'une de l'autre ?

Oui.

Qu'est-ce donc qui naît de ce qui vit ?

Ce qui est mort.

Qu'est-ce qui naît de ce qui est mort ?

Il faut nécessairement avouer que c'est ce qui vit.

C'est donc des êtres qui sont morts que naissent tous ceux qui vivent, hommes et animaux.

Il y a apparence, dit Cébès.

Et par conséquent, reprit Socrate, nos âmes vont aux enfers après notre mort.

Cela est probable.

Maintenant, des deux naissances qui mènent de la vie à la mort et de la mort à la vie, l'une n'est-elle pas manifeste, celle de la mort ; car, mourir, c'est une chose qui tombe sous les sens, n'est-ce pas ?

Sans contredit.

Comment ferons-nous donc ? La mort n'a-t-elle pas, comme la vie, la propriété de produire son contraire, ou la nature est-elle boiteuse de ce côté-là ; ne faut-il pas que mourir ait son contraire ?

Nécessairement.

Et quel est ce contraire ?

Revivre.

Revivre est donc, si l'on revit en effet, la naissance qui ramène de la mort à la vie ?

Assurément.

Nous convenons donc que les vivants ne naissent pas moins des morts que les morts des vivants, et, cela étant, nous avons, je crois, une preuve suffisante que les âmes des morts habitent nécessairement quelque part, d'où elles reviennent à la vie.

Il me semble, repartit Cébès, que c'est une suite nécessaire des principes que nous avons admis.

Et il me semble, Cébès, que nous ne les avons pas admis sans raison, vois-le toi-même : si les contraires ne naissaient pas de leurs contraires et n'y revenaient pas sans cesse, en décrivant un cercle, pour ainsi dire, mais qu'il n'y eût qu'une production directe de l'un à l'autre contraire, sans aucune réflexion, sans aucun retour de ce dernier contraire au premier qui l'aurait produit, tu comprends bien que toutes choses finiraient par avoir la même figure, par tomber dans le même état, et cesseraient de naître.

Comment dis-tu, Socrate ?

Il n'est pas bien difficile de comprendre ce que je dis. Si l'assoupissement, par exemple, avait lieu, mais qu'il n'y eût point de réveil après le sommeil ; tu dois comprendre qu'Endymion serait effacé, et que son sommeil ne serait qu'une bagatelle auprès du sommeil où

la nature entière finirait par être ensevelie. Si tout se mêlait, sans que ce mélange produisît jamais de séparation; on verrait bientôt arriver ce que disait Anaxagore : *toutes les choses seraient ensemble.* De même, mon cher Cébès, si tout ce qui a reçu la vie venait à mourir, et qu'étant mort il demeurât dans le même état sans revivre; n'arriverait-il pas nécessairement que toutes choses finiraient et qu'il n'y aurait plus rien qui vécût? Car, si ce qui est vivant ne naît pas de ce qui est mort, et que ce qui est vivant vienne à mourir, comment toutes choses ne seraient-elles pas enfin absorbées par la mort?

Le moyen, Socrate, qu'elles ne le soient pas! repartit Cébès, et tout ce que tu viens de dire me paraît incontestable.

Il me semble aussi, Cébès, qu'on ne peut rien opposer à ces vérités, et que nous ne nous sommes pas trompés quand nous les avons admises : car il est certain qu'il y a un retour à la vie, que les vivants naissent des morts, que les âmes des morts existent, et que les âmes vertueuses sont mieux et les méchantes plus mal.

Oui, sans doute, interrompit Cébès, c'est encore une suite nécessaire de cet autre principe que je t'ai entendu souvent poser : qu'apprendre n'est autre chose que se ressouvenir. Or, si ce principe est vrai, il faut de toute nécessité que nous ayons appris dans un autre temps les choses dont nous nous ressouvenons dans celui-ci; et cela est impossible, si notre âme n'existait pas avant de venir sous cette forme humaine. C'est une nouvelle preuve que notre âme est quelque chose d'immortel.

Mais, Cébès, dit Simmias en l'interrompant, quelles démonstrations a-t-on de ce principe? Rappelle-les-moi, car je ne m'en souviens pas présentement.

Les voici résumées en une seule qui est très-belle, répondit Cébès : c'est que tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes; ce qu'ils ne feraient jamais s'ils ne possédaient déjà une certaine science et une raison droite. Qu'on les mette sur des figures de géométrie ou sur d'autres choses de cette nature, et l'on verra clairement qu'il en est ainsi.

Si tu ne te rends pas à cette preuve, Simmias, dit Socrate, vois si celle-là te convaincra mieux. As-tu de la peine à croire qu'apprendre soit seulement se ressouvenir?

Je n'ai point de peine à le croire, répondit Simmias, mais j'ai besoin de cela même dont nous parlons, de me ressouvenir; sans doute, grâce à ce que Cébès a déjà dit, je commence à me ressouvenir et à croire, mais cela n'empêchera pas que je n'écoute avec plaisir les preuves que tu veux donner à ton tour.

Les voici, reprit Socrate : nous convenons tous que pour se ressouvenir il faut avoir su auparavant la chose dont on se ressouvient.

Assurément.

Et convenons-nous aussi que, lorsque la science vient d'une certaine manière, c'est une réminiscence; quand je dis d'une certaine manière, voici ce que j'entends : lorsqu'un homme, en voyant ou en entendant une chose, ou en la percevant par quelque autre sens, n'en prend pas seulement connaissance, mais en même temps pense à une autre chose dont la connaissance est d'un autre genre; ne disons-nous pas, avec raison, que cet homme se ressouvient de la chose à laquelle il pense?

Comment dis-tu?

Je dis, par exemple, qu'autre est la connaissance d'un homme, autre la connaissance d'une lyre.

Sans contredit.

Eh bien, continua Socrate, ne sais-tu pas ce qui arrive aux amants quand ils voient une lyre, un vêtement ou quelque autre chose dont l'objet de leur amour a coutume de se servir? C'est qu'en prenant connaissance de cette lyre ils se forment dans la pensée l'image de celui auquel cette lyre a appartenu. Voilà ce que c'est que la réminiscence; comme il est arrivé souvent qu'en voyant Simmias on s'est ressouvenu de Cébès. Je pourrais te citer mille autres exemples semblables.

Mille autres, par Jupiter, repartit Simmias.

Est-ce bien là, reprit Socrate, ce que nous entendons par réminiscence, surtout quand il s'agit de choses qu'on a oubliées par la longueur du temps et pour les avoir perdues de vue?

Très-certainement, dit Simmias.

Mais, en voyant un cheval ou une lyre en peinture, ne peut-on pas se ressouvenir d'un

homme? et en voyant le portrait de Simmias ne peut-on pas se ressouvenir de Cébès?

Qui en doute?

A plus forte raison, en voyant le portrait de Simmias, se ressouviendra-t-on de Simmias lui-même.

Sans aucun doute.

Il suit donc de ces divers exemples que la réminiscence se fait tantôt par la ressemblance et tantôt par la dissemblance.

C'en est une conséquence.

Mais, quand on se ressouvient de quelque chose par la ressemblance, n'arrive-t-il pas nécessairement que l'esprit voit tout d'un coup s'il manque quelque chose au portrait pour qu'il ressemble parfaitement à l'original, ou s'il n'y manque rien du tout?

Cela est impossible autrement, dit Simmias.

Prends donc bien garde si ce que je vais te dire te paraîtra comme à moi. Disons-nous que l'égalité est quelque chose; je ne parle pas de l'égalité qui se trouve entre un arbre et un arbre, entre une pierre et une autre pierre, et entre plusieurs autres objets semblables, mais de quelque autre chose en dehors de tous ces objets : de l'égalité en soi; eh bien, disons-nous que cette égalité en soi est quelque chose ou qu'elle n'est rien?

Oui, par Jupiter, nous disons qu'elle est quelque chose, du moins à parler d'une manière merveilleuse.

Mais la connaissons-nous cette égalité?

Sans doute.

D'où avons-nous tiré cette connaissance, n'est-ce pas des choses dont nous venons de parler, et qu'en voyant des arbres égaux, des pierres égales, et plusieurs autres objets de cette nature, nous nous sommes formé l'idée de cette égalité, qui n'est ni ces arbres, ni ces pierres, mais tout autre chose; car ne te paraît-elle pas différente, prends bien garde à ceci : les pierres, les arbres ne nous paraissent-ils pas tantôt égaux, tantôt inégaux, bien que souvent ils ne subissent par eux-mêmes aucune modification?

Assurément.

Mais quoi! ce qui est égal en soi t'a-t-il quelquefois paru inégal, ou l'égalité te paraît-elle inégalité?

Jamais, Socrate.

L'égalité et ce qui est égal ne sont donc pas la même chose?

Il n'y a nulle apparence.

Cependant n'est-ce pas au moyen de ces choses égales, qui sont différentes de l'égalité, que tu as pensé à l'égalité et que tu en as eu la connaissance?

C'est la vérité, Socrate, repartit Simmias.

Cette connaissance ne t'est-elle pas venue de la ressemblance ou de la dissemblance de ces choses avec l'égalité?

Assurément.

Au reste, peu importe ce dernier point; car, dès que la vue d'une chose nous fait penser à une autre chose, qu'elle soit semblable ou dissemblable, il y a nécessairement réminiscence.

Sans difficulté.

Mais, reprit Socrate, quand nous voyons des arbres qui sont égaux ou les autres choses égales dont nous avons parlé, les trouvons-nous égales comme l'égalité même, ou s'en faut-il peu ou beaucoup qu'elles ne soient égales comme cette égalité?

Il s'en faut beaucoup.

Nous convenons donc que, lorsque quelqu'un en voyant une chose pense que cette chose-là, comme celle que je vois présentement devant moi, tend à être égale à une certaine autre, mais qu'il s'en manque beaucoup et qu'elle ne peut l'égaler, il faut nécessairement que celui qui a cette pensée ait vu et connu auparavant cette autre chose à laquelle il dit que celle-là ressemble imparfaitement.

Nécessairement.

Quoi donc, cela ne nous arrive-t-il pas aussi à nous-mêmes quand nous comparons les choses égales avec l'égalité en soi?

Assurément, Socrate.

Il faut donc de toute nécessité que nous ayons vu cette égalité même avant le temps où, en voyant pour la première fois des choses égales, nous avons pensé qu'elles tendent toutes à être égales, comme l'égalité même, et qu'elles ne peuvent y parvenir.

Cela est certain.

Mais nous convenons encore que nous n'avons tiré cette pensée, et qu'il est impossible de la tirer d'ailleurs, que de la vue ou du toucher ou de quelque autre de nos sens, car je dis la même chose de tous les autres.

— Et avec raison, Socrate, du moins pour ce que tu veux démontrer.

— Il faut donc que ce soit des sens mêmes que nous tirions cette pensée que toutes les choses égales qui tombent sous nos sens tendent à cette égalité intelligible et qu'elles demeurent pourtant au-dessous. Or, comment nous exprimons-nous ?

— De la manière que tu dis.

— Et avant que nous ayons commencé à voir, à entendre et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité en soi pour lui rapporter, comme nous faisons, les choses égales qui tombent sous nos sens et pour voir qu'elles tendent toutes à cette égalité et qu'elles demeurent toujours au-dessous.

— C'est une conséquence nécessaire de ce qui a été dit, Socrate.

— Mais n'est-il pas vrai que d'abord après notre naissance, nous avons vu, nous avons entendu et que nous avons fait usage de tous nos autres sens ?

— Sans doute.

— Il faut donc qu'avant ce temps-là nous ayons eu connaissance de l'égalité.

— Oui.

— Et par conséquent il faut de toute nécessité que nous l'ayons eue avant notre naissance.

— Cela est vraisemblable.

— Or, si nous l'avons eue avant notre naissance, nous savons donc avant que de naître, et d'abord après notre naissance nous avons connu non-seulement ce qui est égal, ce qui est plus grand, ce qui est plus petit, mais aussi toutes les autres choses de cette nature ; car ce que nous disons ici n'est pas plus sur l'égalité que sur le *beau* en soi, sur le *bien*, sur la *justice*, sur la *sainteté*, en un mot sur toutes les choses que, dans nos demandes comme dans nos réponses, nous caractérisons par *ce qui est* : de sorte qu'il faut nécessairement que nous ayons connu toutes ces choses avant que de naître.

— Cela est certain.

— Et si, après avoir eu ces connaissances, nous ne venions pas à les oublier en naissant, nous naîtrions avec elles, et nous les conserverions toute notre vie : car savoir n'est autre chose que conserver la science qu'on a acquise; et oublier, Simmias, n'est-ce pas perdre la science que l'on possédait?

— Sans difficulté, Socrate.

— Que si, ayant eu ces connaissances avant de naître et les ayant perdues en naissant, nous venons ensuite à les acquérir de nouveau en nous servant du ministère de nos sens, ce que nous appelons apprendre, n'est-ce pas recouvrer des connaissances qui nous appartiennent, et n'aurons-nous pas raison d'appeler cela se ressouvenir?

Certainement.

Car nous sommes convenus qu'il est très-possible qu'en sentant une chose, c'est-à-dire en la voyant, en l'entendant, ou enfin en la percevant par quelqu'un des sens, on pense à une autre chose qu'on a oubliée et à laquelle celle qu'on perçoit a quelque rapport, soit qu'elle lui ressemble ou qu'elle ne lui ressemble point : de manière qu'il faut nécessairement, de deux choses l'une, ou que nous naissions tous avec ces connaissances et que nous les conservions toute notre vie, ou que ceux qui, selon nous, apprennent, ne fassent que se ressouvenir, et que la science ne soit qu'une réminiscence.

— Il le faut nécessairement, Socrate.

— Que choisis-tu donc, Simmias? naissons-nous avec ces connaissances, ou nous ressouvenons-nous de ce que nous savions auparavant?

— En vérité, Socrate, je ne sais présentement que choisir.

— Mais, quoi! peux-tu choisir ceci, et qu'en penses-tu ? Un homme qui sait une chose peut il en rendre raison ou ne le peut-il pas ?

— Il faut qu'il puisse le faire, Socrate.

— Et tous les hommes te paraissent-ils pouvoir rendre raison des choses dont nous venons de parler ?

— Je le voudrais bien, répondit Simmias; mais je crains fort que demain il n'y ait plus personne capable de le faire.

— Il ne te paraît donc pas, Simmias, que tous les hommes possèdent ces connaissances ?

— Non assurément.

— Ils ne font donc que se ressouvenir de ce qu'ils ont appris autrefois?

— Il le faut bien.

— Et en quel temps nos âmes ont-elles acqui-

ces connaissances, car ce n'est pas depuis que nous sommes nés?

Non certainement.

C'est donc avant ce temps-là?

Oui.

Et par conséquent, Simmias, nos âmes existaient aussi avant de paraître sous cette forme humaine; elles étaient sans corps et elles savaient.

A moins que nous ne disions, Socrate, que nous avons appris toutes ces sciences en naissant; car voilà le seul temps qui nous reste.

Soit, mon cher Simmias; mais en quel autre temps les avons-nous perdues : car en naissant nous ne les avions plus, comme nous venons d'en convenir; les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises, ou peux-tu marquer un autre temps?

Non, Socrate; et je ne m'apercevais pas que mes paroles n'avaient pas de sens.

Il faut donc tenir pour constant, Simmias, que si toutes ces choses que nous avons toujours à la bouche, le beau, le bon et toutes les autres essences de ce genre, existent véritablement; et si nous rapportons nos sensations à ces notions primitives que nous trouvons en nous et qui nous servent d'exemplaires, il faut nécessairement que, de même que ces essences existent, notre âme existe aussi, et soit avant que nous naissions. Mais si elles n'existent point, tout ce raisonnement n'a aucune valeur. Cela n'est-il pas constant, et n'est-ce pas une égale nécessité que si ces essences existent, nos âmes existent avant notre naissance, ou que, si elles n'existent pas, nos âmes n'existent pas non plus?

Il n'y a pas de milieu, ce me semble, répondit Simmias; et fort heureusement la conséquence de tout ceci est que l'âme existe avant notre naissance, ainsi que les essences dont tu viens de parler : car, pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau, du bon et de toutes les autres choses de ce genre dont tu parlais tout à l'heure; et elle m'est suffisamment démontrée.

Et Cébès? dit Socrate; car il faut que Cébès soit aussi persuadé.

Je pense aussi, dit Simmias, qu'il trouve les preuves suffisantes, bien que ce soit l'homme qui se rende le plus difficilement aux preuves. Cependant je le tiens convaincu que notre âme existe avant notre naissance; mais qu'elle existe après notre mort, c'est ce qui ne me paraît pas à moi-même assez prouvé : car tu n'as pas encore réfuté cette opinion commune dont Cébès parlait tantôt, qu'après la mort de l'homme, l'âme se dissipe et cesse d'être. En effet, qu'est-ce qui empêche que l'âme naisse et existe quelque part avant de venir animer le corps de l'homme; et qu'après y avoir séjourné et en être sortie, elle finisse comme lui et cesse d'être?

Tu dis fort bien, Simmias, ajouta Cébès; il me paraît que Socrate n'a prouvé que la moitié de ce qu'il fallait prouver : car il a bien démontré que notre âme existe avant notre naissance; mais pour achever sa démonstration, il devait prouver aussi qu'après notre mort notre âme n'existe pas moins qu'elle a existé avant cette vie.

Mais je vous l'ai démontré, Simmias et Cébès, reprit Socrate, et vous en conviendrez si vous joignez cette dernière preuve à celle que vous avez admise, que les vivants naissent des morts; car s'il est vrai que notre âme existe avant notre naissance, et s'il est nécessaire que pour entrer dans la vie elle sorte de la mort, comment ne serait-il pas également nécessaire qu'elle existe encore après la mort, puisqu'elle doit retourner à la vie? Ce que vous demandez a donc été démontré. Cependant il me paraît que vous souhaitez tous deux approfondir davantage cette question, et que vous craignez, comme les enfants, que quand l'âme sort du corps, les vents ne l'emportent et ne la dissipent, surtout quand on meurt, non par un temps calme, mais par un grand vent.

Sur quoi Cébès se mettant à rire : Tâche de nous rassurer, Socrate, comme si nous le craignions en effet, ou plutôt comme si ce n'était pas nous, mais quelque enfant qui se trouve en nous-mêmes; tâchons donc de lui apprendre à ne pas avoir peur de la mort comme d'un masque difforme.

Il faut, reprit Socrate, employer des enchantements tous les jours, jusqu'à ce qu'il soit guéri.

Mais, Socrate, où trouverons-nous un bon enchanteur, puisque tu nous quittes?

La Grèce est grande, Cébès, répondit So-

crate, et il doit s'y trouver d'habiles gens; il y a d'ailleurs beaucoup de nations barbares, il faut voyager parmi elles, et les interroger toutes pour trouver cet enchanteur, sans épargner ni peine ni dépense; car il n'y a rien à quoi vous puissiez employer vos richesses plus utilement; il faut aussi que vous le cherchiez parmi vous, car peut-être ne trouverez-vous personne plus capable de faire ces enchantements que vous-mêmes.

Nous suivrons ton conseil, Socrate, dit Cébès; mais reprenons, s'il te plaît, le discours que nous avons quitté.

Cela me plaît fort, Cébès, et je ne vois pas pourquoi cela me serait désagréable.

Fort bien, Socrate.

Ne devons-nous pas d'abord, reprit Socrate, nous demander à nous-mêmes quelles sont les choses sujettes à éprouver cette modification, c'est-à-dire à se dissoudre, et quelles sont celles pour lesquelles on doit craindre ou non cet accident? Ensuite ne faut-il pas examiner auquel de ces deux ordres de choses appartient notre âme, et sur cela craindre ou espérer pour elle?

Cela est très-vrai.

Or, n'est-ce pas aux choses qui ont été composées ou qui le sont naturellement qu'il appartient de se résoudre dans les mêmes parties dont elles se composent? et s'il y a des êtres qui ne soient pas composés, ne sont-ils pas les seuls que cet accident ne puisse atteindre?

Cela me paraît très-certain, dit Cébès.

Les choses qui sont toujours les mêmes et qui ne subissent aucun changement, n'y a-t-il pas bien de l'apparence qu'elles ne sont pas composées? et celles qui changent toujours et ne sont jamais les mêmes ne paraissent-elles pas composées nécessairement?

Je le trouve comme toi, Socrate.

Allons tout d'un coup à ces choses dont nous parlions tout à l'heure. Ces essences auxquelles nous attribuons l'être dans nos demandes et nos réponses sont-elles toujours identiques à elles-mêmes, ou éprouvent-elles des changements : l'égalité en soi, la beauté en soi, en un mot toutes les choses qui existent essentiellement, reçoivent-elles parfois quelque modification si petite qu'elle puisse être; ou chacune d'elles, étant pure et simple, demeure-t-elle ainsi toujours identique à elle-même, sans jamais recevoir la moindre altération ni le moindre changement?

Il faut nécessairement, répondit Cébès, qu'elles demeurent toujours les mêmes, sans jamais changer.

Que dirons-nous des choses multiples où se trouve la beauté : par exemple, des hommes, des chevaux, des habits et de tant d'autres de même nature que l'on qualifie de belles, d'égales, ou d'une manière semblable; sont-elles toujours identiques, ou, contrairement aux premières, ne demeurent-elles jamais dans le même état, ni par rapport à elles-mêmes, ni par rapport aux autres?

Elles ne demeurent jamais les mêmes, répondit Cébès.

Or, ce sont là des choses que tu peux voir, toucher ou percevoir par quelque autre sens; au lieu que les premières, celles qui sont toujours les mêmes, ne peuvent être perçues que par la pensée; car elles sont immatérielles, et on ne les voit pas.

Cela est très-vrai, Socrate, dit Cébès.

Veux-tu maintenant, continue Socrate, que nous posions deux espèces de choses, les unes visibles, et les autres immatérielles?

Oui, posons-les, dit Cébès.

Celles-ci toujours les mêmes, celles-là dans un continuel changement?

Posons encore ceci.

Voyons donc : ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une âme, ou y a-t-il quelque autre chose en nous?

Non, sans doute, il n'y a que cela.

A laquelle de nos deux espèces de choses dirons-nous que notre corps est plus conforme et plus ressemblant?

Il n'y a personne qui ne convienne que c'est à l'espèce des choses visibles.

Et notre âme, mon cher Cébès, est-elle visible ou immatérielle?

Elle n'est pas visible, Socrate, au moins pour les hommes.

Mais, quand nous parlons de choses visibles ou invisibles, parlons-nous par rapport à la nature humaine, ou par rapport à quelque autre nature?

Par rapport à la nature humaine.

Que dirons-nous donc de l'âme, est-elle visible ou invisible ?

Elle est invisible.

Elle est donc immatérielle ?

Oui.

Et par conséquent notre âme est plus conforme que le corps à la nature immatérielle, et le corps plus conforme à la nature visible ?

Cela est d'une nécessité absolue, Socrate.

Ne disions-nous pas tantôt que, lorsque l'âme se sert du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue, soit par l'ouïe ou par quelque autre sens (car la seule fonction du corps est de considérer les objets par les sens), alors elle est entraînée par le corps dans les choses qui ne sont jamais les mêmes ; puis elle s'égare et se trouble ; elle a des vertiges comme si elle était ivre, parce qu'elle s'est attachée à des choses qui sont de leur nature sujettes à ces accidents ?

Sans doute.

Au lieu que quand elle examine les choses par elle-même, elle se porte vers ce qui est pur, éternel, immortel et immuable ; et, comme étant de même nature, elle y demeure attachée aussi longtemps qu'elle peut exister en elle-même. Alors ses égarements cessent, et elle est toujours la même, parce qu'elle s'est unie à ce qui est immuable, et cet état de l'âme est ce qu'on appelle sagesse.

Cela est parfaitement bien dit, Socrate, et d'une grande vérité.

Eh bien, à laquelle de ces deux espèces de choses l'âme te paraît-elle plus ressemblante et plus conforme après ce que nous avons dit et ce que nous venons de dire ?

Il me semble, Socrate, qu'il n'y a point d'homme si dur et si stupide que la méthode que tu as suivie ne force de convenir que l'âme a plus de ressemblance et de conformité avec ce qui est toujours le même qu'avec ce qui change toujours.

Et le corps ?

Il ressemble plus à ce qui change.

Prenons encore un autre chemin. Quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature ordonne à l'un d'obéir et d'être esclave, à l'autre d'avoir l'empire et de commander. Lequel des deux te paraît donc semblable à ce qui est divin, et lequel te paraît ressembler à ce qui est mortel ; ne trouves-tu pas que ce qui est divin est seul capable de commander et d'être le maître, et que le propre de ce qui est mortel est d'obéir et d'être esclave ?

Assurément.

Auquel des deux l'âme ressemble-t-elle donc ?

Il est évident, Socrate, que l'âme ressemble à ce qui est divin, et le corps à ce qui est mortel.

Vois donc, Cébès, si, de tout ce que nous venons de dire, il ne s'ensuit pas que l'âme est très-semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à soi-même ; et que le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant, et jamais semblable à soi-même. Y a-t-il quelque raison, mon cher Cébès, que nous puissions alléguer pour détruire ces conséquences, et pour faire voir que cela n'est pas ainsi ?

Non sans doute, Socrate.

Cela étant, n'appartient-il pas au corps d'être bientôt dissous, et à l'âme de demeurer toujours indissoluble, ou à peu près ?

Comment en serait-il autrement ?

Or, tu vois, reprit Socrate, que, l'homme étant mort, la partie visible en lui, le corps, et ce qui est exposé à nos yeux, le cadavre, comme nous l'appelons, à qui il appartient de se corrompre, de se dissoudre et de se dissiper, ne souffre tout d'abord aucun de ces accidents, mais se conserve assez longtemps intact ; si même le mort était bean, il se conserve dans sa beauté, et très-longtemps ; car il est incroyable combien de temps le corps se conserve presque entier quand il est vidé et embaomé, comme c'est la coutume en Égypte ; et lors même qu'il se corrompt, quelques-unes de ses parties, comme les os, les nerfs et autres semblables, sont pour ainsi dire immortelles. Cela n'est-il pas vrai ?

Oui.

L'âme dono, qui est immatérielle et qui de co monde se rend auprès d'un Dieu bon et sage, dans un lieu semblable à elle, excellent, pur, immatériel, et qu'on appelle avec raison le monde invisible, où bientôt, s'il plaît à Dieu, mon âme doit se rendre aussi ; l'âme, dis-je, étant telle et de telle nature, aurait à peine quitté le corps qu'elle se dissiperait et s'anéan-

tirait, comme le disent la plupart des hommes! Il s'en faut beaucoup, mes chers amis; mais bien plutôt voici ce qui arrive : si l'âme sort pure de ses liens, sans entraîner rien du corps avec elle, comme n'ayant eu avec lui pendant la vie aucun commerce volontaire, mais, au contraire, comme ayant mis tous ses soins à le fuir et à se recueillir en elle-même; et cette occupation n'est rien autre que de bien philosopher et au fond de s'exercer à mourir volontiers... ne le penses-tu pas comme moi ?

Tout à fait.

Si donc l'âme sort du corps en cet état, elle se rend vers ce qui est semblable à elle, c'est-à-dire vers ce qui est immatériel, divin, immortel et sage, et, ce but une fois atteint, elle entre en possession du bonheur véritable, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours désordonnées et de tous les autres maux attachés à la condition humaine, et, comme on dit des initiés, elle passe véritablement l'éternité avec les dieux. N'est-ce pas là ce que nous devons dire, Cébès, ou faut-il parler autrement ?

Non, par Jupiter.

Mais si elle sort du corps impure et souillée, comme ayant eu avec lui un commerce continuel, comme l'ayant aimé et servi, comme s'étant laissé charmer par lui, par les désirs et par les voluptés, au point de croire qu'il n'y a de réel que ce qui est matériel, ce qu'on peut voir, toucher, boire, manger, ou ce qui sert aux plaisirs de l'amour, et de prendre l'habitude de haïr, d'avoir en horreur et de fuir ce qui est obscur aux sens, immatériel, intelligible, et ne se saisit qu'à l'aide de la philosophie, penses-tu que l'âme, en cet état, puisse sortir du corps pure et rendue à elle-même?

Non, sans doute, en aucune manière.

Au contraire, elle sort toute remplie de ce qui a la forme matérielle, que son commerce et son union étroite avec le corps lui ont rendu naturel, parce qu'elle n'a pu s'en détacher ni cesser de lui rendre des soins.

Certainement.

Or, ce qui a la forme matérielle, mon cher ami, doit être pesant, lourd, formé de terre, et visible; et l'âme en cet état est appesantie et entraînée de nouveau vers le monde visible par horreur de ce qui est invisible et immatériel : elle erre alors, dit-on, autour des monuments et des tombeaux, auprès desquels on a vu parfois des fantômes ténébreux comme doivent être les images des âmes qui ont quitté le corps sans être entièrement pures et retiennent quelque chose de la forme matérielle; ce qui fait que l'œil peut les apercevoir.

Cela est très-vraisemblable, Socrate.

Oui, sans doute, Cébès, et il est vraisemblable, en outre, que ce ne sont pas les âmes des bons, mais celles des méchants, qui sont forcées d'errer dans ces lieux où elles portent la peine de leur première vie, qui a été mauvaise, et où elles continuent d'errer jusqu'à ce que les appétits inhérents à la forme matérielle qu'elles se sont donnée les ramènent dans un corps; et elles reprennent vraisemblablement les mêmes mœurs qui pendant leur première vie étaient l'objet de leur prédilection.

Comment dis-tu, Socrate ?

Par exemple, ceux qui se sont livrés sans pudeur à la gourmandise, à la luxure ou à la boisson, entrent vraisemblablement dans des corps d'ânes ou d'animaux semblables. Ne le penses-tu pas comme moi ?

Cela est tout à fait vraisemblable.

Et ceux qui n'ont aimé que l'injustice, la tyrannie et les rapines vont habiter des corps de loups, d'éperviers, de faucons. Des âmes de cette nature peuvent-elles aller ailleurs?

Non certes, dit Cébès.

Il en est de même des autres : ils rentrent dans une condition d'existence en rapport avec la vie qu'ils ont menée.

Évidemment: comment en serait-il autrement ?

Ceux-là donc sont les plus heureux d'entre eux et rentrent dans la meilleure condition, qui ont pratiqué cette vertu sociale et civile qu'on nomme justice et tempérance, et qu'on acquiert par l'habitude et par l'exercice, sans le secours de la philosophie et de la pensée.

Comment donc sont-ils les plus heureux ?

Parce qu'il est vraisemblable que leur âme, après la mort, entre dans des corps d'animaux de mœurs douces et sociables, tels que des corps d'abeilles, de guêpes, de fourmis, ou même des corps humains; et que de cette dernière union résultent des hommes sachant garder la mesure en tout.

Cela est vraisemblable.

Mais quant à parvenir au rang des dieux, cela n'est permis qu'à celui dont la vie s'est écoulée dans l'étude de la philosophie, et dont l'âme est sortie du corps entièrement pure. Voilà pourquoi, mes chers amis, les véritables philosophes s'abstiennent de toutes les passions du corps, et ne se laissent jamais vaincre par elles : et s'ils s'en abstiennent, ce n'est pas, comme ceux qui aiment l'argent et comme le vulgaire, dans la crainte de se ruiner et de tomber dans la pauvreté ; ce n'est pas non plus dans la crainte de manquer de crédit et de réputation, comme ceux qui aiment la gloire et les dignités.

Il ne conviendrait pas de faire autrement, repartit Cébès.

Non, par Jupiter, continua Socrate : aussi ceux qui prennent quelque intérêt à leur âme et qui ne vivent pas pour le corps ne tiennent pas le même chemin que les autres qui ne savent où ils vont ; mais, persuadés qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, rien qui s'oppose à l'affranchissement et à la purification qu'elle opère, ils s'abandonnent à sa conduite et la suivent partout où elle veut les mener.

Comment, Socrate ?

Je vais m'expliquer, et voici pourquoi les hommes avides de science se mettent dans les mains de la philosophie : leur âme est étroitement liée et pour ainsi dire collée au corps ; forcée de considérer les choses non par elle-même, mais par le moyen des organes comme à travers un cachot, elle est plongée dans une ignorance complète. La philosophie reconnaissant que la force du cachot vient des passions, puisqu'elles font que le prisonnier aide lui-même à serrer sa chaîne ; la philosophie, dis-je, et c'est ce que savent les hommes curieux de s'instruire, exhorte l'âme doucement et travaille à la délivrer, et, pour y parvenir, elle lui montre que le témoignage des yeux est trompeur, et que celui des oreilles et des autres sens n'est pas plus infaillible ; elle l'engage donc à se séparer d'eux autant qu'elle ne sera pas contrainte d'en faire usage ; elle lui conseille en outre de se recueillir et de se renfermer en elle-même, de ne croire qu'à elle-même après avoir conçu avec la pensée pure l'essence des choses, et de tenir pour faux tout ce qu'elle aura examiné par un intermédiaire et ce qui varie selon la différence de l'organe qu'on y applique ; enfin elle l'avertit que ce qu'elle voit par le moyen des sens, c'est le sensible et le visible ; et que ce qu'elle voit par elle-même, c'est l'intelligible et l'immatériel. L'âme du véritable philosophe, persuadée qu'elle ne doit pas s'opposer à cet affranchissement, s'abstient autant que possible des voluptés et des désirs, des tristesses et des craintes, considérant que les joies ou les craintes vives, les tristesses ou les désirs immodérés sont suivis non-seulement des maux que tout le monde peut prévoir, tels que les maladies ou la perte des biens, mais du plus grand et du dernier de tous les maux, d'un mal dont cependant on ne se rend pas compte.

Quel est ce mal, Socrate ? demanda Cébès.

C'est que toute âme qui a éprouvé des jouissances ou des afflictions immodérées arrive nécessairement à croire que la cause en est très-réelle et très-véritable, quoiqu'il n'en soit pas ainsi. Or, ce qui peut la réjouir ou l'affliger, ne sont-ce pas surtout les choses visibles ?

Assurément.

Et n'est-ce pas surtout dans ce genre d'affections que le corps l'enchaîne ?

Comment cela ?

Chaque plaisir, chaque douleur attache l'âme au corps comme avec un clou, la rend corporelle, et lui fait admettre pour vrai ce que le corps lui dit. Or, dès l'instant qu'elle partage les opinions et les plaisirs du corps, elle est forcée, je pense, de prendre aussi les mêmes mœurs et les mêmes habitudes ; et par conséquent il lui est impossible de jamais arriver pure dans l'autre monde, mais elle est toujours pleine du corps qu'elle quitte : aussi retombe-t-elle bientôt dans un autre corps, et y prend-elle racine comme une plante ; ce qui la prive de tout commerce avec l'essence pure, simple et divine.

Rien n'est plus vrai, dit Cébès.

C'est pour cela, mon cher Cébès, que les véritables philosophes se montrent courageux et tempérants, et non pour toutes les autres raisons que s'imagine le peuple. Est-ce que tu penserais comme lui ?

Non certes.

En effet, jamais l'âme du véritable philosophe ne pensera que la philosophie doit la délivrer pour qu'elle s'abandonne ensuite aux plaisirs et aux douleurs, et se laisse enchaîner de nouveau par eux, et que ce soit toujours à recommencer, comme la toile de Pénélope. Au contraire, imposant silence aux passions, prenant la raison pour guide, ne se détachant jamais et se nourrissant de la contemplation de ce qui est vrai, divin et hors du domaine de l'opinion, elle croit fermement qu'elle doit vivre ainsi durant cette vie, et qu'après la mort elle ira se réunir à ce qui lui est semblable, et sera délivrée des maux attachés à la nature humaine. Avec un tel régime, Simmias et Cébès, et après avoir suivi ces principes, il n'y a pour l'âme aucune raison de craindre qu'à sa sortie du corps les vents ne l'emportent et l'anéantissent en la dissipant.

Après que Socrate eut ainsi parlé, il se fit un long silence; Socrate paraissait tout occupé de ce qu'il venait de dire. Nous l'étions aussi pour la plupart, et Cébès et Simmias parlaient un peu ensemble. Enfin, Socrate les apercevant : De quoi parlez-vous, leur dit-il, ne vous paraît-il point manquer quelque chose à mes preuves? car il me semble qu'elles donnent encore lieu à beaucoup de doutes et d'objections, si l'on veut les examiner en détail. Si vous parlez d'autre chose, je n'ai rien à dire; mais si c'est sur cela que vous avez des doutes, n'hésitez pas à prendre la parole et à exposer votre opinion, pour peu qu'il vous semble que l'on peut mieux traiter la question présente : associez-moi à votre recherche, si vous croyez en venir plus facilement à bout avec moi.

Je te dirai la vérité, Socrate, répondit Simmias. Il y a longtemps que nous avons des doutes, Cébès et moi, et que, désirant te les entendre résoudre, l'un pousse l'autre pour qu'il te les propose; mais nous craignons d'être importuns et de te faire des questions désagréables dans ta situation.

Eh, mon cher Simmias! reprit Socrate en souriant doucement, à grand'peine persuaderais-je aux autres hommes que je ne prends point pour un malheur l'état où je me trouve; puisque je ne saurais vous le persuader à vous-mêmes, et que vous craignez que je ne sois présentement d'une humeur plus difficile que par le passé. Vous me croyez donc, à ce qu'il paraît, bien inférieur aux cygnes pour ce qui regarde le pressentiment et la divination? Les cygnes, quand ils sentent qu'ils vont mourir, chantent encore mieux ce jour-là qu'ils n'ont jamais fait, dans leur joie d'aller trouver le dieu qu'ils servent. Mais les hommes, qui craignent eux-mêmes de mourir, calomnient ces cygnes en disant qu'ils pleurent leur mort et qu'ils chantent de tristesse. Et ils ne font pas cette réflexion, qu'il n'y a point d'oiseau qui chante quand il a faim ou froid, ou quand il souffre de quelque autre manière; non pas même le rossignol, l'hirondelle ou la huppe, dont on dit que le chant est une plainte. Mais ni ces oiseaux ni les cygnes ne me semblent chanter de tristesse. Je crois plutôt que les cygnes, étant consacrés à Apollon, sont devins, et que, prévoyant le bonheur dont on jouit dans l'autre vie, ils chantent et se réjouissent ce jour-là plus qu'ils n'ont jamais fait. Et moi, je pense que je sers Apollon et que je lui suis consacré aussi bien qu'eux, que je n'ai pas moins reçu qu'eux de notre commun maître l'art de la divination, et que je ne suis pas plus fâché qu'eux de sortir de cette vie. C'est pourquoi, à cet égard, vous n'avez qu'à parler tant qu'il vous plaira, et à m'interroger aussi longtemps que les Onze voudront le permettre.

Fort bien, Socrate, repartit Simmias; je te proposerai donc mes doutes, et Cébès t'exposera ensuite les siens. Et d'abord, il me semble, comme à toi, Socrate, que sur ces matières il est impossible, ou du moins très-difficile de connaître la vérité dans cette vie; mais que, cependant, ne pas examiner avec le plus grand soin tout ce qu'on dit là-dessus, abandonner la partie avant d'avoir fait tous ses efforts, c'est l'action d'un lâche : car il faut de deux choses l'une, ou apprendre des autres ce qui en est, ou le trouver de soi-même, ou, en cas d'impossibilité des deux parts, choisir parmi tous les raisonnements humains le meilleur et le plus difficile à renverser, et s'y embarquer comme sur une nacelle pour traverser, à tout hasard, cette vie; à moins que nous ne puissions le faire d'une manière plus sûre et moins périlleuse en nous confiant à quelque vaisseau plus solide, à quelque raisonnement divin. Je n'aurai donc point de honte à te faire des ques-

tions, puisque tu le permets, et je ne m'exposerai pas au reproche que je pourrais me faire un jour, de ne l'avoir pas dit maintenant ce que je pense. Quand j'examine avec moi-même et avec Cebès ce que tu as dit, Socrate, je t'avoue que tes preuves ne me paraissent pas suffisantes.

Peut-être as-tu raison, mon ami; mais en quoi ne te paraissent-elles pas suffisantes?

En ce que l'on pourrait dire la même chose de l'harmonie d'une lyre, de la lyre elle-même et de ses cordes. Ne pourrait-on pas dire, en effet, que l'harmonie d'une lyre bien d'accord est quelque chose d'invisible, d'incorporel, de très-beau et de divin, et que la lyre et les cordes sont des corps et d'une forme matérielle, des choses composées et d'une nature terrestre et mortelle, et conséquemment, après qu'on aurait mis la lyre en pièces, qu'on aurait coupé ou rompu les cordes, on pourrait soutenir, en s'appuyant de tes principes, que nécessairement l'harmonie de la lyre existe encore et n'a point péri; qu'en effet il n'est pas possible que la lyre subsiste encore les cordes étant rompues, et que les cordes, choses périssables, subsistent aussi, et que l'harmonie, qui a du rapport et de l'affinité avec ce qui est divin et immortel, ne subsiste plus et périsse avant ce qui est mortel et terrestre; mais qu'il faut de toute nécessité que l'harmonie existe encore quelque part, et que le bois et les cordes de la lyre soient réduits en poussière avant qu'elle reçoive la moindre atteinte? Et toi-même, Socrate, tu t'es, je pense, aperçu que notre opinion la plus habituelle sur l'âme c'est que le chaud et le froid, le sec et l'humide, et quelques principes semblables dilatant ou resserrant notre corps, l'âme est le mélange et l'harmonie de ces éléments lorsqu'ils ont été combinés dans de justes proportions. Or, si notre âme n'est qu'une harmonie, il est évident que quand notre corps est trop relâché ou trop tendu par les maladies ou par les autres maux, il faut nécessairement que notre âme, toute divine qu'elle est, périsse comme les autres harmonies qui se trouvent soit dans les instruments de musique, soit dans tout autre ouvrage d'art; tandis que les restes de chaque corps durent longtemps jusqu'à ce qu'ils soient brûlés ou putréfiés. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrons répondre à ces raisons, si quelqu'un vient à prétendre que notre âme, n'étant qu'un mélange des éléments du corps, périt la première dans ce qu'on appelle la mort.

Socrate, alors, promenant ses regards sur nous, comme il avait coutume de faire: Simmias a raison, dit-il. Si donc quelqu'un de vous est plus en état que moi de répondre à ses objections, que ne le fait-il? Car il ne nous a pas, ce me semble, attaqués faiblement. Cependant il me semble qu'il faut, avant de répondre, entendre aussi les objections de Cebès, afin que, pendant qu'il parlera, nous gagnions du temps et puissions penser à ce que nous devons dire, et qu'après les avoir ainsi entendus l'un et l'autre, nous nous rendions à leurs raisons, si nous les trouvons justes, sinon que nous présentions nos moyens de défense. Dis-nous donc, Cebès, ce qui t'empêche de te rendre à ce que j'ai établi.

Je m'en vais te le dire, répondit Cebès. C'est qu'il me semble que la discussion n'a pas fait un seul pas, et que les objections que nous avons faites précédemment subsistent dans leur force: que notre âme existât avant de paraître sous sa forme actuelle, je ne nie pas que tu ne l'aies fort bien établi; et, si je ne craignais de te blesser, je te dirais que ta démonstration ne laisse rien à désirer; mais que notre âme existe encore quelque part après notre mort, c'est ce que je ne puis croire. Cependant je n'accorde pas à Simmias que l'âme ne soit ni plus forte, ni plus durable que le corps; elle me paraît, au contraire, infiniment supérieure à toutes les choses de cette nature. Pourquoi donc (me dira-t-on) refuses-tu encore de te rendre; puisque tu vois que ce qu'il y a de plus faible dans l'homme subsiste encore après sa mort, ne te paraît-il pas de toute nécessité que ce qui est plus durable survive également? Vois si je répondrai bien à cet argument: mais, pour exprimer ma pensée, j'ai besoin, comme Simmias, d'une comparaison. Il me semble donc qu'en raisonnant ainsi, on s'exprime comme si l'on disait d'un vieux tisserand décédé: Cet homme n'a pas péri, mais il existe encore quelque part; et la preuve, c'est que le vêtement qu'il portait et qu'il avait tissé lui-même est encore entier et n'a pas péri, et, si quelqu'un refusait de se rendre à cette preuve,

on lui demanderait lequel est le plus durable, de l'homme ou du vêtement qu'il porte et dont il se sert. Et, comme il répondrait que l'homme est de beaucoup plus durable, on croirait lui avoir démontré que l'homme existe encore, puisque ce qui est moins durable que lui ne s'est pas encore dissous. Mais il n'en est pas ainsi, je crois, Simmias; car, toi aussi, pèse bien ce que je vais dire. Il n'y a personne qui ne sente qu'un pareil raisonnement serait une absurdité : en effet, ce tisserand, après avoir usé un grand nombre de vêtements qu'il s'était faits lui-même, est mort après eux; mais, je pense, avant le dernier, et ce n'est pas une raison pour que l'homme soit plus faible et moins durable que le vêtement. La même comparaison est applicable à l'âme et au corps, et, selon moi, il n'est pas moins juste de dire que l'âme vit plus longtemps et que le corps est plus faible et moins durable; on peut même ajouter que chaque âme use plusieurs corps, surtout si elle vit plusieurs années : car si le corps est dans un état d'écoulement et de déperdition pendant que l'homme vit encore, et si l'âme, au contraire, renouvelle sans cesse son enveloppe, à mesure que cette enveloppe s'use, il suit nécessairement que, quand l'âme vient à mourir, elle en est à son dernier vêtement, et que c'est là le seul avant lequel elle cesse de subsister; tandis que le corps, après la mort de l'âme, fait paraître la faiblesse de sa nature, se corrompt et se dissipe promptement. Mais il ne faut pas ajouter tant de foi à cette démonstration, que nous tenions pour certain que notre âme existe encore après notre mort. Car, si dans cette opinion on allait encore plus loin que toi tout à l'heure, si l'on accordait que non-seulement notre âme existait avant notre naissance, mais encore que rien n'empêche qu'après notre mort elle continue d'exister et renaisse plusieurs fois pour mourir de nouveau, qu'en effet elle est d'une nature si forte qu'elle peut résister à plusieurs naissances; si, dis-je, on accordait tout cela, mais sans accorder qu'elle ne se fatigue pas dans cette suite de naissances, et qu'elle ne finit pas par périr tout à fait dans quelqu'une des morts qui viennent la séparer de l'enveloppe corporelle; si l'on ajoutait que nul ne peut savoir quelle est la mort où l'âme périt, parce que nul ne peut en avoir le sentiment, et si cela était certain, il ne conviendrait à aucun homme de ne pas craindre la mort, parce que sa fermeté serait celle d'un insensé, à moins qu'il ne fût en état de démontrer que l'âme est absolument immortelle et impérissable; sinon il faut de toute nécessité que, sur le point de mourir, il craigne que son âme ne périsse sans retour dans sa séparation actuelle d'avec le corps.

Après avoir entendu ces objections, nous fûmes tous affectés désagréablement, comme nous nous l'avouâmes ensuite; car il nous semblait qu'on venait de ramener le trouble dans notre esprit, en ébranlant la conviction qu'on y avait précédemment assise, et de jeter en notre âme, non-seulement à l'égard de ce qui avait été dit, mais à l'égard de ce qu'on dirait à l'avenir, le doute que nous fussions bons juges sur ces matières, ou même qu'elles pussent engendrer aucune certitude.

ÉCHÉCRATE. Par les dieux, Phédon, je vous pardonne; car moi-même, en t'entendant, il m'arrive de me dire : A quelles raisons croirons-nous donc désormais, puisque celles de Socrate, qui paraissaient si convaincantes, nous font tomber maintenant dans l'incertitude? En effet, l'objection de Simmias, que notre âme n'est qu'une harmonie, me frappe merveilleusement et m'a toujours frappé; car elle m'a rappelé que moi-même j'avais eu la même pensée autrefois.

Ainsi, c'est à recommencer pour moi, et j'ai grand besoin de nouvelles preuves pour être convaincu que l'âme ne meurt pas avec le corps. Dis-nous donc, par Jupiter, comment Socrate poursuivit son discours, et si, comme vous autres, il parut, lui aussi, éprouver quelque peine; ou s'il soutint son opinion avec douceur, et si ses nouveaux arguments furent plus solides que les premiers. Raconte-nous tout cela le plus exactement possible.

PHÉDON. Bien que souvent j'eusse admiré Socrate, jamais, je te l'assure, je ne l'avais trouvé plus admirable qu'en cette occasion. Qu'il eût de quoi répondre, cela n'est peut-être pas fort surprenant; mais ce que j'admirai le plus, ce fut, premièrement, l'air de satisfaction et la bienveillance avec laquelle il reçut les objections de ces jeunes gens; ce fut ensuite la rapidité avec laquelle il s'aperçu

de l'impression qu'elles avaient produite sur nous; ce fut enfin l'habileté avec laquelle il nous rassura, nous fit tourner tête comme à des fuyards, et nous força de le suivre et de prendre part à la discussion.

ECHECRATE. Comment fit-il?

PHEDON. Je vais te le dire. J'étais assis à sa droite, auprès du lit, sur un petit siége, et lui était assis plus haut que moi; me passant donc la main sur la tête et prenant mes cheveux, qui tombaient sur mes épaules (il avait coutume de jouer avec mes cheveux en toute occasion): Demain, peut-être, Phèdon, tu feras, dit-il, couper ces beaux cheveux.

Apparemment, Socrate, répondis-je.

Non pas, si tu m'en crois.

Que veux-tu dire?

Aujourd'hui même nous ferons tous les deux couper notre chevelure, s'il est vrai que notre raisonnement soit mort et que nous ne puissions le ressusciter; et si j'étais à ta place et qu'on eût mis en fuite mon raisonnement, je ferais serment, comme les Argiens, de ne pas laisser croître mes cheveux avant d'avoir vaincu, dans un combat, le raisonnement de Simmias et de Cébès.

Mais, lui dis-je, tu sais le proverbe: Hercule n'est pas assez fort contre deux.

Eh bien, dit-il, que ne m'appelles-tu à ton secours, comme ton Iolas, pendant qu'il est encore jour?

Je t'appelle aussi, lui répondis-je, non pas comme mon Iolas, mais comme mon Hercule.

Cela est égal, dit-il; mais, avant tout, gardons-nous bien d'une chose.

De laquelle?

De devenir des *misologues*, comme il y en a qui deviennent des *misanthropes*; car le plus grand de tous les malheurs, c'est celui de haïr la raison. Et cette misologie a la même source que la misanthropie: La misanthropie vient de ce qu'après s'être, sans aucune connaissance des hommes, beaucoup fié à quelqu'un et l'avoir cru sincère et loyal, on trouve bientôt après qu'il est faux, méchant et tout autre dans une autre occasion. Lorsqu'on a essuyé plusieurs déceptions semblables, si surtout c'est de la part de ceux qu'on regardait comme ses meilleurs amis, on finit par prendre en haine tous les hommes, et par croire qu'il n'en est pas un seul de droit et de sincère. Ne t'es-tu pas aperçu que la misanthropie se forme ainsi?

Oui, lui dis-je.

N'est-ce donc pas honteux, continua-t-il, et n'est-il pas évident qu'on devient misanthrope pour avoir entrepris de traiter avec les hommes sans aucune connaissance des hommes! Car, pour peu qu'on les eût connus, on eût pensé avec raison qu'il y en a très-peu de bons et très-peu de méchants, et que ceux qui tiennent le milieu sont en très-grand nombre.

Comment dis-tu, Socrate?

Il en est, répondit-il, des bons et des méchants, comme des hommes fort grands ou fort petits. Ne penses-tu pas qu'il n'y a rien de plus rare que de trouver un homme fort grand ou un homme fort petit; et n'en est-il pas de même des chiens, des chevaux et de toutes les autres choses, comme aussi de ce qui est vite et de ce qui est lent, de ce qui est beau et de ce qui est laid, de ce qui est blanc et de ce qui est noir: ne t'es-tu pas aperçu que, dans toutes ces choses, les extrêmes sont rares et peu nombreux et les moyens très-communs?

Je m'en suis fort bien aperçu, Socrate.

Eh bien, si l'on proposait un prix de méchanceté, ne penses-tu pas que là aussi bien peu pourraient remporter le prix?

Cela est très-vraisemblable.

Assurément, reprit Socrate, mais ce n'est pas en cela que les raisonnements ressemblent aux hommes (je ne faisais que répondre à ta dernière question); mais ils leur ressemblent sous le rapport suivant: lorsque, sans connaître l'art de raisonner, quelqu'un a reçu pour juste un raisonnement qui bientôt après, soit à bon droit, soit à tort, lui a paru faux, et que ce mécompte lui est arrivé plusieurs fois. Ceux qui surtout se sont exercés à soutenir le pour et le contre de toutes les questions finissent par croire qu'ils sont devenus très-sages, et que seuls ils sont parvenus à découvrir que, ni dans les choses, ni dans les raisonnements, il n'y a rien de vrai ni de stable, mais que tout est dans un flux et reflux continuel, comme l'Euripe, et que rien ne demeure jamais un seul moment dans le même état.

C'est la pure vérité, Socrate.

Ne serait-ce donc pas une chose déplorable, Phédon, que, tandis qu'il y a un raisonnement juste, stable et facile à comprendre, néanmoins pour avoir prêté l'oreille à ces raisonnements qui paraissent tantôt vrais, tantôt faux, au lieu de s'en prendre à soi-même et à son ignorance, on finit par s'aigrir et par rejeter volontiers la cause de cette incertitude sur la raison elle-même, et qu'on passât le reste de sa vie à la haïr et à la calomnier, se privant ainsi de la vérité et de la science?

Par Jupiter, ce serait une chose déplorable assurément.

Prenons donc bien garde avant tout, reprit-il, que ce malheur ne nous arrive, et ne nous laissons pas préoccuper par cette pensée qu'il pourrait bien n'y avoir rien de sain dans le raisonnement. Persuadons-nous plutôt que c'est nous-mêmes qui ne sommes pas encore sains, et qu'il faut courageusement faire tous nos efforts pour le devenir : vous autres, parce que vous avez encore beaucoup de temps à vivre; et moi, parce que je vais mourir : et je crains bien de m'être conduit dans cet entretien, non pas comme un philosophe, mais comme ces disputeurs ignorants qui ne se soucient guère d'apprendre la vérité sur l'objet de la discussion, mais dont l'unique but est d'entraîner dans leur opinion ceux qui les écoutent. C'est la seule différence qu'il y ait présentement, ce me semble, entre eux et moi. En effet, je ne m'efforcerai pas de persuader aux assistants que je dis la vérité; du moins, ce n'est pas là mon but principal; mais bien de me convaincre moi-même de la justesse de mon opinion; car je fais ce raisonnement, mon cher ami, et vois combien il m'est profitable : Si ce que je dis se trouve vrai, il est bon de le croire; si, au contraire, il n'y a rien après la mort, du moins je ne fatiguerai pas les autres par mes lamentations pendant le peu de temps qui me reste encore à vivre. Mais cette ignorance ne durera pas longtemps, car ce serait un mal; bientôt elle va se dissiper. Ainsi préparé, Simmias et Cébès, je vais répondre à vos objections. Quant à vous, si vous m'en croyez, vous inquiétant peu de Socrate, mais beaucoup de la vérité; si vous trouvez que ce que je dis soit vrai, donnez-y votre assentiment : sinon, combattez-le de tout votre pouvoir, prenant bien garde que, dans mon désir d'arriver à une solution heureuse, je ne me trompe moi-même, et ne vous trompe en même temps, et que je ne vous quitte comme l'abeille, qui laisse son aiguillon dans la plaie qu'elle a faite.

Commençons donc; mais premièrement voyez si je me souviens bien de vos objections. Simmias, je crois, craint que l'âme, quoique plus divine et plus belle que le corps, ne périsse avant lui, parce qu'elle n'est qu'une espèce d'harmonie; et Cébès a accordé, si je ne me trompe, que l'âme est plus durable que le corps, mais il a ajouté que nul ne peut savoir si l'âme après avoir usé plusieurs corps ne périt pas en quittant le dernier, et si cette mort de l'âme n'est pas un anéantissement : car le corps ne cesse pas un seul moment de périr. Ne sont-ce pas là les deux points que nous avons à examiner, Simmias et Cébès?

Ils en tombèrent d'accord tous les deux.

Rejetez-vous, continua-t-il, tous les raisonnements précédents, ou en admettez-vous une partie?

Nous en admettons une partie, répondirent-ils.

Mais, ajouta Socrate, que pensez-vous de ce que nous avons dit, qu'*apprendre* n'est que se *ressouvenir*; et que par conséquent il est nécessaire que notre âme ait existé quelque part avant d'avoir été renfermée dans notre corps?

Pour moi, dit Cébès, c'est étonnant combien tout d'abord j'ai été convaincu de la vérité de ce principe, et maintenant je persiste à croire qu'il n'en est pas de plus sûr.

Moi pareillement, dit Simmias, et je serais bien étonné si je changeais jamais de sentiment.

Il faut pourtant bien, mon hôte thébain, que tu en changes, reprit Socrate, si tu persistes à croire que l'harmonie est une chose composée, et que notre âme est une espèce d'harmonie qui résulte de l'accord des qualités corporelles; car tu ne t'en croirais pas toi-même si tu disais que l'harmonie existe avant les éléments dont elle se compose.

Non, sans aucun doute, Socrate, dit Simmias.

Ne vois-tu donc pas, reprit Socrate, que c'est précisément là ce que tu dis quand tu prétends d'une part que l'âme existe avant de prendre la forme et le corps de l'homme, et d'autre part qu'elle est composée d'éléments qui n'existent pas encore! Car l'harmonie n'est pas comme l'âme, à laquelle tu la compares : la lyre, les cordes et les sons encore discordants existent d'abord, l'harmonie ne vient qu'à la suite et meurt la première. Comment donc tes deux propositions s'accorderont-elles?

En aucune manière, dit Simmias.

Cependant, reprit Socrate, si un discours doit jamais être d'accord, c'est celui où il est question de l'harmonie.

Il doit l'être en effet, dit Simmias.

Le lien n'est pourtant pas d'accord, dit Socrate; mais vois, laquelle préfères-tu de ces deux propositions : La science est une réminiscence, ou l'âme est une harmonie?

Je préfère de beaucoup la première, dit Simmias; car j'ai admis la seconde, sans preuve, sur l'apparence et la probabilité, qui forment les opinions du vulgaire. Or, je suis convaincu que les raisonnements qui ne s'appuient que sur des probabilités sont vains, et que, si l'on n'y prend garde, ils vous font commettre de graves erreurs soit en géométrie, soit dans toute autre science et dans toute autre occasion. Mais la doctrine de la réminiscence et de la science est fondée sur un principe digne d être admis : c'est que, comme tu l'as dit plus haut, notre âme existe avant d'entrer dans le corps, puisque la pensée qui constitue son essence a la dénomination de l'être [1]. Or, ce principe, j'ose m'en flatter, je l'ai établi d'une manière rationnelle et solide. Il faut donc, ce me semble, que je n'écoute ni moi-même, ni aucun autre qui prétendra que l'âme est une harmonie.

Et que penses-tu de ceci, reprit Socrate : Te paraît-il que l'harmonie, ou toute autre composition, puisse différer des éléments dont elle se compose?

Nullement.

Qu'elle ne puisse rien faire ni rien souffrir que ce que souffrent et font les éléments qui la composent?

Simmias en tomba d'accord.

Il n'appartient donc pas à l'harmonie de précéder les éléments qui la composent, mais de les suivre?

Il en convint.

Il s'en faut donc bien que l'harmonie ait des mouvements, des sons, en un mot rien de contraire à ses parties constituantes.

Assurément, dit Simmias.

Mais, quoi! n'est-il pas dans la nature de toute harmonie de dépendre de l'accord qui règne entre ses éléments?

Je ne le comprends pas bien, dit Simmias.

S'il y a plus ou moins d'accord entre eux, comme cela est possible, n'y a-t-il pas plus ou moins d'harmonie?

Assurément.

En est-il ainsi de l'âme, une âme peut-elle être, si peu que ce soit, plus ou moins âme qu'une autre.

En aucune sorte.

Voyons donc, par Jupiter! dit-on que telle âme est sensée, vertueuse et bonne, et que telle autre est insensée, vicieuse et méchante, et dit-on vrai quand on parle ainsi?

Oui certes.

Mais ceux qui tiennent l'âme pour une harmonie, que sont dans l'âme, selon eux, le vice et la vertu? diront-ils que c'est une autre harmonie, une autre dissonance : que l'âme vertueuse est bien d'accord, et qu'étant harmonie elle même elle a en elle une autre harmonie; et que l'âme vicieuse est dissonante et n'a point d'harmonie en elle?

J'ignore ce qu'ils diraient, répondit Simmias, mais il est évident que les partisans de cette opinion diraient quelque chose de semblable.

Or, nous sommes convenus, dit Socrate, qu'une âme n'est pas plus ou moins âme qu'une autre; ce qui revient à dire qu'une harmonie n'est pas plus ou moins harmonie qu'une autre. Est-ce vrai?

Oui certes.

Et que n'étant pas plus ou moins harmonie, elle n'est pas plus ou moins d'accord. N'est-ce pas?

Sans doute.

Et n'étant pas plus ou moins d'accord, l'une peut-elle avoir plus d'harmonie que l'autre, ou

[1] C'est-à-dire, puisque la pensée a pour objet l'être.

faut-il qu'elles en aient toutes également?

Également.

Ainsi donc, puisqu'une âme n'est pas plus ou moins âme qu'une autre, elle n'est pas plus ou moins d'accord qu'une autre.

Cela est ainsi.

Il suit de là qu'une âme ne saurait être ni plus harmonique ni plus dissonante qu'une autre.

Non certes.

Il suit encore que l'une ne peut être plus vertueuse ni plus vicieuse que l'autre; s'il est vrai que le vice soit une dissonance, et la vertu une harmonie.

Elle ne peut l'être davantage.

Bien plus, Simmias, si l'on veut être conséquent, il faut dire que nulle âme ne saurait être vicieuse, s'il est vrai que l'âme soit une harmonie; car l'harmonie, en tant qu'elle est une harmonie, ne peut participer de la dissonance.

Non certes.

De même l'âme, en tant qu'elle est âme, ne peut participer du vice.

Comment le pourrait-elle d'après ce qui a été dit!

D'après ce raisonnement, les âmes de tous les animaux sont également bonnes; puisque par leur nature elles sont toutes également âmes.

Il me le semble, dit Simmias.

Et te semble-t-il aussi que cela soit vrai, et que nous serions arrivés à cette conclusion, si nous avions eu raison de poser que l'âme est une harmonie?

Non sans doute.

Mais quoi! poursuivit Socrate, de toutes les choses qui sont dans l'homme ne trouves-tu pas que l'âme est la seule qui commande, surtout quand elle est sage?

La seule en effet.

Est-ce en cédant aux passions du corps, ou en leur résistant? par exemple : quand le corps a chaud et qu'il a soif, l'âme ne l'empêche-t-elle pas de boire? ou quand il a faim, ne l'empêche-t-elle pas de manger? et dans mille autres cas ne voyons-nous pas l'âme résister aux désirs du corps? n'est-ce pas ainsi?

Sans contredit.

Mais ne sommes-nous pas convenus plus haut que l'âme, étant une harmonie, ne peut rien avoir en elle qui ne soit en rapport avec la tension ou le relâchement, la vibration ou toute autre modification des éléments qui la composent, et que, loin de commander à ces éléments, elle leur obéit?

Sans doute, le moyen de n'en pas convenir!

Quoi donc! ne voyons-nous pas que l'âme fait tout le contraire, qu'elle gouverne tous les éléments dont on la dit composée, qu'elle leur résiste pendant presque toute la vie, et qu'elle manifeste de mille manières son autorité sur eux, réprimant les uns par la fatigue au moyen de la gymnastique, ou par la douleur au moyen de la médecine; réprimant les autres avec plus de douceur, menaçant ceux-ci, avertissant ceux-là et parlant au désir, à la colère et à la crainte comme à des êtres d'une autre nature qu'elle? C'est ce qu'Homère représente dans ces deux vers de l'Odyssée[1] :

(Ulysse) se frappant la poitrine, gourmanda ainsi son cœur :
« Souffre ceci, mon cœur, tu as souffert des choses plus dures. »

Crois-tu qu'Homère eût mis ces paroles dans la bouche d'Ulysse, s'il eût considéré l'âme comme une harmonie et comme devant obéir aux passions du corps? n'est-ce pas plutôt parce qu'il pensait que l'âme doit les gouverner et les maîtriser, qu'elle est quelque chose de bien plus divin qu'une harmonie?

Oui, par Jupiter, je le pense comme toi.

Et par conséquent, mon cher Simmias, il n'y a pas la moindre apparence de raison à dire que l'âme est une espèce d'harmonie; car il me semble que nous ne serions d'accord ni avec Homère, ce poëte si divin, ni avec nous-mêmes.

Cela est vrai, dit Simmias.

Fort bien, reprit Socrate; l'harmonie thébaine me paraît suffisamment apaisée. Mais comment apaiserons-nous Cadmus, Cébès[2], et par quel discours?

Je crois que tu le trouveras, répondit Cébès; car il est étonnant combien le discours que tu

[1] Ce passage est au commencement du dix-neuvième livre de l'*Odyssée*.

[2] Socrate fait ici allusion aux fables d'Amphion et de Cadmus, parce que Simmias et Cébès étaient tous peux Thébains.

as fait sur l'harmonie a surpassé mon attente. Pendant que Simmias te proposait ses doutes, je ne concevais pas qu'il fût possible de les résoudre; et j'ai été bien étonné en voyant qu'il ne soutenait pas même la première attaque : je ne serais donc pas surpris que Cadmus eût le même sort.

Mon cher Cébès, reprit Socrate, modère les éloges, de peur que l'envie ne vienne détruire d'avance l'effet de mes paroles; mais il en sera ce que Dieu voudra. Pour nous, venons-en aux mains, comme dit Homère, et mettons à l'épreuve ton objection. Ce que tu cherches se réduit à ce point : tu veux qu'on démontre que l'âme est immortelle et impérissable, afin qu'un philosophe qui va mourir, et qui meurt avec courage, dans l'espérance d'être infiniment plus heureux dans l'autre monde qu'il ne l'eût été s'il fût mort en suivant une autre carrière, ne se repose pas dans un espoir chimérique et insensé. Car montrer que l'âme est quelque chose de fort et de divin, et qu'elle existait avant notre naissance, ne prouve pas, dis-tu, qu'elle soit immortelle, mais seulement qu'elle est un être d'une très-longue durée, qu'elle existait quelque part on ne sait combien de temps avant nous, et qu'elle a su et fait beaucoup de choses. Tu ajoutes que, bien loin d'être immortelle, son entrée dans un corps humain est comme une maladie qui est le commencement de sa perte; et qu'après avoir langui dans les misères de la vie, elle finit par se dissoudre dans ce qu'on appelle la mort : que peu importe qu'elle entre une ou plusieurs fois dans le corps, que cela ne peut rien changer à nos sujets de crainte; qu'en effet, à moins qu'un homme ne soit fou, il a toujours raison de craindre tant qu'il ne sait et ne peut démontrer que l'âme est immortelle. Voilà, ce me semble, tout ce que tu as dit, Cébès, et je le répète exprès fort souvent, afin que rien ne nous échappe, et que tu puisses, au besoin, ajouter ou retrancher ce que bon te semblera.

Pour l'heure, répondit Cébès, je n'ai rien à retrancher ou à ajouter : c'est bien là toute ma pensée.

Alors Socrate, après avoir gardé quelque temps le silence et s'être recueilli en lui-même : En vérité, Cébès, dit-il, tu ne demandes pas là une petite chose; car, pour l'expliquer, il faut examiner à fond la cause de la naissance et de la mort. Si tu le veux donc, je te raconterai ce qui m'est arrivé à moi-même sur cette matière; et si, dans ce que je vais dire, quelque chose te paraît propre à résoudre tes doutes, tu pourras t'en servir.

Je le veux de tout mon cœur, dit Cébès.

Écoute-moi donc. On ne saurait croire combien, pendant ma jeunesse, j'étais possédé du désir d'apprendre cette science qu'on appelle la physique; car je trouvais merveilleux de savoir la cause de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être. Que de fois je m'agitai dans tous les sens en cherchant d'abord si c'est du froid et du chaud à l'état de putréfaction, comme quelques-uns le prétendent, que naissent les êtres animés; et ensuite, si c'est le sang, ou l'air, ou le feu, qui nous fait penser, ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau qui est la cause des sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, lesquelles, à leur tour, produisent la mémoire et l'opinion qui, arrivées à l'état de repos, engendrent la science! Je méditai aussi sur la corruption de ces choses et sur tous les phénomènes dont la terre et le ciel sont le théâtre; mais, à la fin, je me trouvai aussi malhabile qu'on le puisse être pour ces recherches, et je vais t'en donner une preuve bien sensible : c'est que cette étude m'a rendu si aveugle dans les choses mêmes que je savais auparavant avec le plus d'évidence, comme cela me paraissait à moi et aux autres, que j'ai désappris entièrement tout ce que je croyais savoir sur plusieurs questions; sur celle-ci, par exemple : d'où vient que l'homme croît? Je pensais qu'il était clair pour tout le monde que l'homme ne croît que parce qu'il boit et qu'il mange; car, par la nourriture, les chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et toutes les autres parties à leurs parties similaires, font que ce qui n'était d'abord qu'un petit volume s'augmente, et que, de cette manière, un homme, de petit qu'il était, devient grand. Voilà ce que je pensais alors; n'avais-je pas raison?

Oui, selon moi, dit Cébès.

Écoute la suite : lorsqu'un homme, debout auprès d'un autre homme petit, me paraissait

grand, je croyais suffisant de savoir qu'il était plus grand de la tête, et de même d'un cheval auprès d'un autre cheval; ou, pour parler de choses encore plus évidentes, le nombre dix me paraissait plus grand que le nombre huit, parce qu'il renferme deux unités de plus; et deux coudées me semblaient plus grandes qu'une coudée, parce qu'elles la surpassent de moitié.

Et qu'en penses-tu maintenant? dit Cébès.

Par Jupiter! reprit Socrate, je suis si éloigné de penser connaître les causes de toutes ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on ajoute un à un, si c'est cet un auquel on en ajoute un autre, qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui auquel il est ajouté, qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre; car ce qui me surprend, c'est que, pendant qu'ils étaient séparés, chacun d'eux était un et n'était pas deux, et qu'après qu'on les a mis l'un près de l'autre ils sont devenus deux, et que la cause en est dans ce rapprochement. Je ne vois pas non plus pourquoi, quand on partage une chose, ce partage est la cause que cette chose devient deux; car voilà une cause toute contraire à celle qui fait qu'un et un font deux. Là un et un deviennent deux parce qu'on les rapproche et qu'on les ajoute l'un à l'autre, et ici ils deviennent deux parce qu'on les divise et qu'on les sépare. Bien plus, je ne me flatte pas même de savoir, d'après les raisons de la physique, pourquoi un est un, ni, en un mot, comment toute chose naît, périt ou existe; j'imagine de moi-même confusément d'autres explications, les premières ne pouvant nullement me satisfaire. Enfin ayant un jour entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi; il me parut assez convenable que l'intelligence fût la cause de toutes choses, et je me dis que, s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et tout disposé dans le meilleur ordre possible. Si donc, pensai-je, quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il faut qu'il cherche comment l'être, l'action ou une modification quelconque sont pour elle ce qu'il y a de meilleur, et, d'après ce principe, il s'ensuit que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui le concerne comme dans ce qui se rapporte à quoi que ce soit, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, et alors il connaîtra nécessairement ce qui est le plus mauvais; car il n'y a qu'une même science pour l'un et pour l'autre.

Ces pensées me remplissaient de joie, et je croyais avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la cause et la nécessité de la forme qu'elle a, en me démontrant que cette forme est la meilleure pour la terre. Et s'il disait que la terre est au centre, j'espérais qu'il m'expliquerait en quoi il valait mieux qu'elle occupât le milieu; s'il me satisfaisait sur tous ces points, j'étais résolu de ne plus chercher désormais d'autre cause. Je me préparais aussi à l'interroger sur le soleil, sur la lune et sur les autres astres pour connaître les raisons de leurs révolutions, de leurs mouvements et de tout ce qui leur arrive, et pour savoir comment c'est pour le mieux que chacun d'eux agit et pâtit comme il fait; car je ne croyais pas qu'après avoir dit que c'est l'intelligence qui les a disposés, il pût assigner à leur ordre une autre cause que la bonté même de cet ordre; et je me flattais qu'après avoir assigné cette cause, en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier et le bien de toutes en général, et je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances.

Plein d'ardeur, je me procurai ses livres; et je les lus le plus promptement possible, afin de connaître sans retard ce qui est le meilleur et ce qui est le plus mauvais. Mais bientôt, mon ami, je me trouvai déchu de mes hautes espérances; car, en avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et ne donne pour cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther, l'eau, et beaucoup d'autres choses aussi absurdes.

Il me parut agir comme un homme qui dirait : L'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate; et qui ensuite, voulant

rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis ici assis sur mon lit parce que mon corps est composé d'os et de muscles, que les os sont durs et séparés par les jointures, et que les muscles, capables de s'étendre et de se retirer, lient les os avec les chairs et la peau, qui les renferme et les embrasse les uns et les autres; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent se relâcher et se contracter, font que je puis plier les jambes comme tu vois, et que c'est la cause pour laquelle je suis ici assis de cette manière; ou bien encore il me parut semblable à un homme qui donnerait pour cause à notre entretien la voix, l'air, l'ouïe et mille autres choses de ce genre, et qui négligerait de dire la véritable cause, c'est à savoir que, les Athéniens ayant trouvé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis ici et plus juste d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée : car je vous jure, par le Chien, que la doctrine du mieux aurait depuis longtemps entraîné ces muscles et ces os à Mégare ou en Béotie, si je n'eusse pensé qu'il est plus juste et plus beau de subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné que de m'échapper et m'enfuir comme un esclave. Mais de donner le nom de causes à des choses telles que les précédentes, c'est par trop absurde.

Que l'on dise que si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, on dira la vérité; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la préférence pour ce qui est le meilleur, et qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà une explication de la dernière faiblesse : car c'est ne pouvoir pas faire cette différence qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause; et c'est pourtant à ce qui sert de moyen que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, donnent improprement le nom de cause. Voilà pourquoi l'un environne la terre d'un tourbillon produit par le ciel et la suppose fixe au centre, l'autre la conçoit comme une large huche qui a l'air pour base; mais la puissance qui a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible, ils ne la cherchent point; ils ne croient pas qu'il y ait là aucune force divine, mais ils s'imaginent avoir trouvé un Atlas plus fort, plus immortel, et plus capable de soutenir l'univers; et ils n'admettent pas le principe du bien, nécessaire pour tout lier et tout soutenir. Quant à moi, pour apprendre quelle est cette cause, je me serais fait volontiers le disciple de qui que ce fût; mais n'ayant pu parvenir à la connaître, ni par moi ni par les autres, j'allai à sa recherche par une route nouvelle, et si tu le veux, Cébès, je te dirai dans quelle voie je suis entré.

J'ai le plus vif désir de l'apprendre, dit Cébès.

Après m'être fatigué à chercher la raison de toutes choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de soleil; car il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans l'eau ou dans quelque autre milieu l'image de cet astre. Il me vint quelque chose de semblable dans l'esprit, et je craignis aussi de perdre les yeux de l'âme si je regardais les objets avec les yeux du corps et si je me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître. Je trouvai que je devais recourir aux principes et y regarder la vérité des choses. Peut-être que l'image dont je me sers pour m'expliquer n'est pas entièrement juste, car moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui regarde les choses dans leurs principes les regarde plutôt dans un milieu que celui qui les voit dans leurs effets; mais, quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris; et depuis ce temps-là, supposant toujours le principe qui me semble le plus solide, tout ce qui me paraît lui être conforme, je le prends pour vrai, qu'il s'agisse de causes ou de toute autre chose; et ce qui ne lui est pas conforme, je le rejette comme faux. Mais je vais m'expliquer plus clairement, car je pense que tu ne m'entends pas encore.

Non, par Jupiter, dit Cébès, je ne t'entends pas fort bien.

Cependant, reprit Socrate, je ne dis rien de nouveau, je ne dis que ce que j'ai dit en mille occasions et ce que je viens de répéter précé-

demment; car je vais tâcher de te démontrer l'espèce de cause que j'ai recherchée avec soin, et je reviens à ce que j'ai tant de fois rebattu : et je commence par établir qu'il y a quelque chose de bon, de beau, de juste, de grand en soi. Si tu m'accordes ce principe, j'espère te démontrer par là que l'âme est immortelle, et te faire comprendre la cause de son immortalité.

Je te l'accorde, dit Cébès; poursuis.

Prends bien garde à ce qui va suivre et vois si tu en tombes d'accord avec moi. Il me semble que s'il y a quelque chose de beau outre le beau en soi, cela ne peut être beau que comme participant à ce beau absolu; et ainsi de tout le reste. Admets-tu comme moi cette sorte de cause?

Oui, je l'admets.

Je ne comprends donc plus, continua Socrate, et je ne saurais comprendre toutes ces autres causes si savantes que l'on nous donne. Mais si quelqu'un me dit qu'une chose est belle à cause de ses couleurs vives, ou de sa forme, ou d'autres propriétés semblables, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font que me troubler, et je me dis à moi-même, sans façon et sans art, peut-être même trop simplement, que ce qui rend belle une chose quelconque c'est la présence ou la communication de la beauté absolue, de quelque manière que cette communication se fasse : car sur ce dernier point je n'affirme rien; ce que j'affirme, c'est que toutes les belles choses sont belles par la présence de la beauté première. C'est selon moi la réponse la plus sûre pour moi et pour tout autre, et tant que je m'en tiendrai là j'espère bien ne jamais me tromper et pouvoir répondre en toute sûreté, moi et tout autre, que c'est à la beauté absolue que les choses belles doivent leur beauté. N'es-tu pas de mon avis?

Sans doute.

De même c'est par la grandeur absolue que les choses grandes sont grandes, et par la petitesse que les choses petites sont petites?

Oui.

Tu n'admettrais donc pas que l'on pût dire qu'un homme est plus grand ou plus petit qu'un autre de toute la tête, mais tu déclarerais que tu ne veux dire rien autre si ce n'est que toutes les choses qui sont plus grandes que d'autres ne sont plus grandes que par la grandeur; et que c'est à cause de la grandeur en elle-même qu'elles sont plus grandes, et que de même celles qui sont plus petites ne le sont que par la petitesse : car tu craindrais, je pense, en disant qu'un homme est plus grand ou plus petit qu'un autre de toute la tête, qu'on ne t'objectât d'abord que c'est le même objet qui fait la grandeur du plus grand et la petitesse du plus petit, et ensuite que c'est à la tête, qui en elle-même est une chose petite, que le plus grand doit sa grandeur; et en effet, il serait étrange qu'un homme fût grand par quelque chose de petit. Ne craindrais-tu pas qu'on te fît ces objections?

Sans doute, répondit Cébès en souriant.

Et par la même raison, ne craindrais-tu pas de dire que, si dix surpasse huit de deux, c'est à cause de deux et non à cause de la quantité; ou encore, ne craindrais-tu pas de dire que, si deux coudées sont de moitié plus grandes qu'une coudée, c'est à cause de cette moitié et non à cause de la grandeur : car il y a même sujet de crainte?

Bien certainement.

Mais quoi! ne ferais-tu pas difficulté de dire que, si l'on ajoute un à un, c'est l'addition qui produit deux, et que c'est la division qui le produit si on partage un en deux : et ne déclarerais-tu pas hautement que tu ne connais d'autre cause de la production des choses que la participation de chacune d'elles à l'essence qui lui est propre, et que, par conséquent, tu ne sais pas d'autre cause de la production de deux que sa participation à la *dyade;* et que tout ce qui devient deux en participe nécessairement, comme tout ce qui devient un participe de l'unité? n'abandonnerais-tu pas les additions, les divisions et autres subtilités de ce genre, laissant à de plus savants que toi ces sortes d'explications? Pour toi, craignant, comme on dit, ton ombre et ton ignorance, ne t'attacherais-tu pas fermement au solide principe que nous venons d'établir? si quelqu'un l'attaquait, ne te garderais-tu pas de répondre avant d'avoir bien examiné si toutes les conséquences de ce principe s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles? et, si tu étais obligé

de rendre raison du principe lui-même, ne le ferais-tu pas en posant un autre principe, celui qui te paraîtrait le meilleur et le plus général, et ne poursuivrais-tu pas ainsi, jusqu'à ce qu'enfin tu eusses trouvé quelque chose de satisfaisant? Mais, en même temps, ne te garderais-tu pas d'imiter ces disputeurs qui confondent le principe avec les conséquences, si tu voulais arriver à la vérité? Je sais bien que c'est peut-être là le moindre souci et la moindre occupation des disputeurs; et que leur sagesse est telle qu'ils mêlent tout, ne laissant pas d'être satisfaits d'eux-mêmes. Mais toi, si tu es philosophe, tu agiras comme j'ai dit.

Parfaitement, s'écrièrent à la fois Simmias et Cébès.

ECHECRATE. Par Jupiter! Phédon, ils avaient raison; car il me semble que Socrate s'exprimait avec une netteté merveilleuse, même pour ceux qui auraient peu d'intelligence.

PHEDON. Sans doute, et ce fut l'avis de tous ceux qui étaient là.

ECHECRATE. Tel est aussi le nôtre, nous qui n'y étions pas et qui ne connaissons ses paroles que par ton récit. Mais que dit-on après cela?

PHEDON. Il me semble, si je m'en souviens bien, qu'après qu'on eut accordé à Socrate que chaque idée existe réellement, et que les autres choses tirent leur dénomination de celle à laquelle elles participent, il continua d'interroger Cébès :

Si ce principe est vrai, quand tu dis que Simmias est plus grand que Socrate, et plus petit que Phédon, ne dis-tu pas que dans Simmias se trouvent en même temps la grandeur et la petitesse?

Oui, dit Cébès.

Mais ne conviens-tu pas que cette proposition : Simmias est plus grand que Socrate, n'est pas vraie dans son acception littérale; car ce n'est pas naturellement que Simmias est plus grand parce qu'il est Simmias, mais à cause de la grandeur qu'il se trouve avoir : et de même, il est plus grand que Socrate, non parce que Socrate est Socrate, mais parce que Socrate se trouve avoir la petitesse en comparaison de la grandeur de Simmias?

Cela est vrai.

De même encore, Simmias est plus petit que Phédon, non parce que Phédon est Phédon, mais parce que Phédon est grand si on le compare à Simmias qui est petit.

Sans doute.

Ainsi, continua Socrate, Simmias est appelé à la fois grand et petit, parce qu'il est entre les deux, surpassant la petitesse de l'un par l'excès de sa grandeur, et faisant par sa petitesse ressortir la grandeur de l'autre. Et se mettant à rire en même temps : J'ai bien l'air, dit-il, de m'exprimer comme on fait dans un contrat, mais enfin la chose est ainsi.

Cébès en convient.

Et si j'entre dans tous ces détails, c'est par le désir de vous convaincre; car il me semble que non-seulement la grandeur en soi ne peut jamais être en même temps grande et petite, mais encore que la grandeur qui est en nous n'admet point la petitesse et ne peut être surpassée : car, de deux choses l'une, ou la grandeur s'enfuit et se retire quand elle voit venir son contraire, qui est la petitesse, ou périt à son approche; mais lorsqu'elle demeure et reçoit la petitesse, elle ne peut devenir autre chose qu'elle était : moi, par exemple, après être resté et avoir admis la petitesse, je suis encore le même que j'étais, seulement je suis petit. Ainsi la grandeur ne tente jamais d'être petite, de même la petitesse qui est en nous n'empiète jamais sur la grandeur; en un mot, il n'est pas un seul contraire qui puisse, pendant qu'il est ce qu'il est, devenir ou être son contraire. Mais il se retire ou il périt quand l'autre arrive.

Cela me paraît incontestable, dit Cébès.

Mais quelqu'un de la compagnie, je ne me souviens pas bien qui c'était, s'adressant à Socrate : Eh! par les dieux! s'écria-t-il, n'as-tu pas posé précédemment un principe entièrement contraire à ce que tu dis maintenant? car, n'es-tu pas convenu que le plus grand naît du plus petit, et le plus petit du plus grand; en un mot, que les contraires naissent toujours de leurs contraires : et présentement il me semble que je t'entends dire que cela ne peut jamais arriver.

Socrate avait avancé la tête pour entendre : Fort bien! dit-il, ta mémoire est excellente; mais tu ne vois pas la différence qu'il y a entre

ce que nous avons dit alors et ce que nous disons maintenant. Nous avons dit alors que les contraires naissent toujours de leurs contraires, maintenant nous disons qu'un contraire ne peut jamais être contraire à lui-même, soit en nous, soit dans la nature; alors, mon ami, nous parlions des choses qui ont leurs contraires, et nous pouvions les nommer chacune par leur nom : à présent nous parlons des essences mêmes, qui, par leur présence, donnent leur nom aux choses où elles se trouvent; et ce sont ces essences qui, selon nous, ne peuvent naître l'une de l'autre. Et en même temps regardant Cébès : L'objection qu'on vient de faire, lui dit-il, ne t'a-t-elle pas troublé?

Je ne suis pas si faible, répondit Cébès, quoique je ne prétende pas que rien ne puisse désormais me troubler.

Tu reconnais donc avec moi, d'une manière absolue, continua Socrate, que jamais un contraire ne peut devenir son propre contraire?

Je suis tout à fait d'accord avec toi, dit Cébès.

Vois encore si tu conviendras de ceci : Y a-t-il quelque chose que tu appelles le chaud, et quelque chose que tu appelles le froid?

Assurément.

Est-ce la neige et le feu?

Non, par Jupiter!

Le chaud est donc autre chose que le feu, et le froid autre chose que la neige?

Oui.

Et tu conviendras, je pense, que la neige, après avoir reçu le chaud, comme nous disions tout à l'heure, ne peut à la fois rester neige et être chaude; mais qu'il faut, à l'approche du chaud, ou qu'elle se retire ou qu'elle se dissolve.

Sans contredit.

Il en est de même du feu, il faut, à l'approche du froid, ou qu'il se retire ou qu'il s'éteigne; car il est impossible qu'après avoir reçu le froid il reste feu comme il était, et qu'en même temps il soit froid.

Cela est très-vrai, dit Cébès.

Telle est donc la nature de quelques-unes de ces choses, que non-seulement l'idée elle-même conserve toujours le même nom; mais encore que ce nom s'étend à d'autres choses qui ne sont pas ce qu'est l'idée elle-même, mais qui en ont la forme tant qu'elles existent. Des exemples éclairciront ce que je dis. L'impair doit toujours avoir le même nom, n'est-ce pas?

Oui sans doute.

Or, je te le demande, est-ce la seule chose qui ait ce nom, ou y a-t-il quelque autre chose qui ne soit pas l'impair et que cependant il faille désigner du même nom; parce qu'elle est d'une nature à n'être jamais sans l'impair, comme, par exemple, le nombre trois et plusieurs autres? Arrêtons-nous sur le nombre trois. Ne trouves-tu pas qu'il doit toujours être appelé de son nom et en même temps du nom d'impair, quoique l'impair ne soit pas la même chose que le nombre trois? cependant telle est la nature de ce nombre, du nombre cinq, et de la moitié des nombres, que chacun d'eux, sans être ce qu'est l'impair, est pourtant toujours impair; il en est de même du nombre deux, du nombre quatre et de l'autre série des nombres : chacun d'eux, sans être ce qu'est le pair, est pourtant toujours pair. N'en demeures-tu pas d'accord?

Le moyen de s'en empêcher! dit Cébès.

Prends donc bien garde à ce que je veux démontrer : c'est qu'il paraît que non-seulement ces contraires qui ne reçoivent jamais leurs contraires, mais encore toutes les autres choses qui, sans être contraires entre elles, ont pourtant aussi leurs contraires, ne semblent pas pouvoir recevoir l'idée contraire à celle qu'elles ont; mais, à l'approche de cette idée, elles se retirent ou périssent. Le nombre trois, par exemple, ne dirons-nous pas qu'il périra ou qu'il lui arrivera quoi que ce soit avant de devenir nombre pair en restant trois?

Assurément, dit Cébès.

Cependant, dit Socrate, le deux n'est pas contraire au trois.

Non sans doute.

Ce ne sont donc pas seulement les idées contraires qui ne peuvent s'admettre, mais d'autres choses encore?

Cela est certain.

Veux-tu que nous déterminions, si nous pouvons, quelles sont ces choses?

Je le veux bien.

Ne seraient-ce pas, Cébès, celles qui forcent la chose où elles se trouvent non-seulement à

retenir l'idée qui lui est propre, mais encore à garder toujours l'idée de quelque contraire?

Comment dis-tu?

Je dis ce que nous disions tout à l'heure. Ne comprends-tu pas en effet que toute chose dans laquelle se trouve l'idée de trois non-seulement doit nécessairement rester trois, mais encore doit rester impaire?

Sans contredit.

Or, je dis que dans une chose telle il n'entrera jamais d'idée contraire à la forme qui la constitue.

Non certes.

Et ce qui la constitue, n'est-ce pas l'impair?

Oui.

Et la forme contraire à celle de l'impair, n'est-ce pas celle du pair?

Oui.

L'idée du pair ne se trouve donc jamais dans le trois?

Non sans doute.

Le trois ne peut donc participer du pair?

Comment en participerait-il?

Car le trois est impair.

Certainement.

Voilà donc ce que nous v[illegible]ons déterminer, c'est-à-dire quelles sont les choses qui, sans être contraires à une autre, n'admettent pourtant pas le contraire à lui-même; comme le trois, qui, sans être contraire au pair, ne le reçoit pas davantage : car il apporte toujours avec lui quelque chose de contraire au pair, comme le deux à l'impair, le feu au froid, et une multitude d'autres choses. Vois donc ce que tu penses de ce principe : non-seulement le contraire ne reçoit pas son contraire, mais encore tout ce qui apporte avec soi une forme contraire à la chose dont il s'approche, et ne peut admettre rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi. Je vais te le rappeler encore, car il n'est pas mal d'entendre cela plusieurs fois. Le cinq ne recevra jamais l'idée du pair, comme le dix, qui est le double, ne recevra jamais l'idée de l'impair; et ce double lui-même, quoiqu'il ait pour contraire autre chose que l'impair, ne recevra pourtant pas l'idée de l'impair : de même ni les trois quarts, ni la moitié, ni le tiers, ni toute autre fraction ne recevront jamais l'idée de l'entier. Me suis-tu, Cébès, et demeures-tu d'accord avec moi?

Je te suis fort bien, et j'en demeure d'accord.

Je vais recommencer à te faire des questions. Et toi, réponds-moi non ce que je demande, mais autre chose, en suivant l'exemple que je vais te donner; je veux dire qu'outre la manière de répondre dont j'ai parlé, et qui est sûre, j'en vois encore une autre qui naît de celle-là et qui n'est pas moins sûre. Car... si tu me demandais ce qui, dans le corps, fait qu'il est chaud, je ne te ferais pas cette réponse ignorante, quoique sûre, que c'est la chaleur; mais de ce que nous venons de dire je tirerais une réponse plus savante, et je te dirais que c'est le feu. Et si tu me demandes ce qui fait que le corps est malade : je ne te répondrai pas que c'est la maladie, mais que c'est la fièvre; et si tu me demandes ce qui fait le nombre impair, je ne te répondrai pas l'imparité, mais l'unité, et ainsi du reste. Vois si tu entends suffisamment ce que je veux.

Je l'entends parfaitement, dit Cébès.

Réponds-moi donc, continua Socrate. Qu'est-ce qui fait que le corps est vivant?

C'est l'âme.

En est-il toujours ainsi?

Comment en serait-il autrement? dit Cébès.

L'âme, quelle que soit la chose qu'elle occupe, vient-elle toujours lui apporter la vie?

Sans doute.

Y a-t-il quelque chose de contraire à la vie ou n'y a-t-il rien?

Il y a quelque chose.

Qu'est-ce?

La mort.

L'âme ne recevra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte toujours avec elle. C'est la conséquence nécessaire de nos principes.

Sans contredit.

Mais comment appelons-nous ce qui ne reçoit jamais l'idée du pair?

Impair.

Comment appelons-nous ce qui ne reçoit pas la justice et ce qui ne reçoit pas la beauté?

Nous appelons l'un injustice et l'autre laideur.

Soit. Et ce qui ne reçoit pas la mort, comment l'appelons-nous?

Immortel.

L'âme ne reçoit pas la mort?

Non.

L'âme est donc immortelle?

Immortelle.

Dirons-nous que cela est démontré, ou trouvons-nous qu'il manque quelque chose à la démonstration?

Cela est très-suffisamment démontré, Socrate.

Quoi donc, Cébès! si c'était une nécessité que l'impair fût impérissable, le trois ne le serait-il pas aussi?

Qui en doute?

Et si ce qui est sans chaleur était nécessairement impérissable : toutes les fois que quelqu'un approcherait le feu de la neige, la neige ne sortirait-elle pas saine et sauve de cette épreuve? car elle ne se dissoudrait point; l'on aurait beau l'exposer à l'action du feu, elle ne recevrait jamais la chaleur.

Cela est vrai.

Tout de même, si ce qui n'est point susceptible de froid était nécessairement exempt de périr; lorsque quelque chose de froid s'approcherait du feu, il ne s'éteindrait pas, il ne périrait pas, mais il sortirait de cette épreuve dans toute sa force.

Nécessairement.

Il faut donc nécessairement dire la même chose de ce qui est immortel; si ce qui est immortel est impérissable, il est impossible que l'âme périsse quand la mort s'approche d'elle : car, selon ce que nous venons de dire, l'âme ne recevra jamais la mort, et elle ne sera jamais morte; comme le trois, ni aucun autre nombre impair, ne peut jamais être pair, comme le feu ne peut jamais être froid, ni la chaleur du feu devenir froideur.

On me dira peut-être : que l'impair ne puisse devenir pair par l'arrivée du pair, nous en sommes convenus; mais qui empêche que, l'impair venant à périr, le pair ne prenne sa place? A cette objection je ne pourrais pas répondre que l'impair ne périt point, car l'impair n'est pas impérissable; mais, si nous l'avions trouvé impérissable, il nous serait facile de répondre que l'impair et le trois s'inquiéteraient fort peu de l'arrivée du pair, et nous ferions la même réponse à l'égard du feu, du chaud et des autres choses semblables. N'est-ce pas?

Assurément, dit Cébès.

Et par conséquent, à l'égard de l'immortel dont il s'agit présentement : si nous convenons que tout ce qui est immortel est impérissable, il faut nécessairement que l'âme soit non-seulement immortelle, mais impérissable; si nous n'en convenons pas, il faut chercher d'autres preuves.

Cela n'est pas nécessaire, dit Cébès; car qu'est-ce qui serait incorruptible et impérissable, si ce qui est immortel et éternel était périssable et corruptible?

Que Dieu, reprit Socrate, que l'idée de la vie, et s'il y a quelque chose d'immortel, que tout cela soit exempt de périr : il n'y a personne qui n'en convienne.

Par Jupiter! tous les hommes en conviendront; et les dieux bien plus encore, je pense.

Or, puisque ce qui est immortel est incorruptible, comment l'âme, si elle est immortelle, ne serait-elle pas impérissable?

Nécessairement.

Et, par conséquent, lorsque la mort s'approche de l'homme, ce qu'il y a en lui de mortel meurt; et ce qu'il y a d'immortel se retire sain et sauf, cédant la place à la mort.

Il y a apparence.

Si donc il y a quelque chose d'immortel et d'impérissable, c'est surtout notre âme, Cébès, et nos âmes existeront réellement dans un autre monde.

Je n'ai rien à t'objecter, Socrate, dit Cébès, et je ne puis que me rendre à tes raisons; mais si Simmias ou les autres ont quelque chose à dire, ils feront fort bien de ne pas se taire : car quel autre temps plus favorable pourront-ils jamais trouver pour s'entretenir et pour s'éclairer sur ces matières?

Ni moi non plus, dit Simmias, je n'ai pas de motif pour ne pas me rendre aux raisons de Socrate; mais quand je considère la grandeur du sujet et la faiblesse naturelle à l'homme, je conserve encore, malgré moi, quelque incrédulité.

Non-seulement ce que tu dis là est fort juste, Simmias, reprit Socrate; mais quelque sûrs que vous paraissent les principes qui nous ont servi de base, il faut encore que vous les repreniez pour les examiner avec plus de soin; et quand vous les aurez suffisamment appro-

fondis, vous adopterez, je crois, mes raisons, autant qu'il est possible à l'homme; et quand vous les aurez bien comprises, vous ne chercherez plus d'autres preuves.

Cela est vrai, dit Cébès.

Mais une chose qu'il est juste de penser, mes amis, c'est que si l'âme est immortelle, il faut en prendre soin non-seulement pour ce temps que nous appelons le temps de la vie, mais encore pour l'éternité; peut-être même trouvera-t-on que la négliger c'est courir un grand risque. En effet, si la mort était la dissolution de l'homme tout entier, ce serait un grand gain pour les méchants, après leur mort, d'être délivrés en même temps de leur corps, de leur âme et de leurs vices; mais, puisque l'âme est immortelle, elle n'a d'autre moyen d'échapper aux maux qui attendent les méchants et il n'y a d'autre salut pour elle que de devenir aussi vertueuse et aussi éclairée que possible. En effet, lorsqu'elle se rend dans l'autre monde, elle n'emporte avec elle que ses actes intellectuels ou moraux, qui, dit-on, lui sont une source de grands biens ou de grands maux dès le premier instant de son arrivée. On dit qu'après notre mort le génie qui avait été chargé de nous accompagner pendant notre vie nous conduit dans un certain lieu où il faut que tous les morts se rassemblent pour être jugés, et de là se rendre dans l'autre monde avec le même guide, qui a reçu l'ordre de les conduire jusque dans ce séjour; et qu'après qu'ils y ont reçu les biens ou les maux qu'ils méritent, et qu'ils y ont demeuré tout le temps prescrit, un autre conducteur les ramène dans cette vie après de longues et nombreuses révolutions de siècles. Or, le chemin n'est pas tel que le décrit le Télèphe d'Eschyle ; car il dit que le chemin qui mène à l'autre monde est simple. Il n'est, ce me semble, ni simple, ni unique; s'il l'était on n'aurait pas besoin de guide, car nul ne peut s'égarer quand il n'y a qu'une route. Mais il paraît que ce chemin fait de nombreux détours, et est traversé par une foule d'autres, comme je le conjecture de ce qui se pratique dans nos sacrifices et dans nos cérémonies religieuses. Une âme donc tempérante et sage suit son guide, et n'ignore pas le sort qui l'attend; mais celle que les passions attachent au corps, comme je l'ai dit plus haut, en reste longtemps enivrée, ainsi que du monde visible, et ce n'est qu'après avoir beaucoup résisté et beaucoup souffert qu'elle est entraînée de force et avec peine par le génie qui lui a été assigné.

Quand l'âme est arrivée au rendez-vous des âmes, si elle est impure, si, par exemple, elle a commis quelque meurtre injuste ou d'autres crimes, œuvres ordinaires des âmes qui lui ressemblent, toutes les autres la fuient et l'ont en horreur; et, ne trouvant ni compagne ni guide, elle erre seule dans une affreuse incertitude, jusqu'à ce que, après un certain temps, la nécessité l'entraîne dans le séjour qu'elle mérite. Mais l'âme qui a mené une vie pure et tempérante, ce sont les dieux mêmes qui lui servent de compagnons et de guides; et elle va habiter le lieu qui lui a été réservé : car la terre a beaucoup de lieux différents et admirables; et elle-même n'est point telle que se la figurent ceux qui ont coutume de vous en faire des descriptions, comme je l'ai appris de quelqu'un.

Alors Simmias : Comment dis-tu, Socrate? J'ai aussi entendu dire plusieurs choses de la terre, mais ce ne sont pas les mêmes que tu as adoptées : aussi t'écouterai-je avec plaisir.

Pour t'en faire le récit, Simmias, je ne crois pas que j'aie besoin de l'art de Glaucus [1]; mais t'en prouver la vérité est plus difficile, et je ne sais si tout l'art de Glaucus y suffirait. Peut-être même cette entreprise est-elle au-dessus de mes forces; et quand même elle ne le serait pas, le peu de temps qui me reste à vivre ne souffrirait pas que nous entamassions un si long discours. Cependant rien n'empêche que je vous dise quelle idée je me forme de la terre et de ses différents lieux.

Cela nous suffira, dit Simmias.

Premièrement, reprit Socrate, je suis persuadé que si la terre est de forme sphérique et se trouve au milieu du ciel, elle n'a besoin ni de l'air ni d'aucun autre appui pour ne pas tomber, mais que le ciel même, qui l'environne également, et son propre équilibre, suffisent pour la soutenir; car toute chose qui est en équilibre au milieu d'une autre également en

[1] C'était un proverbe. Pour dire qu'une chose était très-difficile, on disait qu'*on avait besoin de l'art de Glaucus*, qui d'homme était devenu dieu marin.

équilibre ne saurait pencher d'aucun côté, et par conséquent demeure fixe et immobile. Voilà de quoi je suis persuadé.

Et avec raison, dit Simmias.

De plus, j'en suis convaincu, la terre est fort grande, et nous n'en habitons que cette partie qui s'étend depuis le Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule, répandus autour de la mer comme des fourmis, ou des grenouilles autour d'un marais. Il y a plusieurs autres peuples qui habitent d'autres parties semblables; car partout s'ouvrent à la surface de la terre des cavités de toutes formes et de toutes grandeurs, où se rendent les eaux, les nuages et l'air. Mais la terre elle-même s'élève pure dans ce ciel pur où sont les astres, et que la plupart de ceux qui s'occupent de ces matières nomment l'éther, dont tout ce qui en découle perpétuellement dans les cavités de la terre n'est que le sédiment. Enfoncés dans ces cavernes sans le savoir, nous croyons habiter le haut de la terre, à peu près comme quelqu'un qui, faisant son habitation dans les abîmes de l'Océan, s'imaginerait habiter au-dessus de la mer et, voyant au travers de l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel, et qui, n'étant jamais monté au-dessus à cause de sa pesanteur et de sa faiblesse, et n'étant pas sorti, n'ayant pas même avancé la tête hors de l'eau, n'aurait jamais vu de ses yeux combien le lieu que nous habitons est plus pur et plus beau que celui qu'il habite, et n'aurait jamais trouvé personne qui pût l'en instruire. Voilà précisément l'état où nous sommes : confinés dans quelque creux de la terre, nous croyons en habiter les hauteurs, nous prenons l'air pour le ciel, et nous croyons que c'est là le véritable ciel dans lequel les astres font leur cours; et la cause de notre erreur, c'est que notre pesanteur et notre faiblesse nous empêchent de nous élever au-dessus de l'air. Car, si quelqu'un allait jusqu'au haut, s'il pouvait y parvenir avec des ailes, il n'aurait pas plutôt mis la tête hors de cet air grossier, qu'il verrait ce qui se passe dans cet heureux séjour, comme les poissons, en s'élevant au-dessus de la surface de la mer, voient ce qui se passe dans l'air que nous respirons; et s'il était d'une nature propre à une longue contemplation, il connaîtrait que c'est là le véritable ciel, la véritable lumière et la véritable terre : car cette terre que nous habitons, ces rochers, ces pierres, tout ici-bas est corrompu et rongé comme est rongé par l'âcreté des sels tout ce qui est dans la mer. Aussi ne naît-il dans la mer rien de parfait, rien qui soit d'aucun prix; on n'y trouve que des cavernes, du sable et, partout où il y a de la terre, une vase profonde et des bourbiers. La mer enfin ne renferme rien qui puisse être comparé à ce que nous voyons ici. Mais ce qu'on trouve dans l'autre séjour est encore bien au-dessus de ce que nous voyons dans le nôtre; et pour vous faire connaître la beauté de cette terre pure qui s'élève au milieu du ciel, je vous dirai, si vous voulez, une belle fable qui mérite d'être écoutée.

Nous l'écouterons avec un très-grand plaisir, Socrate, dit Simmias.

On dit d'abord, mon cher Simmias, que la terre, pour qui la regarde d'en haut, paraît comme un de nos ballons couverts de douze bandes de différentes couleurs, dont celles que nos peintres emploient ne sont que les échantillons, et elles la couvrent tout entière; les couleurs de cette terre sont infiniment plus brillantes et plus pures. L'une est de pourpre et d'une beauté merveilleuse, l'autre d'un jaune d'or, celle-là d'un blanc plus brillant que le gypse et la neige, et ainsi des autres couleurs qui sont plus belles et plus nombreuses que celles que nous voyons; car les creux mêmes de cette terre, remplis d'eau et d'air, ont aussi leurs couleurs propres qui brillent parmi la variété des autres, en sorte que c'est partout une continuelle diversité d'aspect. Dans cette terre, les plantes, les arbres, les fleurs et les fruits sont en rapport avec la richesse des couleurs dont elle est parée. Les montagnes et les pierres mêmes ont un poli, une transparence et des couleurs incomparables. Celles que nous estimons tant ici, les cornalines, les jaspes, les émeraudes, n'en sont que de petites parcelles : il n'y en a pas une seule, dans cette heureuse terre, qui ne les vaille ou ne soit encore plus belle; et la cause en est que les pierres précieuses y sont pures, et qu'elles ne sont ni rongées ni gâtées, comme les nôtres, par l'âcreté des sels et par la corruption des sédiments qui descendent dans cette terre basse où ils altèrent la forme

et la constitution des pierres et de la terre, des plantes et des animaux.

Outre toutes ces beautés, cette terre est ornée d'or, d'argent et d'autres riches métaux remarquables par leur nombre, leur grandeur et l'éclat qu'ils répandent partout; en sorte que cette terre présente un spectacle de bienheureux. Elle est habitée par toutes sortes d'animaux et par des hommes : les uns répandus au milieu des terres, les autres autour de l'air comme nous autour de la mer, d'autres enfin dans des îles que l'air forme près du continent; car l'air est là ce que sont ici l'eau et la mer pour notre usage, et l'éther est pour eux ce que l'air est pour nous. Leurs saisons sont si bien tempérées, qu'ils vivent beaucoup plus longtemps que nous, toujours exempts de maladies; et pour la vue, l'ouïe, l'odorat et les autres sens, ils sont autant au-dessus de nous que l'air surpasse l'eau, et que l'éther surpasse l'air en pureté. Ils ont des bois sacrés et des temples réellement habités par les dieux, qui y donnent des marques de leur présence par des oracles, par des prophéties, par des visions et par d'autres communications de ce genre. Ils voient aussi le soleil, la lune et les astres tels qu'ils sont, et tout le reste de leur félicité suit à proportion. Tel est l'état de la surface et de l'atmosphère de cette terre. On ajoute que, sur tous les points, elle présente de nombreuses cavités : les unes plus profondes et plus ouvertes que le pays que nous habitons, les autres plus profondes, mais d'une ouverture plus petite; d'autres enfin d'une moindre profondeur, mais d'une plus grande étendue. Le fond de toutes ces cavités est percé en plusieurs endroits, et elles communiquent entre elles au moyen de conduits, larges ou étroits, par lesquels s'écoule comme dans des bassins une quantité immense d'eau, une masse prodigieuse de fleuves intarissables, de sources d'eaux froides ou chaudes, de fleuves de feu ou de boue, les uns plus liquides, les autres plus épais, comme, en Sicile, ces torrents de boue et de feu qui précèdent la lave, et comme la lave elle-même. Chacune des cavités se remplit de l'une ou de l'autre de ces différentes matières, selon la direction qu'elles prennent chaque fois qu'elles débordent. Quant à la masse liquide qu'elles composent, elle se meut alternativement, de haut en bas et de bas en haut, comme un balancier placé dans la terre. Voici à peu près comment ce mouvement a lieu. Parmi les ouvertures de la terre, il en est une, la plus grande de toutes, qui passe tout au travers de la terre. C'est elle dont parle Homère lorsqu'il dit : Bien loin, là où sous la terre est le plus profond abîme[1]; et lui-même ailleurs, ainsi que beaucoup d'autres poëtes, nomme cet abîme Tartare. C'est là que se rendent tous les fleuves pour en sortir de nouveau, retenant chacun la nature du terrain qu'ils traversent. Et s'ils entrent et ressortent ainsi tour à tour, c'est qu'ils ne trouvent dans cet abîme ni fond ni base; mais ils se balancent en l'air et bouillonnent sens dessus dessous. L'air et le vent qui les environnent font de même et les suivent, soit qu'ils montent, soit qu'ils descendent; et comme dans l'acte de la respiration l'air entre et sort tour à tour, de même ici l'air, s'élevant et retombant avec les eaux, excite des vents terribles et extraordinaires par ces deux mouvements opposés.

Quand donc les eaux retombent de tout leur poids dans le lieu que nous appelons le lieu inférieur, elles s'écoulent par les ouvertures de la terre et vont remplir, comme avec une pompe, les lits de fleuves qu'elles rencontrent. Quand elles abandonnent ce lieu pour s'élever vers le nôtre, elles le remplissent de la même manière; et, s'écoulant par des conduits souterrains, elles se rendent vers tous les lieux dont l'accès leur est ouvert, et forment les mers, les lacs, les fleuves, les fontaines : puis, s'enfonçant de nouveau sous la terre et parcourant, les unes, des espaces plus longs et plus nombreux, les autres des espaces plus courts et moins nombreux, elles se jettent de nouveau dans le Tartare, les unes beaucoup plus bas, les autres un peu plus bas, mais toutes plus bas que l'endroit par où elles sont sorties. Quelques-unes retombent dans l'abîme du côté opposé à leur issue, quelques autres du même côté. Il en est aussi qui coulent circulairement, et qui, après s'être repliées une ou plusieurs fois autour de la terre, comme des serpents, se jettent de nou-

[1] *Iliade*, livre VIII, v. 14.

veau dans le Tartare le plus bas qu'elles peuvent. Des deux côtés il leur est possible de descendre jusqu'à la moitié, mais pas au delà; car, pour parcourir l'autre moitié, il faudrait qu'elles allassent en remontant. Elles forment plusieurs courants fort grands; mais il y en a quatre principaux. Le plus grand, celui qui coule le plus extérieurement autour de la terre, est le courant qu'on appelle Océan.

Celui qui est opposé, et qui coule en sens inverse, est l'Achéron, qui traverse des lieux déserts, et qui, s'enfonçant sous la terre, se jette dans le lac Achérusiade. C'est au bord de ce lac que se rendent les âmes des morts; et après y avoir demeuré, les unes plus longtemps, les autres moins longtemps, selon qu'il a été prescrit à chacune d'elles, elles sont renvoyées dans ce monde pour y animer de nouveaux corps.

Entre l'Achéron et l'Océan coule un troisième fleuve, qui, non loin de sa source, tombe dans un lieu vaste et rempli de feu, et y forme un lac plus grand que notre mer, où l'on voit bouillonner l'eau mêlée avec la boue. Il sort de là trouble et fangeux, et, après un cours sinueux, il se rend à l'extrémité du lac Achérusiade sans se mêler avec ses eaux, et, après avoir fait plusieurs tours sous terre, il se jette dans la partie la plus basse du Tartare. C'est ce fleuve qu'on appelle le Puriphlégéton, et dont les ruisseaux de lave saillissent sur la terre partout où ils trouvent une issue.

A l'opposite du Puriphlégéton, le quatrième fleuve tombe d'abord dans un lieu affreux et sauvage qui est d'une couleur bleue. On appelle ce lieu Stygien, et Styx le lac que le fleuve y forme en tombant. Après avoir pris dans les eaux de ce lac des propriétés horribles, ce fleuve se plonge dans la terre, où il fait plusieurs tours, et, se dirigeant vis-à-vis du Puriphlégéton, il le rencontre dans le lac de l'Achéron. Il ne mêle ses eaux avec les eaux d'aucun fleuve; mais, après avoir fait le tour de la terre, il se jette aussi dans le Tartare par l'endroit opposé au Puriphlégéton. Le nom de ce quatrième fleuve est Cocyte, au dire des poëtes. C'est ainsi que la nature a disposé l'intérieur de la terre. Après que les morts sont arrivés dans le lieu où chacun d'eux est conduit par son génie, on les juge d'abord, et on sépare les bons des méchants.

Ceux qui sont trouvés avoir vécu de manière qu'ils ne sont ni entièrement criminels ni entièrement innocents sont envoyés à l'Achéron; et, montant sur des barques, ils sont portés au lac Achérusiade, où ils habitent, et, après s'être purifiés en subissant la peine des fautes qu'ils ont pu commettre, ils sont délivrés et reçoivent la récompense de leurs bonnes actions, chacun selon ses mérites.

Ceux qui sont trouvés incurables à cause de la grandeur de leurs fautes, ceux, par exemple, qui ont commis de grands et nombreux sacriléges ou des meurtres contraires à la justice et à la loi, ou d'autres crimes semblables, la Destinée vengeresse les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais.

Mais ceux qui sont trouvés avoir commis des fautes que l'on peut expier, quoique fort grandes, ceux, par exemple, qui, dans un transport de colère, se sont emportés à des violences contre leur père ou leur mère ou ont tué quelqu'un, et qui en ont fait pénitence toute leur vie, c'est une nécessité qu'ils soient aussi précipités dans le Tartare; mais après qu'ils y ont demeuré un an, le flot les rejette et renvoie les homicides dans le Cocyte et les parricides dans le Puriphlégéton. Et, lorsque les uns et les autres sont arrivés au lac Achérusiade, ils poussent des cris et appellent, les uns, ceux qu'ils ont tués; les autres ceux contre lesquels ils ont commis des violences, et ils les conjurent de leur permettre de traverser le lac et de les recevoir. Si leurs prières sont accueillies, ils remontent sur la rive et sont délivrés de leurs maux. Sinon ils sont encore entraînés dans le Tartare, qui les rejette à son tour dans les autres fleuves; et cela continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchi leurs victimes, car telle est la peine qui leur a été infligée par les juges.

Mais ceux qui sont trouvés avoir vécu dans la sainteté la plus irréprochable sont délivrés de ces lieux terrestres comme d'une prison, se rendent dans ce séjour si pur, et habitent cette terre qui est là-haut. Ceux d'entre eux qui ont été entièrement purifiés par la philosophie vivent sans corps durant l'éternité, et se rendent dans des demeures encore plus belles que celles des autres; il n'est pas facile

de les décrire ; le temps, d'ailleurs, me manque.

Mais ce que je viens de dire suffit, mon cher Simmias, pour nous montrer qu'il faut tout faire pour acquérir de la vertu et de la sagesse pendant cette vie ; car le prix du combat est beau et l'espérance est grande.

Affirmer que toutes ces choses sont telles que je les ai dites ne conviendrait pas à un homme de sens ; mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures soit précisément comme je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il est certain que l'âme est immortelle, c'est ce qu'on peut, ce me semble, assurer avec quelque raison, et la chose vaut bien que l'on hasarde d'y croire. Car c'est une noble chance à courir ; c'est une espérance par laquelle il faut comme s'enchanter soi-même, voilà pourquoi je prolonge tant ce discours.

Qu'il soit donc plein de confiance sur la destinée de son âme, celui qui pendant sa vie a repoussé loin de lui les plaisirs et les ornements du corps comme des choses étrangères et plutôt faites pour le conduire au mal ; et qui, ne recherchant que les plaisirs de la science, a orné son âme non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre : comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité ; celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt à partir quand le Destin l'appellera.

Pour vous, Simmias et Cébès, et vous autres, mes chers amis, vous ferez chacun ce voyage quand votre heure sera venue ; quant à moi, déjà la destinée m'appelle, comme dirait un poëte tragique, et il est bientôt temps que j'aille au bain : car il me semble qu'il est mieux de ne boire le poison qu'après m'être baigné, et d'épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.

Quand Socrate eut achevé de parler, Criton prenant la parole : « Eh bien, Socrate, dit-il, à la bonne heure ; mais que nous recommandes-tu, à moi et aux autres, sur tes enfants ou sur toute autre chose dans laquelle nous puissions te rendre service ?

Ce que je vous ai toujours recommandé, Criton, rien de plus : ayez soin de vous, et quoi que vous fassiez, vous me rendrez service à moi, aux miens et à vous-mêmes, quand même vous ne m'auriez rien promis présentement ; au lieu que si vous n'avez pas soin de vous, si vous ne voulez pas suivre, comme à la trace, ce que nous venons de dire et ce que nous avions déjà dit autrefois, toutes les belles promesses que vous pourriez me faire aujourd'hui n'aboutiraient à rien.

Nous ferons tous nos efforts, répondit Criton, pour nous conduire ainsi ; mais de quelle manière t'ensevelirons-nous ?

Comme il vous plaira, dit Socrate, si toutefois vous pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas ; et en même temps, nous regardant avec un sourire doux et calme : Je ne saurais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que Socrate est celui qui s'entretient présentement avec vous et qui dispose toutes les parties de son discours ; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout à l'heure, et il me demande comment je veux m'ensevelir. Tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que dès que j'aurai bu le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai pour aller jouir de la félicité des bienheureux, enfin tout ce que j'ai dit pour votre consolation et pour la mienne, est, à ce qu'il paraît, autant de perdu à son égard. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être ma caution auprès des juges ; car il a répondu pour moi que je ne m'en irais point. Répondez pour moi que je ne serai pas plutôt mort que je m'en irai, afin que le pauvre Criton supporte plus facilement les choses, et qu'en voyant brûler ou mettre en terre mon corps il ne gémisse pas sur moi comme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas à mes funérailles qu'il expose Socrate, qu'il emporte Socrate, qu'il ensevelit Socrate ; car il faut que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que s'exprimer improprement n'est pas seulement inconvenant en soi, mais que c'est, en outre, une sorte de mal que l'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de courage et dire que tu enterres mon corps. Enterre-le, du reste, comme il te plaira et de la manière qui te paraîtra la plus conforme aux usages. »

En disant ces mots, il se leva et passa dans

une chambre voisine pour y prendre le bain ; Criton le suivit ; quant à nous, Socrate nous dit de l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous entretenant de ce qu'il nous avait dit et l'examinant encore, tantôt parlant du malheur qui allait nous frapper ; car nous nous regardions comme sur le point d'être privés d'un père et d'être condamnés à passer le reste de notre vie en orphelins.

Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfants, car il en avait trois, deux en bas âge, et un déjà grand, et on fit entrer les femmes de sa famille. Il leur parla quelque temps en présence de Criton et leur donna ses ordres, puis il fit retirer les femmes et les enfants et revint nous trouver ; et déjà le coucher du soleil était proche, car Socrate était demeuré longtemps dans la chambre où il avait pris le bain.

En rentrant il s'assit sur son lit et n'eut pas le temps de nous dire grand'chose, car le serviteur des Onze entra presque aussitôt ; et, s'approchant de lui : Socrate, dit-il, je n'aurai pas à te faire le même reproche qu'aux autres ; dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi et me maudissent ; mais, pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui soient jamais entrés dans cette prison, et je suis bien certain qu'en ce moment tu n'es pas fâché contre moi, mais seulement contre ceux que tu sais être la cause de ce qui arrive. Maintenant donc, car tu sais ce que je viens t'annoncer, adieu, tâche de supporter avec le plus de fermeté possible ce qui est inévitable. Et en même temps, il se détourna en pleurant et se retira. Socrate, le regardant, lui dit : Et toi aussi, adieu ! Nous ferons tout ce que tu dis. Puis, se tournant vers nous : Voyez-vous, dit-il, quelle honnêteté dans cet homme ! pendant tout le temps de ma détention il m'est venu voir souvent et s'est entretenu avec moi ; il s'est toujours montré le meilleur des hommes ; et maintenant comme il me pleure de bon cœur ! Mais, allons, Criton, obéissons-lui de bonne grâce, et qu'on m'apporte le poison s'il est broyé ; sinon, que l'homme le broie.

Mais je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est encore sur les montagnes, et qu'il n'est pas couché, je sais d'ailleurs que beaucoup d'autres ne prennent le poison que longtemps après que l'ordre leur a été donné ; qu'ils mangent et boivent fort bien ; quelques-uns même ont pu jouir de l'objet de leur amour ; c'est pourquoi ne te presse pas, tu as encore du temps.

Ceux qui font ce que tu dis, Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons, ils croient que c'est autant de gagné ; et moi, j'ai aussi les miennes pour ne pas le faire : car la seule chose que je croirais gagner en buvant un peu plus tard serait de me rendre ridicule à moi-même, en me montrant assez amoureux de la vie pour vouloir l'épargner lorsqu'il n'y en a plus [1]. Va donc, mon cher Criton, fais ce que je te dis, et ne me tourmente pas davantage.

Sur cela, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait auprès. L'esclave sortit, et quelque temps après revint avec celui qui devait donner le poison qu'il portait tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate vit entrer cet homme : Fort bien, mon ami, lui dit-il ; mais que faut-il que je fasse ? car tu dois le savoir.

Pas autre chose, lui dit cet homme, sinon, quand tu auras bu, de te promener jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit ; le poison agira de lui-même. Et en même temps il lui présenta la coupe. Socrate la prit avec la plus grande sérénité, Échécrate, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage ; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré comme à son ordinaire : Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation ? Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons tout juste que ce qu'il en faut pour une seule fois.

J'entends, dit Socrate ; mais au moins il est permis et il est juste de faire ses prières aux dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux : c'est ce que je leur demande, puissent-ils m'exaucer ! Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres et la but avec une tranquillité et une douceur merveilleuse.

Jusque-là nous avions eu presque tous la force de retenir nos larmes ; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes

[1] Il fait allusion à un vers d'Hésiode : *les Œuvres et les Jours*, v. 367.

plus les maîtres : pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes m'échappèrent avec tant d'abondance, que je me couvris de mon manteau pour pleurer en liberté sur moi-même ; car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti. Et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à jeter de grands cris et à pousser des gémissements si lamentables qu'il n'y eut personne à qui il ne brisât le cœur ; Socrate seul n'en fut point ému : Que faites-vous, dit-il, mes amis ! quoi, des hommes si admirables ! n'était-ce pas pour éviter des scènes si peu convenables que j'avais renvoyé les femmes ! J'ai toujours ouï dire qu'il faut à ses derniers moments n'entendre et ne prononcer que des paroles de bon augure. Tenez-vous donc en repos, et témoignez plus de fermeté. Ces mots nous couvrirent de confusion, et nous retînmes nos pleurs.

Cependant Socrate, qui se promenait de long en large, nous dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos comme le lui avait recommandé l'homme qui lui avait donné le poison. Aussitôt cet homme s'approcha, et, et après avoir examiné quelque temps les pieds et les jambes de Socrate, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il le sentait ; Socrate répondit que non. L'homme lui serra ensuite les jambes, et, portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se roidissait ; puis, le touchant de nouveau, il nous dit que dès que le froid gagnerait le cœur Socrate nous quitterait. Déjà tout le bas-ventre était glacé ; Socrate alors se découvrant, car il était couvert : « Criton, dit-il, et ce furent ses dernières paroles, nous devons un coq à Esculape, n'oublie pas d'acquitter cette dette. Cela sera fait, répondit Criton ; mais vois si tu as quelque autre chose à dire. » Il ne répondit rien, et un peu de temps après, il fit un mouvement. L'homme alors le découvrit tout à fait : les regards de Socrate étaient fixes, mais Criton voyant cela lui ferma la bouche et les yeux.

Telle fut, Échécrate, la fin de notre ami, de l'homme, nous pouvons bien dire, le meilleur et même le plus sage et le plus juste de tous ceux que nous ayons jamais connus.

FIN DU PHÉDON.

ARGUMENT DU GORGIAS.

Il s'agit, dans le Gorgias, de savoir quel sera l'homme chargé de gouverner les affaires de sa patrie et de porter la parole à ses semblables, en un mot quel principe il doit adopter dans ses actions et dans ses discours. Fort de la connaissance des hommes de son temps, ne cherchera-t-il qu'à flatter leurs passions, et n'aura-t-il d'autre soin que de leur procurer les objets qui peuvent les satisfaire? De cette sorte, flattant les hommes au lieu de les éclairer, les égarant au lieu de les redresser, marchera-t-il au pouvoir, et, aveuglé par les honneurs et les richesses qui en sont la suite, ne verra-t-il pas qu'un jour les hommes qu'il a corrompus, trompés, égarés, l'abandonneront, ou l'exileront, ou le tueront? Ou bien tâchera-t-il, au contraire, de les former à la tempérance et à la justice, sans lesquelles tous les autres avantages deviennent inutiles et dangereux? On le voit, le sujet du Gorgias est vaste, et celui qui veut se charger de conduire ses semblables ne saurait trop le méditer; et non-seulement l'homme d'État, mais encore tous ceux qui exercent un art, une profession quelconque, peuvent y puiser d'utiles leçons.

Mais quel est le principe qui nous guidera dans cette longue discussion, et au moyen duquel nous pourrons comprendre et résoudre toutes les questions particulières qui se présenteront?

Chaque chose a son bien, et c'est par là qu'elle conserve l'être; c'est ce bien qui fait la vertu d'une chose. Ainsi le bien pour un meuble, c'est l'agencement de ses différentes parties, c'est là ce qui fait sa beauté et sa solidité; le bien du corps, c'est la force et la santé; le bien de l'âme, c'est la science et la vertu. Mais l'âme est multiple dans sa simplicité, et outre la raison, elle a encore la sensibilité, qui enveloppe chacun de ses actes, et il n'y a pas d'acte intellectuel ou moral qui ne soit accompagné d'un sentiment de plaisir, comme il n'y a pas d'acte physique qui ne le soit aussi : parce que le plaisir est le sentiment de l'harmonie, et que l'âme l'éprouve lorsqu'elle acquiert une perfection; mais le plaisir est la conséquence de l'acte, et il ne doit jamais être recherché pour lui-même, mais pour l'acte qui fait le bien de l'âme; et le plaisir est si peu une règle sûre pour nos actions, que lorsque l'âme est corrompue, elle éprouve du plaisir dans chacun de ses actes, qui ne font qu'ajouter à sa corruption, parce que tous ces actes sont encore en rapport avec sa nature; et c'est ce qui s'observe dans toutes les passions qui peuvent la dominer : plus l'âme remplit l'objet de ses désirs, plus elle a de joie, mais aussi plus elle se corrompt, et elle continue *jusqu'à ce qu'elle se soit souillée et qu'elle meure*.

Munis de ces notions fondamentales, il nous est maintenant facile de nous diriger dans la longue discussion du Gorgias. Elle se compose de trois parties : la première, où Gorgias cherche à défendre la rhétorique et à prouver l'excellence de son art en montrant qu'il s'occupe de ce qu'il y a de plus important pour les hommes, c'est-à-dire du juste et de l'injuste; la seconde, où Polus soutient l'art de son maître en montrant le pouvoir et l'ascendant qu'il donne à l'orateur; et la troisième, où Calliclès, leur hôte, rejetant l'ordre légal ou la justice comme une vaine fiction, cherche à montrer que le pouvoir et les richesses doivent être l'objet de tout homme de cœur, et que la rhétorique est un art excellent, puisqu'il procure à l'orateur des choses si précieuses.

Écoutons maintenant les simples et fortes réponses que Socrate fait à chacun de ses interlocuteurs.

La rhétorique, dit-il à Gorgias, est, selon vous, l'art de persuader en général sur un sujet quelconque : l'art de persuader, par exemple, les juges devant les tribunaux, le peuple et les sénateurs dans les assemblées où il s'agit du juste et de l'injuste.

Si la rhétorique n'est que l'art de persuader, elle ne ressemble pas aux sciences, qui enseignent en même temps leur objet; et comme il n'y a pas une science vraie et une science fausse, elle est un moyen de produire simplement la croyance, et comme la croyance peut être vraie ou fausse, il s'ensuit qu'elle peut produire des croyances fausses, induire le peuple en erreur et le précipiter souvent dans des entreprises folles et dangereuses.

Mais, dites-vous, il ne faut pas employer l'éloquence sans discernement et contre tout le monde indifféremment, de même qu'un habile lutteur n'ira pas abuser de sa force et frapper son père ou sa mère ou quelqu'un de ses amis. Il ne faut donc pas accuser l'art du mauvais emploi qu'en font certains orateurs, ni chasser de la ville les maîtres qui les ont formés; mais il faut punir ceux qui ne se sont pas servis justement de leur talent.

Mais il résulte de là une conséquence qui accable la rhétorique : car il faut ou que l'orateur parle sur le juste et l'injuste sans savoir ce que c'est et qu'il opère la persuasion en ceux qui ne le savent pas plus que lui, et quel art alors que la rhétorique! ou il faut que l'orateur sache ce que c'est que le juste et l'injuste, et qu'avant de le devenir, il ait cette connaissance, ou qu'il l'acquière d'un maître. Or, celui qui sait ce que c'est que le juste est juste, et celui qui est juste fait des actions justes. L'orateur est donc un homme juste et voulant faire des actions justes, et jamais il ne voudra faire des actions injustes; mais alors comment est-il possible que l'orateur se serve mal de son art et

égare souvent ceux à qui il parle? La rhétorique n'est donc pas un art : elle est une ouvrière de persuasion, il est vrai; mais elle persuade une foule ignorante, qui, si elle était éclairée, n'aurait nul besoin de l'éloquence trompeuse des orateurs.

Gorgias ainsi mis en contradiction avec lui-même, Socrate se tourne vers Polus et ne lui fait pas une moins forte guerre, parce que ce jeune homme vient défendre la rhétorique par les résultats brillans auxquels elle mène l'orateur.

Socrate commence par faire descendre la rhétorique du rang élevé où elle s'était placée, et il prétend que ce n'est pas un art, mais une pauvre routine dont le seul objet est de procurer du plaisir.

Il fait pour cela une classification des arts, et comme ils se rapportent tous à l'homme et que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, il divise les arts en deux classes, savoir : ceux qui ont pour objet la bonne constitution du corps et ceux qui ont pour objet la bonne constitution de l'âme.

Les premiers renferment la gymnastique et la médecine; les seconds renferment la législation et la justice, et ils correspondent aux premiers.

Ces quatre arts ont toujours pour but le bien du corps et de l'âme; mais la flatterie, s'en étant aperçue, s'est aussi partagée en quatre parties, et s'est glissée sous chacun des arts précédents et en a pris l'apparence.

Ainsi, sous la médecine s'est glissée la cuisine, qui ne cherche qu'à rendre les mets le plus agréables au corps : routine détestable, elle ne sait rendre raison de rien et ne fait que compromettre la santé, que conserve la médecine.

Sous la gymnastique s'est glissée la toilette, pratique ignoble et frauduleuse, qui ne cherche qu'à séduire par les apparences, et remplace par une beauté factice et empruntée la beauté naturelle que procure la gymnastique.

Sous la législation s'est glissée la sophistique, qui, au lieu de présenter à l'homme une règle morale selon laquelle il puisse diriger ses actions, ne lui apprend qu'à la fausser; et sous la justice s'est glissée la rhétorique, qui est une routine aussi condamnable que la cuisine.

Vous êtes étonné, continue Socrate, de la puissance que la rhétorique donne aux orateurs. Vous les voyez, parlant à la multitude, l'émouvoir et l'apaiser à leur gré; et, maîtres de la multitude, vous les voyez disposer de la vie et de la fortune des citoyens, et, frappé de ce prodige, vous ne pouvez croire que la rhétorique soit une routine méprisable.

Mais le pouvoir que la rhétorique donne aux orateurs n'est pas un véritable pouvoir digne de ce nom; il n'est pas plus réel que celui des tyrans qui commandent aussi dans une cité, car les uns et les autres ne font et n'obtiennent rien de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils veuillent et fassent, comme les insensés, tout ce qui leur semble le plus avantageux.

Car les hommes ne veulent pas ce qu'ils font, mais ce en vue de quoi ils font ce qu'ils font; comme les malades ne veulent pas la médecine amère, mais la guérison qui en doit être la suite; comme encore les commerçants ne veulent pas les dangers de la navigation, mais les marchandises et les richesses qu'elle doit leur procurer.

Ainsi le vol, l'exil, le meurtre, nous ne les voulons pas pour eux-mêmes, mais pour le bien qu'ils doivent nous faire acquérir ou conserver. Si donc, orateur ou tyran, on fait tous ces actes en pensant que c'est là ce qu'il y a de plus avantageux, ou fait ce que l'on croit devoir faire, mais on ne fait pas ce que l'on veut; et l'on n'a ni pouvoir ni volonté véritable, puisque l'on veut et qu'on doit vouloir le bien et qu'on fait le mal.

Le pouvoir d'un orateur ou d'un tyran n'est donc pas à envier, parce qu'il est injuste et qu'il n'a rien de réel; il n'est pas non plus à envier, parce qu'il rend malheureux celui qui le possède, et que les malheureux sont à plaindre et non à envier.

En effet, il est plus laid de commettre une injustice que de la souffrir; c'est là une opinion généralement reçue, et Polus en convient avec tout le monde.

Or, les couleurs, les corps, les actions, toutes ces choses sont belles parce qu'elles sont utiles ou parce qu'elles plaisent à la vue ou à l'esprit, ou par l'un et l'autre à la fois.

Et les choses laides sont laides par la peine ou le mal qu'elles font aux sens ou à l'esprit.

Et de deux choses, lorsque l'une est plus belle que l'autre, il faut que ce soit par une plus grande utilité ou par un plus grand plaisir, ou par l'un et l'autre à la fois.

Et de deux choses, lorsque l'une est plus laide que l'autre, il faut que ce soit par une plus grande peine ou par un plus grand mal, ou par l'un et l'autre à la fois.

Or, commettre une injustice est une chose plus laide que de la recevoir. Il faut donc que commettre une injustice cause plus de peine ou plus de mal, ou l'un et l'autre à la fois; mais commettre une injustice n'est pas une chose plus douloureuse, et ceux qui la font ne souffrent pas autant que ceux qui la reçoivent.

Si l'injustice faite n'est pas une chose plus douloureuse, elle ne l'emporte pas non plus par la peine et le mal pris ensemble; elle l'emporte donc par le mal, et par conséquent on éprouve un plus grand mal en la commettant qu'en la recevant.

Le pouvoir de l'orateur est encore moins à envier, parce qu'il peut faire le mal et le faire avec impunité.

Dans tout acte, il y a l'agent et le patient, et l'acte du patient est proportionné à celui de l'agent; si l'agent, par exemple, frappe fortement ou doucement, le patient est frappé fortement ou doucement.

Or, subir un châtiment, c'est être patient et l'être par l'agent qui punit, et l'agent qui punit avec raison punit justement; son acte est juste, et le patient qui souffre est puni justement.

L'agent et le patient dans le châtiment font donc une chose belle, parce que tout ce qui est juste est beau.

Mais il a été convenu que tout ce qui est beau est agréable ou utile, et la justice qui punit est plus belle que la médecine qui guérit; elle est donc une chose

plus agréable ou plus utile, ou l'un et l'autre à la fois. Mais il est évident qu'elle n'est pas une chose plus agréable; elle est par conséquent une chose plus utile. Sans doute la médecine qui guérit délivre d'un grand mal, qui est la maladie; mais la justice qui punit délivre d'un mal plus grand encore, qui est l'injustice, et celui qui vit sans s'en délivrer est plus malheureux que celui qui vit sans se délivrer de la maladie.

Ainsi la rhétorique ne sert à rien pour se défendre soi-même ou pour défendre ses amis; et lorsqu'on a commis une injustice, bien loin d'y avoir recours, il faut aller se présenter devant le juge comme devant un médecin, se dénoncer soi-même et demander les coups, les fers, l'exil, la mort même, si on les a mérités. Le plus grand mal n'est pas de subir une peine qui n'affecte que le corps, mais de laisser dans son âme l'injustice qui la perd et la tue; le plus grand mal, c'est de vouloir être immortel dans le crime et de faire la vaine et folle tentative de résister à l'ordre universel, qui veut que le coupable soit puni.

Après la défaite de Polus, Socrate se tourne contre Calliclès, qui lui avait dit : « Socrate, vous n'avez pas eu de peine à mettre Gorgias et Polus en contradiction avec eux-mêmes, parce qu'ils vous ont accordé ce qu'ils ne devaient pas vous accorder. Autre chose est l'ordre de la nature, autre chose l'ordre de la loi. Selon ce dernier, il est plus laid de commettre l'injustice que de la recevoir; mais souffrir des affronts, des injustices, c'est l'action d'un lâche, d'un esclave incapable de se défendre et indigne de vivre. L'ordre de la loi est un ordre factice et mensonger que les faibles et le plus grand nombre ont établi pour effrayer et contenir les plus forts, et les empêcher de se faire une plus grande part dans les avantages de la société; mais la nature veut que celui qui est meilleur ait plus de pouvoir, de richesses et de plaisirs que celui qui vaut moins. C'est ce qui s'observe chez les animaux, où le plus fort dévore le plus faible; chez les nations, où le plus courageux fait la loi à la plus pusillanime. Chez nous, au contraire, nous enseignons que la justice consiste dans l'égalité, et nous asservissons les meilleurs, et nous apprivoisons les plus forts comme des lionceaux. Mais qu'il s'élève un homme d'un grand caractère, et il brisera toutes ces entraves, il foulera sous ses pieds nos lois et nos conventions; il dissipera nos enchantements, et se fera le sort que méritent ses talents et son courage. »

Voici comment Socrate terrasse ce superbe contempteur de la tempérance et de la justice. Il ne se laisse pas éblouir par ces raisonnements altiers, et il montre qu'ils ne sont pas plus solides que ceux de Gorgias et de Polus.

D'abord le plus fort, le plus puissant et le meilleur sont-ils la même chose? Les grandes nations ont-elles le droit de commander aux petites, parce que celles-ci sont plus faibles? Mais si le plus fort, le plus puissant et le meilleur sont la même chose, c'est le plus grand nombre qui fait les lois, et il les fait parce qu'il est le plus puissant selon la nature; ses lois sont donc les lois des meilleurs, et elles sont par conséquent belles. Le grand nombre pense donc que la justice consiste dans l'égalité, et déjà Calliclès est forcé de convenir que ce n'est pas seulement selon l'ordre de la loi, mais encore selon l'ordre de la nature qu'il est plus laid de commettre l'injustice.

Ensuite, les meilleurs n'étant pas les plus forts, il faut que ce soient les plus sages et les plus prudents qui commandent aux autres et qui aient droit à être mieux partagés. Mais quels sont les plus sages et les plus habiles? Dans la médecine, ce sont les médecins; dans les autres arts, ce sont les tailleurs, les cordonniers, par exemple; ils sont habiles dans leur profession, et par conséquent ils auront droit à avoir, les uns plus de mets et de boissons, les autres plus d'habits et de souliers.

Mais Calliclès ne descend pas si bas, et par meilleurs il entend ceux qui sont capables de gouverner les cités, de concevoir de grands projets, et de les mener à fin sans faiblesse et sans découragement; et ceux qui commandent aux autres ne commanderont pas à eux-mêmes, parce qu'il n'y a que les imbéciles qui soient tempérants, et celui qui veut être heureux doit laisser une libre carrière à ses passions et se mettre en état de les satisfaire. Il faut donc laisser la tempérance et la justice à la multitude, qui, impuissante à contenter ses désirs, a trouvé plus avantageux de recommander les vertus qui les modèrent et les répriment.

Si le bonheur consistait à avoir beaucoup de désirs et à pouvoir les satisfaire, la vie du débauché serait très-heureuse, et l'on dit et l'on voit cependant qu'elle est triste, misérable et honteuse.

Si l'on distingue entre les plaisirs ceux qui sont honnêtes et ceux qui ne le sont pas, il faut observer que le plaisir et le bien ne sont pas la même chose.

En effet, il y a quelque chose qu'on nomme la science et quelque chose qu'on nomme la vertu; ou est convenu de les appeler des biens, et ils ne sauraient être confondus avec le plaisir.

Le plaisir et le bien ont des caractères différents. Le bien et le mal se succèdent l'un à l'autre; là où est le bien, là ne peut point être le mal. Dans un acte de vertu, par exemple, le bien et le mal n'existent pas simultanément; mais dans la satisfaction d'un besoin, on a du plaisir et de la peine en même temps : on a du plaisir parce que le besoin est satisfait, et l'on a de la peine parce qu'il ne l'est pas entièrement. Aussi la sensation agréable cesse-t-elle avec le besoin qui l'a causée; mais le bien ne cesse pas en même temps que le mal : l'acte de vertu subsiste et dans celui qui l'a produit et dans le bien extérieur qu'il a opéré.

En outre, le bien est la substance même des êtres, tandis que le plaisir est un phénomène commun à tous : bons ou mauvais, sages ou insensés, tous éprouvent du plaisir; les lâches, en fuyant, ont autant ou plus de plaisir que les braves qui restent à leur poste et meurent en combattant.

Enfin le bien est aussi l'ordre, et l'ordre est le bien d'une chose. Un ouvrage d'art ne subsiste que par l'arrangement et la proportion des parties, et lorsqu'une des parties augmente ou est déplacée, le désordre s'y introduit, et l'ouvrage est défiguré ou périt; une maison est bonne aussi lorsqu'elle est soumise à la règle

et à la discipline. Il en est de même de notre âme et de notre corps : lorsque l'ordre règne dans l'un, il y a force et santé; lorsque l'ordre règne dans l'autre, il y a tempérance et justice.

Il ne faut donc pas dédaigner la tempérance et la justice et lâcher la bride à ses passions; c'est introduire le désordre dans son âme, c'est la vicier et la corrompre, et il vaut mieux vivre avec un corps malsain que de porter avec soi une âme vicieuse et corrompue. Il faut au contraire modérer ses désirs et ne pas chercher à avoir plus que les autres, parce qu'il est dangereux de troubler l'égalité qui règne dans le ciel et sur la terre. L'homme insatiable est nécessairement l'ennemi des hommes et des dieux; il rompt violemment toute espèce de commerce et de rapport avec eux, et tôt ou tard ils se tournent contre lui et l'accablent.

L'orateur homme de bien ne cherchera donc pas à nourrir ou à soulever les passions qui fermentent dans les âmes : il tâchera de les calmer; il saura résister à ses auditeurs et même leur faire de la peine pour leur procurer les plus grands biens de ce monde, la tempérance et la justice. Il n'imitera pas les Miltiade, les Thémistocle et les Périclès et autres grands hommes : ils ont tous flatté les passions de leurs contemporains, et tous ont été les victimes de leur faiblesse. L'orateur, le politique, en prêchant, en inspirant la vertu, n'ont rien de semblable à craindre : ce ne sont point les ouvrages extérieurs, les monuments, les victoires que l'on procure à un peuple qui vous l'attachent par les liens de l'amour et de la reconnaissance, ces grandes et magnifiques choses n'enfantent que l'orgueil, et la plus simple et la plus petite vertu que l'on dépose dans les âmes a plus de pouvoir, parce qu'elle les affecte et les attache à ceux qui les ont épurées et améliorées.

GORGIAS

OU

DE LA RHÉTORIQUE.

CALLICLÈS, ATHÉNIEN; SOCRATE; CHÉRÉPHON, ATHÉNIEN, AMI DE SOCRATE; GORGIAS, DE LEONTIUM EN SICILE, RHÉTEUR; POLUS, D'AGRIGENTE, DISCIPLE DE GORGIAS.

CALLICLÈS. C'est à la guerre et au combat, Socrate, qu'il faut, dit-on, se trouver ainsi après coup.

SOCRATE. Est-ce que nous venons, comme l'on dit, après la fête; et arrivons-nous trop tard?

CALLICLÈS. Oui, et après une fête tout à fait charmante. Car Gorgias nous a fait montre, il n'y a qu'un instant, d'une infinité de belles choses.

SOCRATE. Chéréphon que voici est la cause de ce retard, Calliclès; il nous a forcés de nous arrêter dans la place.

CHEREPHON. Il n'y a point de mal, Socrate: en tout cas j'y remédierai. Gorgias est mon ami: ainsi il nous répétera les mêmes choses à ce moment si tu veux; ou, si tu l'aimes mieux, ce sera pour une autre fois.

CALLICLÈS. Quoi donc, Chéréphon! Socrate est-il curieux d'entendre Gorgias?

CHEREPHON. Nous sommes venus tout exprès pour ce sujet.

CALLICLÈS. Cela posé, lorsque vous voudrez venir chez moi, Gorgias y loge, il vous fera une nouvelle exposition.

SOCRATE. Je te suis obligé, Calliclès. Mais serait-il d'humeur à s'entretenir avec nous? Je voudrais apprendre de lui quelle est la vertu de l'art qu'il professe, ce qu'il prétend savoir et ce qu'il enseigne. Pour le reste, il en fera, comme tu dis, l'exposition une autre fois.

CALLICLÈS. Rien n'est tel que de l'interroger lui-même, Socrate. Car c'est là précisément un des points de la leçon qu'il vient de nous faire. Il disait tout à l'heure à tous ceux qui étaient présents de l'interroger sur telle matière qu'il leur plairait, se faisant fort de les satisfaire sur tout.

SOCRATE. Voilà qui est fort beau. Chéréphon, demande-lui...

CHEREPHON. Que lui demanderai-je?

SOCRATE. Quel il est.

CHEREPHON. Que veux-tu dire?

SOCRATE. De même que, si son métier était de faire des souliers, il te répondrait qu'il est cordonnier. Ne comprends-tu pas ma pensée?

CHEREPHON. Je comprends, et je vais l'interroger. Gorgias, dis-moi, ce que dit Calliclès est-il vrai, que tu te fais fort de répondre à toutes les questions qu'on peut te proposer?

GORGIAS. Oui, Chéréphon; c'est ce que je déclarais tout à l'heure; et j'ajoute que, depuis bien des années, personne ne m'a proposé aucune question qui fût nouvelle pour moi.

CHEREPHON. A ce compte, tu dois répondre avec bien de l'aisance, Gorgias.

GORGIAS. Il ne tient qu'à toi, Chéréphon, d'en faire l'essai.

POLUS. Par Jupiter, si tu le veux, Chéréphon, fais-le sur moi: aussi bien Gorgias me paraît fatigué, car il vient de discourir sur bien des choses.

CHEREPHON. Quoi donc, Polus! te flattes-tu de mieux répondre que Gorgias?

POLUS. Qu'importe, pourvu que je réponde assez bien pour toi?

CHEREPHON. Cela n'y fait rien. Réponds donc, puisque tu le veux.

POLUS. Interroge.

CHEREPHON. C'est ce que je vais faire. Si Gorgias était habile dans le même art que son frère Hérodicus, quel nom lui donnerions-nous à juste titre? le même qu'à Hérodicus, n'est-ce pas?

POLUS. Sans doute.

CHEREPHON. Nous aurions donc raison de l'appeler médecin.

POLUS. Oui.

CHEREPHON. Et s'il était versé dans le même art qu'Aristophon, fils d'Aglaophon, ou que son frère, de quel nom conviendrait-il de l'appeler?

POLUS. Du nom de peintre, évidemment.

CHEREPHON. Puisqu'il est savant dans quelque art, de quel nom conviendrait-il de l'appeler?

POLUS. Il y a, Chéréphon, parmi les hommes, grand nombre d'arts qu'à force d'expériences l'expérience a fait découvrir : car l'expérience fait que notre vie marche conformément à l'art, et l'inexpérience, au hasard. Les uns sont versés dans un art, les autres dans un autre, tous le sont autrement. Mais les meilleurs le sont dans les meilleurs. Gorgias est de ce nombre, et l'art qu'il possède est le plus beau de tous.

SOCRATE. Il me paraît, Gorgias, que Polus est bien exercé à discourir; mais il ne tient point la parole qu'il a donnée à Chéréphon.

GORGIAS. Pourquoi donc, Socrate?

SOCRATE. Il ne répond pas, ce me semble, à ce qu'on lui demande.

GORGIAS. Interroge-le toi-même, si tu le trouves bon.

SOCRATE. Je n'en ferai rien; mais s'il te plaisait de répondre, je t'interrogerais bien plus volontiers : d'autant que, sur ce que Polus vient de dire, il m'est évident qu'il s'est bien plus appliqué à ce qu'on appelle rhétorique qu'à l'ar de converser.

POLUS. Pour quelle raison, Socrate?

SOCRATE. Par la raison, Polus, que Chéréphon t'ayant demandé en quel art Gorgias est habile, tu fais l'éloge de son art, comme si quelqu'un le méprisait, et tu n'as point dit quel il est.

POLUS. N'ai-je pas répondu que c'était le plus beau de tous les arts?

SOCRATE. J'en conviens : mais personne ne t'interroge sur la qualité de l'art de Gorgias; on te demande seulement quel il est, et de quel nom on doit appeler Gorgias. Chéréphon t'a mis sur la voie par des exemples, et tu lui as bien répondu, et en peu de mots. Dis-nous de même quel art professe Gorgias, et quel nom il nous convient de lui donner. Ou plutôt, Gorgias, dis-nous toi-même de quel nom il faut t'appeler, et dans quel art tu es versé.

GORGIAS. Dans la rhétorique, Socrate.

SOCRATE. Il faut donc t'appeler rhéteur?

GORGIAS. Et bon rhéteur, Socrate, si tu veux m'appeler *ce que je me glorifie d'être*, pour me servir de l'expression d'Homère.

SOCRATE. J'y consens.

GORGIAS. Eh bien, appelle-moi ainsi.

SOCRATE. Ne dirons-nous pas que tu es capable d'enseigner cet art aux autres?

GORGIAS. C'est de quoi je fais profession non-seulement ici, mais ailleurs.

SOCRATE. Voudrais-tu bien, Gorgias, continuer en partie à interroger, en partie à répondre, comme nous faisons maintenant, et remettre à un autre temps ces longs discours, tel que Polus en a commencé un? Mais de grâce, tiens ce que tu as promis, et réduis-toi à faire des réponses courtes à chaque question.

GORGIAS. Socrate, il y a des réponses qui exigent nécessairement quelque étendue. Je ferai néanmoins en sorte qu'elles soient aussi courtes qu'il est possible. En effet, une des choses dont je me vante est que personne ne dira les mêmes choses en moins de paroles que moi.

SOCRATE. C'est ce qu'il faut ici, Gorgias. Fais montre de ta précision. Tu nous déploieras dans une autre occasion ton talent à faire de longs discours.

GORGIAS. Je te contenterai, et tu conviendras que tu n'as jamais entendu personne parler plus brièvement.

SOCRATE. Puisque tu te vantes d'être habile dans l'art de la rhétorique et capable d'enseigner cet art à un autre, apprends-moi quel est son objet : de même que l'art du tisserand a pour objet la façon des étoffes, n'est-ce pas?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Et la musique la composition des chants ?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Par Junon, Gorgias, j'admire tes réponses ; il n'est pas possible d'en faire de plus courtes.

GORGIAS. Je me flatte, Socrate, de *réussir assez bien en ce genre.*

SOCRATE. Tu ne te trompes point. Réponds-moi, je te prie, de même au sujet de la rhétorique, et dis-moi quel est l'objet de cette science.

GORGIAS. Les discours.

SOCRATE. Quels discours, Gorgias? ceux qui expliquent aux malades le régime qu'ils doivent observer pour se rétablir ?

GORGIAS. Non.

SOCRATE. La rhétorique n'a donc pas pour objet toute espèce de discours ?

GORGIAS. Non sans doute.

SOCRATE. Cependant elle apprend à parler.

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. N'apprend-elle pas à penser sur les mêmes objets sur lesquels elle apprend à parler ?

GORGIAS. Sans contredit.

SOCRATE. Mais la médecine, que nous venons d'apporter en exemple, ne met-elle pas en état de penser et de parler sur les malades?

GORGIAS Nécessairement.

SOCRATE. La médecine, selon les apparences, a donc aussi pour objet les discours?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Ceux qui concernent les maladies ?

GORGIAS. Principalement.

SOCRATE. La gymnastique n'a-t-elle point pareillement pour objet les discours touchant la bonne et la mauvaise disposition des corps ?

GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. Et il en est de même, Gorgias, des autres arts : chacun d'eux a pour objet les discours relatifs au sujet sur lequel il s'exerce ?

GORGIAS. Il paraît.

SOCRATE. Pourquoi donc n'appelles-tu pas rhétorique les autres arts qui ont aussi pour objet les discours, puisque tu donnes ce nom à un art dont les discours sont l'objet ?

GORGIAS. C'est que, Socrate, la science de presque tous les autres arts s'occupe d'ouvrages de mains et d'autres productions semblables ; au lieu que la rhétorique ne produit aucun ouvrage manuel, et que tout son effet, toute sa force est dans le discours. Voilà la raison pourquoi je dis que la rhétorique a les discours pour objet ; et je soutiens que je dis vrai en cela.

SOCRATE. Je crois comprendre ce que tu veux désigner par cet art ; mais je verrai la chose plus clairement tout à l'heure. Réponds-moi. Nous avons des arts, n'est-ce pas ?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Parmi tous les arts, les uns consistent, je pense, principalement dans l'action, et n'ont besoin que de très-peu de discours ; quelques-uns même n'en ont que faire du tout, mais leur ouvrage peut s'achever dans le silence, comme la peinture, la sculpture et beaucoup d'autres. Tels sont, à ce qu'il me paraît, les arts que tu dis n'avoir aucun rapport à la rhétorique.

GORGIAS. Tu saisis parfaitement ma pensée, Socrate.

SOCRATE. Il y a au contraire d'autres arts qui exécutent tout ce qui est de leur ressort par le discours, et n'ont besoin d'ailleurs d'aucune ou de presque aucune action. Tels sont la numération, le calcul, la géométrie, le jeu de dés et beaucoup d'autres arts, dont quelques-uns demandent autant de paroles que d'action, et la plupart davantage : si bien que tout leur effet et toute leur force sont dans les discours. C'est de ce nombre que tu dis, ce me semble, qu'est la rhétorique.

GORGIAS. Tu dis vrai.

SOCRATE. Ton intention n'est pourtant pas, je pense, de donner le nom de rhétorique à aucun de ces arts, si ce n'est peut-être que, comme tu as dit en termes exprès que la rhétorique est un art dont la force est tout entière dans le discours, quelqu'un voulût chicaner sur les mots et en tirer cette conclusion : Gorgias, tu donnes donc le nom de rhétorique à l'arithmétique? Mais je ne pense pas que tu appelles ainsi ni l'arithmétique ni la géométrie.

GORGIAS. Tu ne te trompes point, Socrate, et tu prends ma pensée comme il faut la prendre.

SOCRATE. Allons, achève ta réponse à ma question. Puisque la rhétorique est un de ces

arts qui font un grand usage du discours, et que beaucoup d'autres sont dans le même cas, tâche de me dire par rapport à quoi toute la force de la rhétorique consiste dans les discours. De même que, si quelqu'un me demandait au sujet d'un des arts que je viens de nommer : Socrate, qu'est-ce que l'arithmétique ? je lui répondrais, comme tu as fait tout à l'heure, que c'est un des arts dont toute la force est dans le discours. Et s'il me demandait de nouveau. Par rapport à quoi ? je lui répondrais que c'est par rapport à la connaissance du pair et de l'impair, pour savoir combien il y a d'unités dans l'un et dans l'autre. Pareillement, s'il me demandait : Qu'entends-tu par le calcul ? je lui dirais que c'est aussi un des arts dont toute la force consiste dans le discours. Et s'il continuait à me demander : Par rapport à quoi ? je lui répondrais, comme ceux qu'on inscrit dans les assemblées du peuple, que le calcul a tout le reste de commun avec la numération, puisqu'il a le même objet, savoir, le pair et l'impair ; mais qu'il y a cette différence que le calcul considère quelle est la quantité du pair et de l'impair, non-seulement d'une manière absolue, mais encore relative. Si on m'interrogeait encore sur l'astronomie, et que, après que j'aurais répondu que c'est aussi un art qui exécute par le discours tout ce qui est de son ressort, on ajoutât : Socrate, à quoi se rapportent les discours de l'astronomie ? je dirais qu'ils se rapportent au mouvement des astres, du soleil et de la lune, et qu'ils expliquent en quelle proportion est leur vitesse relative.

GORGIAS. Tu répondrais très-bien, Socrate.

SOCRATE. Réponds-moi de même, Gorgias. La rhétorique est un de ces arts qui achèvent et exécutent tout par le discours, n'est-ce pas ?

GORGIAS. Cela est vrai.

SOCRATE. Dis-moi donc quel est le sujet auquel se rapportent ces discours dont la rhétorique fait usage.

GORGIAS. Ce sont les plus grandes de toutes les affaires humaines, Socrate, et les plus importantes.

SOCRATE. Ce que tu dis là, Gorgias, est une chose controversée, sur laquelle il n'y a encore rien de décidé. Car tu as, je pense, entendu chanter dans les banquets la chanson où les convives, faisant l'énumération des biens de la vie, disent que le premier est de se bien porter, le second d'être beau, le troisième d'être riche sans injustice, comme parle l'auteur de la chanson [1].

GORGIAS. Je l'ai entendue. Mais à quel propos dis-tu cela ?

SOCRATE. C'est que les artisans de ces biens chantés par le poëte, savoir, le médecin, le maître de gymnase, l'économe se mettront aussitôt avec toi sur les rangs, et que le médecin me dira le premier : Socrate, Gorgias te trompe ; son art n'a point pour objet le plus grand des biens de l'homme, c'est le mien. Si je lui demandais donc : Toi qui parles de la sorte, qui es-tu ? Je suis médecin, me répondra-t-il peut-être. — Que prétends-tu, que le plus grand des biens est celui que produit ton art ? Peut-on le contester, Socrate, me dira-t-il peut-être, puisqu'il produit la santé ! est-il un bien préférable pour les hommes à la santé ?

Après celui-ci, si le maître de gymnase disait : Socrate, je serais bien surpris que Gorgias fût en état de te montrer quelque bien résultant de son art qui soit plus grand que celui qui résulte du mien. Et toi, mon ami, répliquerais-je, qui es-tu, quelle est ta profession ? Je suis maître de gymnase, répondrait-il ; ma profession est de rendre le corps humain beau et robuste.

L'économe, venant après le maître de gymnase et méprisant toutes les autres professions, me dirait, à ce que je m'imagine : Juge toi-même, Socrate, si Gorgias ou quelque autre peut produire un bien plus grand que la richesse. Quoi donc ! lui dirions-nous, es-tu artisan de la richesse ? Sans doute, répondrait-il. Qui es-tu donc ? Je suis économe. Eh quoi ! lui dirions-nous, est-ce que tu regardes la richesse comme le plus grand de tous les biens ? Assurément, dira-t-il. Cependant, poursuivrions-nous, Gorgias que voici prétend que son art produit un plus grand bien que le tien. Il est évident qu'il demanderait après cela : Quel est donc ce plus grand bien ? Que Gorgias s'explique. Imagine-toi, Gorgias, que la même question t'est faite par eux et par moi, et dis-moi en quoi consiste ce que tu appelles le plus

[1] Simonide ou Épicharme, selon le scoliaste.

grand bien de l'homme, et dont tu te vantes d'être l'artisan.

GORGIAS. C'est en effet, Socrate, le plus grand de tous les biens, celui auquel les hommes doivent leur liberté, et qui leur donne dans chaque ville l'autorité sur les autres citoyens.

SOCRATE. Mais encore quel est-il?

GORGIAS. C'est, selon moi, d'être en état de persuader par ses discours les juges dans les tribunaux, les sénateurs dans le sénat, le peuple dans les assemblées, en un mot, tous ceux qui composent toute espèce de réunion politique. Or, ce talent mettra à tes pieds le médecin et le maître de gymnase, et l'on verra que l'économe s'est enrichi non pour lui, mais pour un autre, pour toi, qui possèdes l'art de parler et de persuader la multitude.

SOCRATE. Enfin, Gorgias, il me paraît que tu m'as montré d'aussi près qu'il est possible quel art tu penses qu'est la rhétorique; et, si j'ai bien compris, tu dis qu'elle est l'ouvrière de la persuasion, et que c'est le but de toutes ses opérations, et qu'en somme, elle se termine là; ou peux-tu me prouver que le pouvoir de la rhétorique aille plus loin que de faire naître la persuasion dans l'âme des auditeurs?

GORGIAS. Nullement, Socrate; et tu l'as, à mon avis, bien définie, car c'est à cela qu'elle se réduit.

SOCRATE. Ecoute-moi, Gorgias; s'il est quelqu'un qui, en conversant avec un autre, soit jaloux de bien comprendre quelle est la chose dont on parle, sois assuré que je me flatte d'être un de ceux-là, et je pense que tu en es aussi.

GORGIAS. A quoi tend ceci, Socrate?

SOCRATE. Le voici. Tu sauras que je ne conçois pas clairement de quelle nature est la persuasion que tu attribues à la rhétorique, ni au sujet de quelles affaires cette persuasion a lieu. Ce n'est pas que je ne soupçonne de quelle persuasion tu veux parler, et relativement à quoi elle a lieu; mais je ne t'en demande pas moins quelle persuasion la rhétorique fait naître et sur quelles affaires. Si je t'interroge au lieu de te faire part de mes soupçons, ce n'est point à cause de toi, mais en vue de cet entretien, afin qu'il procède de manière que nous connaissions clairement le sujet dont il est question entre nous. Vois toi-même si je suis fondé à t'interroger.

Si je te demandais, par exemple, dans quelle classe de peintres est Zeuxis, et si tu me répondais qu'il peint des animaux, n'aurais-je pas raison de te demander quels animaux il peint, et sur quoi?

GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. N'est-ce point parce qu'il y a d'autres peintres qui peignent beaucoup d'autres animaux?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Au lieu que si Zeuxis était le seul qui en peignît, alors tu aurais bien répondu.

GORGIAS. Assurément.

SOCRATE. Dis-moi donc, par rapport à la rhétorique, te semble-t-il qu'elle soit la seule qui produise la persuasion, ou qu'il y ait d'autres arts qui en font autant? Voici quelle est ma pensée. Quiconque enseigne quoi que ce soit, persuade-t-il ou non ce qu'il enseigne?

GORGIAS. Il le persuade, sans contredit, Socrate.

SOCRATE. Pour revenir donc aux mêmes arts dont il a déjà été fait mention, l'arithmétique et l'arithméticien ne nous enseignent-ils pas ce qui concerne les nombres?

GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. Et en même temps ne persuadent-ils pas?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. L'arithmétique est donc aussi ouvrière de la persuasion?

GORGIAS. Il y a apparence.

SOCRATE. Si on nous demandait de quelle persuasion et sur quoi, nous dirions que c'est elle qui apprend la quantité du nombre, soit pair, soit impair; et par rapport aux autres arts dont nous parlions tout à l'heure, il nous sera de même aisé de montrer qu'ils produisent la persuasion, et d'en marquer l'espèce et l'objet. N'est-il pas vrai?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. La rhétorique n'est donc pas la seule ouvrière de persuasion?

GORGIAS. Tu dis vrai.

SOCRATE. Par conséquent, puisqu'elle n'est pas la seule qui la produise et que d'autres arts en font autant, nous sommes en droit,

comme au sujet du peintre, de demander en outre de quelle persuasion la rhétorique est l'art, et sur quoi roule cette persuasion? Ne penses-tu pas que cette question soit à sa place?

GORGIAS. Si fait.

SOCRATE. Réponds donc, Gorgias, puisque tu penses ainsi.

GORGIAS. Je parle, Socrate, de cette persuasion qui a lieu dans les tribunaux et les autres assemblées publiques comme je disais tout à l'heure, et qui roule sur les choses justes et injustes.

SOCRATE. Je soupçonnais que tu avais en effet en vue cette persuasion et ces objets, Gorgias. Mais je n'en ai rien dit, afin que tu ne fusses pas surpris si, dans la suite de cet entretien, je t'interroge sur des choses qui paraissent évidentes; et ce n'est point à cause de toi, ainsi que je l'ai déjà dit, que j'en use de la sorte, mais à cause de la conversation, afin qu'elle procède avec ordre, et que sur de simples conjectures nous ne prenions point l'habitude de prévenir et de deviner nos pensées de part et d'autre, mais que tu achèves, comme il te plaira, ton discours suivant tes propres principes.

GORGIAS. Socrate, à mon avis, cette conduite est sensée.

SOCRATE. Allons en avant, et examinons encore ceci. Admets-tu ce qu'on appelle savoir?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Et ce qu'on nomme croire?

GORGIAS. Je l'admets aussi.

SOCRATE. Te semble-t-il que savoir et croire, la science et la croyance, soient la même chose, ou bien deux choses différentes?

GORGIAS. Je pense, Socrate, que ce sont deux choses différentes.

SOCRATE. Tu penses juste, et tu pourras en juger à cette marque. Si on te demandait, Gorgias : Y a-t-il une croyance fausse et une croyance vraie? tu en conviendrais sans doute?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Mais quoi! y a-t-il de même une science fausse et une science vraie?

GORGIAS. Non certes.

SOCRATE. Il est donc évident que savoir et croire n'est pas la même chose.

GORGIAS. Cela est vrai.

SOCRATE. Cependant ceux qui savent sont persuadés, de même que ceux qui croient.

GORGIAS. J'en conviens.

SOCRATE. Veux-tu qu'en conséquence nous posions deux espèces de persuasions, dont l'une produit la croyance sans la science, et l'autre produit la science?

GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. De ces deux persuasions, quelle est celle que la rhétorique opère dans les tribunaux et les autres assemblées, au sujet du juste et de l'injuste, est-ce celle d'où naît la croyance sans la science, ou celle qui engendre la science?

GORGIAS. Il est évident, Socrate, que c'est celle d'où naît la croyance.

SOCRATE. La rhétorique, à ce qu'il paraît, est donc ouvrière de la persuasion qui fait croire, et non de celle qui fait savoir, touchant le juste et l'injuste.

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Ainsi l'orateur ne se propose point d'instruire les tribunaux et les autres assemblées sur le juste et l'injuste, mais uniquement de les amener à croire. Aussi bien, ne pourrait-il jamais, en si peu de temps, instruire tant de personnes à la fois sur de si grands objets.

GORGIAS. Non, sans doute.

SOCRATE. Cela posé, voyons ce que nous devons penser de la rhétorique. Pour moi, je ne puis encore me former une idée précise de ce que j'en dois dire. Lorsqu'une ville s'assemble pour faire choix de médecins, de constructeurs de vaisseaux, ou de toute autre espèce d'ouvriers, n'est-il point vrai que l'orateur n'aura point alors de conseil à donner, puisqu'il est évident que dans chacun de ces choix, il faut prendre le plus habile? Ni lorsqu'il s'agira de la construction des murs, des ports ou des arsenaux, mais que l'on consultera là-dessus les architectes? Ni lorsqu'on délibérera sur le choix d'un général, sur l'ordre dans lequel on marchera à l'ennemi, sur les postes dont on doit s'emparer; mais qu'en ces circonstances les gens de guerre diront leur avis, et les orateurs ne seront pas consultés? Qu'en penses-tu, Gorgias? Puisque tu te dis orateur et capable de former d'autres ora-

teurs, on ne peut mieux s'adresser qu'à toi pour connaître les effets de ton art. Figure-toi d'ailleurs que je travaille ici pour tes intérêts. Peut-être, parmi les assistants, y en a-t-il qui désirent d'être de tes disciples, comme j'en sais quelques-uns et même beaucoup qui ont cette envie et qui n'osent pas t'interroger. Persuade-toi donc que, quand je t'interroge, c'est comme s'ils te demandaient eux-mêmes : Gorgias, que nous en reviendra-t-il si nous prenons tes leçons ? sur quoi serons-nous en état de donner conseil à nos citoyens ? Sera-ce seulement sur le juste et l'injuste, ou en outre sur les objets dont Socrate vient de parler ? Essaye de leur répondre.

GORGIAS. Je vais en effet, Socrate, essayer de te montrer clairement toute la vertu de la rhétorique; car tu m'as mis parfaitement sur la voie. Tu sais sans doute que les arsenaux des Athéniens, leurs murailles, leurs ports ont été construits en partie sur les conseils de Thémistocle, en partie sur ceux de Périclès, et non sur ceux des ouvriers.

SOCRATE. Je sais, Gorgias, qu'on le dit de Thémistocle. A l'égard de Périclès, je l'ai entendu moi-même lorsqu'il conseilla aux Athéniens d'élever la muraille qui sépare Athènes du Pirée.

GORGIAS. Ainsi tu vois, Socrate, que quand il s'agit de prendre un parti sur les objets dont tu parlais, les orateurs sont ceux qui conseillent, et dont l'avis l'emporte.

SOCRATE. C'est aussi ce qui m'étonne, Gorgias; et ce qui est cause que je t'interroge depuis si longtemps sur la vertu de la rhétorique. Elle me paraît merveilleusement grande à envisager sous ce point de vue.

GORGIAS. Si tu savais tout, Socrate, si tu savais que la rhétorique embrasse, pour ainsi dire, la vertu de tous les autres arts ! Je vais t'en donner une preuve bien frappante. Je suis souvent entré avec mon frère et d'autres médecins chez de certains malades qui ne voulaient point, ou prendre une potion, ou souffrir qu'on leur appliquât le fer ou le feu. Le médecin ne pouvant rien gagner sur leur esprit, j'en suis venu à bout, moi, sans le secours d'aucun autre art que la rhétorique. J'ajoute que, si un orateur et un médecin se présentent dans quelle ville tu voudras, et qu'il soit question de disputer de vive voix dans l'assemblée du peuple ou dans quelque autre réunion, sur la préférence entre l'orateur et le médecin, celui-ci n'attirera nulle attention, et l'homme qui a le talent de la parole sera choisi, s'il en a le désir. Pareillement, dans la concurrence avec un homme de toute autre profession, l'orateur se fera choisir préférablement à qui que ce soit, parce qu'il n'est aucune matière sur laquelle il ne parle en présence de la multitude d'une manière plus persuasive que tout autre artisan quel qu'il soit. La vertu de la rhétorique est donc telle et aussi grande que je viens de dire.

Il faut cependant, Socrate, user de la rhétorique comme on use des autres exercices. Car, dans l'usage de ceux-ci, parce qu'on a appris le pugilat, le pancrace, le combat avec des armes véritables, de manière à pouvoir vaincre également ses amis et ses ennemis, on ne doit pas pour cela s'en servir contre tout le monde, ni frapper ses amis, les percer et les tuer. Mais, par Jupiter, il ne faut pas non plus, parce que quelqu'un ayant fréquenté les gymnases, s'y étant fait un corps robuste et étant devenu bon lutteur, aura frappé son père ou sa mère, quelque autre de ses parents ou de ses amis, prendre pour cela en aversion et chasser des villes les maîtres de gymnase et d'escrime. Ils n'ont dressé leurs élèves à ces exercices qu'afin qu'ils en fissent un usage légitime contre les ennemis et les méchants, pour la défense, et non pour l'attaque. Ces élèves, au contraire, usent mal de leur force et de leur art en le détournant de son but. Il ne s'ensuit pas de là que les maîtres soient mauvais, non plus que l'art qu'ils professent, ni qu'il en faille rejeter la faute sur lui : mais elle retombe, ce me semble, sur ceux qui en abusent.

On doit porter le même jugement de la rhétorique. L'orateur est, à la vérité, en état de parler contre tous et sur tout; en sorte qu'il sera plus propre que personne à persuader en un instant la multitude sur tel sujet qu'il lui plaira. Mais ce n'est pas une raison pour lui d'enlever aux médecins leur réputation, non plus qu'aux autres artisans, parce qu'il est en son pouvoir de le faire; au contraire, il doit user de la rhétorique comme des autres exercices,

selon les règles de la justice. Et si quelqu'un, possédant le talent oratoire, abuse de cette faculté et de cet art pour commettre une action injuste, on n'est pas, je pense, en droit pour cela de haïr et de bannir des villes le maître qui l'a formé. Car il ne lui a mis son art entre les mains qu'afin qu'il s'en servît pour de justes causes; et l'autre en fait un usage tout opposé. C'est donc le disciple qui abuse de l'art qu'il est juste de haïr, de chasser et de faire mourir, et non pas le maître.

SOCRATE. Je pense, Gorgias, que tu as assisté comme moi à bien des disputes, et que tu y as remarqué que, sur quelque sujet que les hommes entreprennent de converser, ils ont bien de la peine à fixer de part et d'autre leurs idées et à terminer l'entretien après s'être instruits et avoir instruit les autres. Mais s'élève-t-il entre eux quelque controverse, et l'un prétend-il que l'autre parle avec peu de justesse ou de clarté, ils se fâchent et s'imaginent que c'est par envie qu'on les contredit, et qu'on ne fait que disputer sans chercher à résoudre la question. Quelques-uns même finissent par les injures les plus grossières, et se séparent après avoir dit et entendu des personnalités si odieuses, que les assistants se veulent du mal d'avoir écouté de pareils hommes.

A quel propos te préviens-je là-dessus? c'est qu'il me paraît que tu ne parles point à présent d'une manière conséquente, ni bien assortie à ce que tu as dit plus haut touchant la rhétorique. J'appréhende donc, si je te réfute, que tu n'ailles te mettre dans l'esprit que je ne dispute pas sur la chose même, afin qu'elle s'éclaircisse, mais contre toi. Si tu es donc du même caractère que moi, je t'interrogerai avec plaisir; sinon, je n'irai pas plus loin. Mais quel est mon caractère? Je suis de ces gens qui aiment qu'on les réfute lorsqu'ils ne disent pas la vérité, qui aiment aussi à réfuter les autres quand ils s'écartent du vrai, et qui du reste ne prennent pas moins de plaisir à se voir réfutés qu'à réfuter. Je tiens en effet pour un bien d'autant plus grand d'être réfuté, qu'il est véritablement plus avantageux d'être délivré du plus grand des maux que d'en délivrer un autre. Car je ne connais pour l'homme aucun mal égal à celui d'avoir une opinion fausse sur la matière que nous traitons. Si tu dis donc que tu es dans les mêmes dispositions que moi, continuons la conversation; et si tu crois devoir la laisser là, j'y consens, terminons ici cet entretien.

GORGIAS. Je me flatte, Socrate, d'être de ceux dont tu as fait le portrait: il nous faut pourtant avoir égard aussi à ceux qui nous écoutent. Longtemps avant que tu vinsses, je leur ai déjà expliqué bien des choses; et si nous reprenons la conversation, peut-être nous mènera-t-elle bien loin. Il convient donc de penser aussi aux assistants pour n'en retenir aucun qui aurait l'intention de faire quelque autre chose.

CHEREPHON. Vous entendez, Gorgias et Socrate, le bruit que font tous ceux qui sont présents pour témoigner le désir qu'ils ont de vous entendre si vous continuez à parler. Pour moi, aux dieux ne plaise que j'aie jamais assez peu de loisir pour être obligé de quitter une dispute aussi intéressante et aussi bien dirigée, afin d'aller vaquer à quelque affaire plus importante!

CALLICLÈS. Par tous les dieux, Chéréphon, tu as raison. J'ai déjà assisté à bien des entretiens, mais je ne sais si aucun m'a causé autant de plaisir que celui-ci. C'est pourquoi vous m'obligeriez si vous vouliez converser ainsi toute la journée.

SOCRATE. Si Gorgias y consent, tu ne trouveras, Calliclès, nul obstacle de ma part.

GORGIAS. Il serait désormais honteux pour moi de n'y pas consentir, Socrate, surtout après m'être engagé à répondre à quiconque voudra m'interroger. Reprends donc l'entretien, si cela plaît à la compagnie, et demande-moi ce que tu jugeras à propos.

SOCRATE. Écoute, Gorgias, ce qui me surprend dans ton discours. Peut-être n'as-tu rien dit que de vrai, et t'ai-je mal compris. Tu es, dis-tu, en état de former un homme à l'art oratoire, s'il veut prendre tes leçons?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Tu le rendras donc capable de parler sur tout d'une manière plausible devant la multitude, non en enseignant, mais en persuadant?

GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. Tu as ajouté en conséquence que, touchant ce qui regarde la santé, l'ora-

teur sera plus propre à persuader que le médecin.

GORGIAS. Je l'ai dit, il est vrai, pourvu qu'il ait affaire à la multitude.

SOCRATE. Par la multitude tu entends sans doute les ignorants : car apparemment l'orateur ne sera pas plus propre à persuader que le médecin devant des personnes instruites.

GORGIAS. Tu dis vrai.

SOCRATE. S'il est donc plus propre à persuader que le médecin, n'est-il pas plus propre à persuader que celui qui sait ?

GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. Quoique lui-même ne soit pas médecin, n'est-ce pas ?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Mais celui qui n'est pas médecin n'est-il point ignorant dans les choses où le médecin est savant ?

GORGIAS. Cela est évident.

SOCRATE. Ainsi l'ignorant sera plus propre à persuader que le savant vis-à-vis des ignorants, s'il est vrai que l'orateur soit plus propre à persuader que le médecin. N'est-ce point ce qui résulte de là, ou s'ensuit-il autre chose ?

GORGIAS. Oui, c'est ce qui en résulte dans le cas présent.

SOCRATE. Cet avantage de l'orateur et de la rhétorique n'est-il pas le même par rapport aux autres arts ? je veux dire qu'il n'est pas nécessaire qu'elle s'instruise de la nature des choses, et qu'il suffit qu'elle invente quelque moyen de persuasion, de manière qu'elle paraisse aux yeux des ignorants plus savante que ceux qui savent.

GORGIAS. N'est-ce pas une chose bien commode, Socrate, de n'avoir pas besoin d'apprendre d'autre art que celui-là pour ne le céder en rien aux autres artisans ?

SOCRATE. Si, en cette qualité, l'orateur le cède ou ne le cède point aux autres, c'est ce que nous examinerons tout à l'heure, au cas que notre sujet le demande. Mais auparavant voyons si, par rapport au juste et à l'injuste, au beau et au laid, au bon et au mauvais, l'orateur se trouve dans le même cas que par rapport à la santé et aux objets des autres arts, et qu'ignorant ce qui est bon ou mauvais, beau ou laid, juste ou injuste, il ait seulement imaginé là-dessus quelque expédient pour persuader, et paraître vis-à-vis des ignorants mieux instruit que les savants, quoiqu'il soit lui-même ignorant; ou bien voyons si c'est une nécessité que celui qui veut apprendre la rhétorique sache tout cela, et s'y soit rendu habile, avant que de prendre tes leçons; ou si, au cas qu'il n'en ait nulle connaissance, toi, qui es maître de rhétorique, tu ne lui enseigneras point du tout ces choses, parce que ce n'est pas ton affaire; et si tu feras en sorte d'ailleurs que, ne les sachant point, il paraisse les savoir devant la multitude, et qu'il passe pour homme de bien sans l'être; ou si tu ne pourras point absolument lui enseigner la rhétorique, à moins qu'il n'ait appris d'avance la vérité touchant ces matières. Que penses-tu là-dessus, Gorgias ? et, au nom de Jupiter, développe-nous, comme tu l'as promis il n'y a qu'un moment, toute la vertu de la rhétorique.

GORGIAS. Je pense, Socrate, que quand il ne saurait rien de tout cela, il l'apprendrait auprès de moi.

SOCRATE. Arrête : tu réponds très-bien. Afin donc que tu puisses faire de quelqu'un un orateur, il faut qu'il sache ce que c'est que le juste et l'injuste, soit qu'il l'ait appris auparavant, soit qu'il l'apprenne ensuite de toi.

GORGIAS. Sans contredit.

SOCRATE. Mais quoi ! celui qui a appris le métier de charpentier est-il charpentier ou non ?

GORGIAS. Il l'est.

SOCRATE. Et quand on a appris la musique, n'est-on pas musicien ?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Et quand on a appris la médecine, n'est-on pas médecin ? en un mot, par rapport à tous les autres arts, quand on a appris ce qui leur appartient, n'est-on pas tel que l'on devient par cette connaissance ?

GORGIAS. Sans doute.

SOCRATE. Par la même raison donc, celui qui a appris la justice est juste.

GORGIAS. Sans contredit.

SOCRATE. Mais l'homme juste fait des actions justes ?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Ainsi c'est une nécessité que l'o-

rateur soit juste, et que l'homme juste veuille faire des actions justes?

GORGIAS. Du moins la chose paraît telle.

SOCRATE. L'homme juste ne voudra donc jamais commettre une injustice?

GORGIAS. Nécessairement.

SOCRATE. Ne suit-il pas nécessairement de ce qui a été dit que l'orateur est juste?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Jamais par conséquent l'orateur ne voudra commettre une injustice.

GORGIAS. Il n'y a pas apparence.

SOCRATE. Te rappelles-tu d'avoir dit un peu plus haut qu'il ne faut pas s'en prendre aux maîtres de gymnase, ni les chasser des villes, parce qu'un athlète abuse du pugilat, et fait quelque action injuste; pareillement que, si quelque orateur fait un usage injuste de la rhétorique, il ne faut pas s'en prendre au maître qui l'a formé, ni le bannir de l'État, mais à celui qui a commis l'injustice, et n'a point usé de la rhétorique comme il le devait? As-tu dit cela, ou non?

GORGIAS. Je l'ai dit.

SOCRATE. Venons-nous de voir, ou non, que ce même orateur est incapable de commettre aucune injustice?

GORGIAS. Nous venons de le voir.

SOCRATE. Et ne disais-tu pas dès le commencement, Gorgias, que la rhétorique a pour objet les discours qui traitent, non du pair et de l'impair, mais du juste et de l'injuste? N'est-il pas vrai?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Lors donc que tu parlais de la sorte, je supposais que la rhétorique ne pouvait jamais être une chose injuste, puisque ses discours roulent toujours sur la justice. Mais quand je t'ai entendu dire un peu après que l'orateur pouvait faire un usage injuste de la rhétorique, j'ai été surpris, et j'ai cru que les deux discours ne s'accordaient pas: c'est ce qui m'a fait dire que si tu regardais, ainsi que moi, comme un avantage d'être réfuté, nous pouvions continuer l'entretien; sinon, qu'il fallait le laisser là. Nous étant mis ensuite à examiner la chose, tu vois toi-même qu'il a été accordé que l'orateur ne peut user injustement de la rhétorique, ni vouloir commettre une injustice. Et, par le Chien, ce n'est pas la matière d'un petit entretien, Gorgias, que d'examiner à fond ce qu'il faut penser à cet égard.

POLUS. Quoi donc, Socrate! as-tu réellement de la rhétorique l'opinion que tu viens de dire? Ou ne crois-tu pas plutôt que Gorgias a eu honte de ne pas t'avouer que l'orateur ne connaît ni le juste, ni le beau, ni le bon, et que si on venait chez lui sans être instruit de ces choses, il les enseignerait? C'est cet aveu probablement qui est cause de la contradiction où il est tombé, et dont tu t'applaudis, l'ayant jeté dans ces sortes de questions. Mais penses-tu qu'il y ait quelqu'un au monde qui reconnaisse qu'il n'a aucune notion de la justice, et qu'il n'est pas en état d'en instruire les autres? En vérité, il faut bien peu d'urbanité pour amener l'entretien à de pareils discours.

SOCRATE. Aimable Polus, nous nous procurons des amis et des enfants tout exprès, afin que si nous venons à faire quelque faux pas étant devenus vieux, vous autres jeunes gens vous redressiez et nos actions et nos discours. Si donc nous nous sommes trompés dans ce que nous avons dit, Gorgias et moi, toi qui as tout entendu, redresse-nous: tu le dois. Parmi tous nos aveux, s'il y en a quelqu'un qui te paraisse mal accordé, je te permets de revenir dessus et de le réformer à ta guise, pourvu seulement que tu prennes garde à une chose.

POLUS. A quoi donc?

SOCRATE. A réprimer, Polus, cette démangeaison de faire de longs discours, à laquelle tu étais sur le point de te livrer au commencement de cet entretien.

POLUS. Quoi! ne pourrai-je point parler aussi longtemps qu'il me plaira?

SOCRATE. Tu serais bien à plaindre, mon cher, si, étant venu à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on a la plus grande liberté de parler, tu étais le seul que l'on privât de ce droit. Mais mets-toi aussi à ma place. Si tu parles à ton aise, et que tu refuses de répondre avec précision à ce qu'on te propose, ne serais-je pas bien à plaindre à mon tour s'il ne m'était point permis de m'en aller et de ne pas t'écouter?

Si donc tu prends quelque intérêt à la dis-

pute précédente, et que tu veuilles la rectifier, reviens, ainsi que j'ai dit, sur tel endroit qu'il te plaira, interrogeant et répondant à ton tour, comme nous avons fait Gorgias et moi, combattant mes raisons, et me permettant de combattre les tiennes. Tu te donnes sans doute pour savoir les mêmes choses que Gorgias, n'est-ce pas?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Par conséquent tu te livres aussi à quiconque veut t'interroger sur quelque sujet que ce soit, comme étant en état de le satisfaire?

POLUS. Assurément.

SOCRATE. Eh bien, choisis lequel des deux il te plaira, d'interroger ou de répondre.

POLUS. J'accepte la proposition : réponds-moi, Socrate.

Puisque Gorgias te paraît embarrassé à expliquer ce que c'est que la rhétorique, dis-nous ce que tu en penses.

SOCRATE. Me demandes-tu quelle espèce d'art c'est, selon moi?

POLUS. Oui.

SOCRATE. A te dire la vérité, Polus, je ne la regarde pas comme un art.

POLUS. Comment la regardes-tu donc?

SOCRATE. Comme une chose que tu te vantes d'avoir réduite en art dans un écrit que j'ai lu depuis peu.

POLUS. Quelle chose encore?

SOCRATE. Une espèce de routine.

POLUS. La rhétorique est donc une routine, à ton avis?

SOCRATE. Oui, à moins que tu ne sois d'un autre sentiment.

POLUS. Et quel est l'objet de cette routine?

SOCRATE. De procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS. Ne juges-tu pas que la rhétorique est une belle chose, puisqu'elle met en état de faire plaisir aux hommes?

SOCRATE. Quoi donc, Polus, t'ai-je déjà expliqué ce que j'entends par la rhétorique, pour me demander après cela si je ne la trouve pas belle?

POLUS. Ne t'ai-je point entendu dire que c'est une certaine routine?

SOCRATE. Puisque tu prises si fort ce qu'on appelle faire plaisir, voudrais-tu bien m'en faire un petit?

POLUS. Volontiers.

SOCRATE. Demande-moi un peu si je regarde la cuisine comme un art.

POLUS. J'y consens. Quel art est-ce que la cuisine?

SOCRATE. Ce n'en est point un, Polus.

POLUS. Qu'est-ce donc? parle.

SOCRATE. Je vais le dire. C'est une espèce de routine.

POLUS. Quel est son objet, dis?

SOCRATE. Le voici. C'est, mon cher Polus, de procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS. La cuisine et la rhétorique sont-elles la même chose?

SOCRATE. Point du tout; mais elles font l'une et l'autre partie de la même profession.

POLUS. De quelle profession, s'il te plaît?

SOCRATE. Je crains qu'il ne soit pas très-poli de dire ce qui en est; et je n'ose le faire à cause de Gorgias, de peur qu'il ne s'imagine que je veux tourner en ridicule sa profession. Pour moi, j'ignore si la rhétorique que Gorgias professe est celle que j'ai en vue, d'autant plus que la dispute précédente ne nous a pas découvert clairement ce qu'il en pense. Quant à ce que j'appelle rhétorique, c'est une partie d'une certaine chose qui n'est point du tout belle.

GORGIAS. De quelle sorte, Socrate? dis et ne crains point de m'offenser.

SOCRATE. Il me paraît donc, Gorgias, que c'est une certaine profession, où l'art n'entre à la vérité pour rien, mais qui suppose un esprit habile à conjecturer, courageux, et naturellement propre à converser avec les hommes. J'appelle *flatterie* le genre sous lequel elle est comprise. Ce genre me paraît se diviser en je ne sais combien de parties, du nombre desquelles est aussi la cuisine. On croit communément que c'est un art; mais, à mon avis, ce n'en est point un : c'est seulement un usage, une routine. Je compte aussi parmi les parties de la flatterie la rhétorique, ainsi que la toilette et la sophistique, et j'attribue à ces quatre parties quatre objets différents. Maintenant, si Polus veut m'interroger, qu'il interroge; car je ne lui ai pas encore expliqué quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique.

Il ne s'aperçoit pas que je n'ai point achevé ma réponse; et, comme si elle l'était, il me demande si je ne tiens point la rhétorique pour une belle chose. Pour moi, je ne lui dirai pas si je la tiens pour belle ou pour laide, qu'auparavant je ne lui aie répondu ce que c'est. Cela ne serait pas dans l'ordre, Polus. Demande-moi donc, si tu veux l'entendre, quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique.

POLUS. Soit : je te le demande. Dis-moi quelle partie c'est.

SOCRATE. Comprendras-tu ma réponse? La rhétorique est, à mon avis, le simulacre d'une partie de la politique.

POLUS. Mais encore, est-elle belle ou laide?

SOCRATE. Je dis qu'elle est laide; car j'appelle laid tout ce qui est mauvais, puisqu'il faut te répondre comme si tu comprenais déjà ma pensée.

GORGIAS. Par Jupiter, Socrate, je ne conçois pas moi-même ce que tu veux dire.

SOCRATE. Je n'en suis pas surpris, Gorgias; je n'ai encore rien développé. Mais Polus est jeune et ardent.

GORGIAS. Laisse-le là, et explique-moi en quel sens tu dis que la rhétorique est le simulacre d'une partie de la politique.

SOCRATE. Je vais essayer de t'exposer sur cela une partie de ma pensée. Si la chose n'est point telle que je le dis, Polus me réfutera.

N'y a-t-il pas une chose que tu appelles corps, et une autre que tu appelles âme?

GORGIAS. Sans contredit.

SOCRATE. Ne penses-tu pas qu'il y a une bonne constitution propre à l'un et à l'autre?

GORGIAS. Oui.

SOCRATE. Ne reconnais-tu pas aussi à leur égard une constitution qui paraît bonne, et qui ne l'est pas? Je m'explique. Plusieurs paraissent avoir le corps bien constitué; et tout autre qu'un médecin ou un maître de gymnase ne s'apercevrait pas aisément qu'il n'est pas bien constitué.

GORGIAS. Tu dis vrai.

SOCRATE. Je dis donc qu'il y a dans le corps et dans l'âme je ne sais quoi qui fait juger qu'ils sont l'un et l'autre en bon état, quoiqu'ils ne s'en portent pas mieux pour cela.

GORGIAS. Cela est ainsi.

SOCRATE. Voyons si je pourrai te faire entendre plus clairement ce que je veux dire. Je dis qu'il y a deux arts, qui se rapportent au corps et à l'âme. Celui qui répond à l'âme, je l'appelle politique. Pour l'autre, qui regarde le corps, je ne saurais le désigner par un seul nom. Mais quoique la culture du corps soit une, j'en fais deux parties, dont l'une est la gymnastique, et l'autre la médecine. Et divisant de même la politique en deux, je mets la législation vis-à-vis de la gymnastique, et la justice vis-à-vis de la médecine. Car d'un côté la gymnastique et la médecine, et de l'autre la législation et la justice, ont beaucoup de rapport entre elles, parce qu'elles s'exercent sur le même objet. Néanmoins elles diffèrent l'une de l'autre en quelque chose.

Ces quatre arts étant tels que j'ai dit, et ayant toujours pour but de leurs soins le meilleur état possible, les uns du corps, les autres de l'âme, la flatterie s'en est aperçue, je ne dis point par une connaissance réfléchie, mais par conjecture; et, s'étant partagée en quatre, elle s'est insinuée sous chacun de ces arts, se donnant pour celui sous lequel elle s'est glissée. Elle ne se met nullement en peine du meilleur; mais, visant toujours au plus agréable, elle attire par son appât les insensés, et les trompe, en sorte qu'elle leur paraît du plus grand prix. La cuisine s'est glissée sous la médecine, et prétend connaître les aliments les plus salutaires au corps; de façon que, si le médecin et le cuisinier avaient à disputer ensemble devant des enfants, ou devant des hommes aussi peu raisonnables que les enfants, pour savoir qui des deux, du cuisinier ou du médecin, connaît mieux les qualités bonnes et mauvaises de la nourriture, le médecin mourrait de faim. Voilà donc ce que j'appelle flatterie, et ce que je dis être une chose laide, Polus (car c'est à toi que j'adresse ceci), parce qu'elle ne vise qu'à l'agréable en négligeant le meilleur. J'ajoute que ce n'est point un art, mais une routine, d'autant qu'elle n'a aucun principe certain touchant la nature des choses dont elle s'occupe et qu'elle ne peut rendre raison de rien. Or, je n'appelle point art une chose qui est dépourvue de raison; si tu prétends me contester ceci, je suis prêt à te répondre.

La flatterie en fait de ragoûts s'est donc ca-

chée sous la médecine, comme j'ai dit. Sous la gymnastique s'est glissée de la même manière la toilette; pratique frauduleuse, trompeuse, ignoble et lâche, qui emploie pour séduire les airs, les couleurs, le poli, les vêtements : de manière que, portant à se parer d'une beauté empruntée, elle fait négliger la beauté naturelle que donne la gymnastique. Et, pour ne pas m'étendre, je te dirai comme les géomètres (peut-être ainsi me comprendras-tu mieux), que ce que la toilette est à la gymnastique, la cuisine l'est à la médecine; ou plutôt de cette manière : ce que la toilette est à la gymnastique, la sophistique l'est à la législation; et ce que la cuisine est à la médecine, la rhétorique l'est à la justice.

La différence que la nature a mise entre ces choses est telle que je viens de l'expliquer; mais, à cause de leur affinité, les sophistes et les rhéteurs se confondent, s'appliquent aux mêmes objets, et ne savent pas eux-mêmes quelle est leur profession, ni les autres hommes non plus. Si l'âme, en effet, ne commandait point au corps, et que le corps se gouvernât lui-même; si l'âme n'examinait point par elle-même, et ne discernait pas la différence de la cuisine et de la médecine, mais que le corps en fût juge, et qu'il les estimât par le plaisir qu'elles lui procurent, rien ne serait plus commun, mon cher Polus, que ce que dit Anaxagoras (car tu es sans doute habile en ces matières); toutes choses seraient confondues, on ne pourrait distinguer ce qui est salutaire en fait de médecine et de cuisine.

Tu as entendu ce que je pense de la rhétorique : elle est par rapport à l'âme ce que la cuisine est par rapport au corps. Peut-être est-ce une inconséquence de ma part d'avoir fait un long discours après te les avoir interdits. Mais je mérite d'être excusé; car lorsque je me suis expliqué en peu de mots, tu ne m'as pas compris; et tu ne savais quel parti tirer de mes réponses; en un mot, tu avais besoin d'un développement. Lors donc que tu répondras, si je me trouve dans le même embarras à l'égard de tes réponses, je te permets de t'étendre à ton tour. Mais tant que je pourrai en tirer parti, laisse-moi faire; rien n'est plus juste. Et maintenant si cette réponse te donne quelque avantage sur moi, fais-en usage.

POLUS. Qu'est-ce donc que tu dis? La rhétorique est, à ton avis, la même chose que la flatterie?

SOCRATE. J'ai dit seulement qu'elle en était une partie. Eh quoi! Polus, à ton âge tu manques déjà de mémoire? que sera-ce donc quand tu seras vieux!

POLUS. Te semble-t-il que dans les villes les bons orateurs soient regardés comme de vils flatteurs?

SOCRATE. Est-ce une question que tu me fais, ou un discours que tu entames?

POLUS. C'est une question.

SOCRATE. Eh bien! il me paraît qu'on ne les regarde pas même.

POLUS. Comment! on ne les regarde pas? De tous les citoyens ne sont-ils pas ceux qui ont le plus de pouvoir?

SOCRATE. Non, si tu entends que le pouvoir est un bien pour celui qui l'a.

POLUS. C'est ainsi que je l'entends.

SOCRATE. A ce compte, je dis que les orateurs sont, de tous les citoyens, ceux qui ont le moins d'autorité.

POLUS. Quoi! semblables aux tyrans, ne font-ils pas mourir celui qu'ils veulent? ne dépouillent-ils pas de ses biens, et ne bannissent-ils pas des villes qui il leur plaît?

SOCRATE. Par le Chien! je suis incertain, Polus, à chaque chose que tu dis, si tu parles de ton chef et si tu m'exposes ta façon de penser, ou si tu me demandes la mienne.

POLUS. Je te demande la tienne.

SOCRATE. A la bonne heure, mon cher ami. Pourquoi donc me fais-tu deux questions à la fois?

POLUS. Comment, deux questions?

SOCRATE. Ne me disais-tu pas tout à l'heure que les orateurs, tels que les tyrans, mettent à mort qui ils veulent; qu'ils dépouillent de ses biens et chassent des villes qui il leur plaît?

POLUS. Oui, je le disais.

SOCRATE. Eh bien! je te dis que ce sont deux questions, et je vais te satisfaire sur l'une et sur l'autre.

Je soutiens, Polus, que les orateurs et les tyrans ont très-peu de pouvoir dans les villes, comme je disais tout à l'heure; et qu'ils ne font presque rien de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils fassent ce qui leur paraît être le plus avantageux.

POLUS. Mais, n'est-ce point là avoir un grand pouvoir?

SOCRATE. Non, à ce que prétend Polus.

POLUS. Moi, je prétends cela? c'est tout le contraire.

SOCRATE. Tu le prétends, te dis-je, puisque tu as avoué qu'un grand pouvoir est un bien pour celui qui en est revêtu.

POLUS. Je le dis encore.

SOCRATE. Crois-tu que ce soit un bien pour quelqu'un de faire ce qui lui paraît être le plus avantageux, lorsqu'il est dépourvu de bon sens; et appelles-tu cela avoir un grand pouvoir?

POLUS. Nullement.

SOCRATE. Prouve-moi donc que les orateurs ont du bon sens, et que la rhétorique est un art et non une flatterie, et tu m'auras réfuté; mais, tant que tu ne le prouveras pas, il demeurera toujours vrai que ce n'est point un bien pour les orateurs, ni pour les tyrans, de faire dans les villes ce qui leur plaît. Le pouvoir est à ta vérité un bien, comme tu dis; mais tu conviens toi-même que faire ce qu'on juge à propos, lorsqu'on est dépourvu de bon sens, est un mal. N'est-il pas vrai?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Comment donc les orateurs et les tyrans auraient-ils un grand pouvoir dans les villes, à moins que Polus ne réduise Socrate à avouer qu'ils font ce qu'ils veulent?

POLUS. Quel homme!

SOCRATE. Je dis qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent : réfute-moi.

POLUS. Ne viens-tu pas d'accorder qu'ils font ce qu'ils croient être le plus avantageux pour eux?

SOCRATE. Je l'accorde encore.

POLUS. Ils font donc ce qu'ils veulent.

SOCRATE. Je le nie.

POLUS. Quoi! lorsqu'ils font ce qu'ils jugent à propos?

SOCRATE. Sans doute.

POLUS. En vérité, Socrate, tu avances des choses pitoyables et insoutenables.

SOCRATE. Ne me condamne pas si vite, charmant Polus, pour parler ton langage[1]. Mais si tu as encore quelque question à me faire, prouve-moi que je me trompe; sinon, réponds-moi.

POLUS. Je consens à te répondre, afin de voir clair dans ce que tu viens de dire.

SOCRATE. Penses-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose en vue de laquelle ils font ces actions? Par exemple, ceux qui prennent une potion de la main des médecins, veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils font, c'est-à-dire avaler une potion et ressentir de la douleur; ou bien veulent-ils la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine?

POLUS. Il est évident qu'ils veulent la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine.

SOCRATE. Pareillement, ceux qui vont sur mer, et qui font toute autre espèce de commerce, ne veulent pas ce qu'ils font journellement : car quel est l'homme qui veuille aller sur mer s'exposer à mille dangers, et avoir mille embarras? Mais ils veulent, ce me semble, la chose en vue de laquelle ils vont sur mer, c'est-à-dire s'enrichir; les richesses en effet sont le but de ces voyages par mer.

POLUS. Sans doute.

SOCRATE. N'en est-il pas de même par rapport à tout le reste, de façon que quiconque fait une chose en vue d'une autre ne veut point la chose même qu'il fait, mais celle en vue de laquelle il la fait?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Y a-t-il quoi que ce soit au monde, qui ne soit ou bon ou mauvais, ou tenant le milieu entre le bon et le mauvais, sans être ni l'un ni l'autre?

POLUS. Cela ne saurait être autrement, Socrate.

SOCRATE. Ne mets-tu pas au rang des bonnes choses, la sagesse, la santé, la richesse, et toutes les autres semblables; et leurs contraires au rang des mauvaises?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Et par les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises n'entends-tu pas celles qui tantôt tiennent du bien, tantôt du mal, et tantôt ne tiennent ni de l'un ni de l'autre;

[1] Le sophiste Polus affectait d'employer des mots d'un nombre égal de syllabes et qui se terminaient de même. Socrate, en imitant sa façon de parler, l'appelle ici ὦ λῷστε Πῶλε, raillerie qu'il n'a pas été possible de faire passer dans la traduction. (*Note de Grou.*)

par exemple, être assis, marcher, courir, naviguer : et encore les pierres, les bois, et les autres choses de cette nature, n'est-ce pas là ce que tu entends par ce qui n'est ni bon ni mauvais, ou bien est-ce autre chose?

POLUS. Non, c'est cela même.

SOCRATE. Lorsque les hommes font ces choses indifférentes, les font-ils en vue des bonnes, ou font-ils les bonnes en vue de celles-là?

POLUS. Ils font les indifférentes en vue des bonnes.

SOCRATE. C'est donc toujours le bien que nous poursuivons en marchant lorsque nous marchons, dans la pensée que cela nous sera plus avantageux : et c'est en vue du même bien que nous nous arrêtons lorsque nous nous arrêtons. N'est-ce pas?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Et, soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, ou qu'on lui ravisse ses biens, ne se porte-t-on point à ces actions persuadé que c'est ce qu'il y a de mieux à faire? n'est-il pas vrai?

POLUS. Assurément.

SOCRATE. Tout ce qu'on fait en ce genre, c'est donc en vue du bien qu'on le fait?

POLUS. Je l'avoue.

SOCRATE. Ne sommes-nous pas convenus que l'on ne veut point la chose qu'on fait en vue d'une autre, mais celle en vue de laquelle on la fait?

POLUS. Sans contredit.

SOCRATE. Ainsi on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, le bannir de la ville, lui enlever ses biens : mais si cela est avantageux, on veut le faire; si cela est nuisible, on ne le veut pas. Car, comme tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes : quant à celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises et aux mauvaises, on ne les veut pas. Ce que je dis, Polus, te paraît-il vrai ou non? pourquoi ne réponds-tu pas?

POLUS. Cela me semble vrai.

SOCRATE. Puisque nous sommes d'accord là-dessus, quand un tyran ou un orateur fait mourir quelqu'un, le condamne au bannissement, ou à la perte de ses biens, croyant que c'est le parti le plus avantageux pour soi quoique ce soit en effet le plus mauvais, il fait alors ce qu'il juge à propos : n'est-ce pas?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Fait-il pour cela ce qu'il veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais? que ne réponds-tu?

POLUS. Il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut.

SOCRATE. Se peut-il donc qu'un tel homme ait un grand pouvoir dans sa ville, si de ton aveu, c'est un bien d'être revêtu d'un grand pouvoir?

POLUS. Cela ne se peut.

SOCRATE. Par conséquent j'avais raison de dire qu'il est possible qu'un homme fasse dans une ville ce qu'il juge à propos, sans jouir néanmoins d'un grand pouvoir ni faire ce qu'il veut.

POLUS. Comme si toi-même, Socrate, tu n'aimerais pas mieux avoir la liberté de faire dans une ville tout ce qui te plaît que de ne pas l'avoir; et comme si lorsque tu vois quelqu'un qui fait mourir celui qu'il juge à propos, le dépouille de ses biens, le met dans les fers, tu ne lui portais pas envie!

SOCRATE. Supposes-tu qu'il agisse en cela justement ou injustement?

POLUS. De quelque manière qu'il agisse, n'est-ce pas toujours une chose digne d'envie?

SOCRATE. Parle mieux, Polus.

POLUS. Pourquoi donc?

SOCRATE. Parce qu'il ne faut point porter envie à ceux dont le sort n'en doit exciter aucune, ni aux malheureux, mais en avoir pitié.

POLUS. Quoi! juges-tu que telle est la condition de ceux dont je te parle?

SOCRATE. Quelle autre idée pourrais-je en avoir?

POLUS. Tu regardes donc comme malheureux et digne de compassion quiconque fait mourir celui qu'il juge à propos, lors même qu'il le condamne justement à la mort?

SOCRATE. Point du tout; mais aussi il ne me paraît pas digne d'envie.

POLUS. N'as-tu pas dit tout à l'heure qu'il est malheureux?

SOCRATE. Oui, mon cher, je l'ai dit de celui qui met à mort injustement, et, de plus, qu'il est digne de pitié. Pour celui qui ôte la vie justement à un autre, je dis qu'il ne doit point faire envie.

POLUS. L'homme qui est injustement mis à

mort n'est-il pas en même temps malheureux et à plaindre ?

SOCRATE. Moins que l'auteur de sa mort, Polus, et moins encore que celui qui a mérité de mourir.

POLUS. Comment cela, Socrate ?

SOCRATE. Le voici. C'est que le plus grand de tous les maux est de commettre l'injustice.

POLUS. Est-ce là le plus grand mal ? Souffrir une injustice, n'en est-ce pas un plus grand ?

SOCRATE. Nullement.

POLUS. Aimerais-tu donc mieux recevoir une injustice que de la faire ?

SOCRATE. Je ne voudrais ni l'un ni l'autre. Mais s'il fallait absolument commettre une injustice ou la souffrir, j'aimerais mieux la souffrir que la commettre.

POLUS. Est-ce que tu n'accepterais pas la condition de tyran ?

SOCRATE. Non, si par être tyran tu entends la même chose que moi.

POLUS. J'entends par là ce que je te disais tout à l'heure, avoir le pouvoir de faire dans une ville tout ce qu'on juge à propos, de tuer, de bannir, en un mot d'agir en tout à sa fantaisie.

SOCRATE. Mon cher ami, fais réflexion à ce que je vais dire. Si, lorsque la place publique est pleine de monde, tenant un poignard caché sous mon bras, je te disais : Je me trouve en ce moment, Polus, revêtu d'un pouvoir merveilleux et égal à celui d'un tyran. De tous ces hommes que tu vois, celui que je jugerai à propos de faire mourir mourra tout à l'heure. S'il me semble que je doive casser la tête à quelqu'un, il l'aura cassée à l'instant ; si je veux déchirer son habit, il sera déchiré : tant est grand le pouvoir que j'ai dans cette ville. Si tu refusais de me croire et que je te montrasse mon poignard, peut-être dirais-tu en le voyant : Socrate, il n'est personne à ce compte qui n'eût un grand pouvoir. Tu pourrais de la même façon brûler la maison de tel citoyen qu'il te plairait, mettre le feu aux arsenaux des Athéniens, à leurs galères et à tous les vaisseaux appartenant au public ou aux particuliers. Mais la grandeur du pouvoir ne consiste point précisément à faire ce qu'on juge à propos. Le crois-tu ?

POLUS. Non, assurément, du moins de cette manière.

SOCRATE. Me dirais-tu bien la raison pour laquelle tu rejettes un semblable pouvoir ?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Dis-la donc.

POLUS. C'est qu'il est inévitable, pour quiconque en userait, d'être puni.

SOCRATE. Être puni, n'est-ce point un mal ?

POLUS. Sans doute.

SOCRATE. Ainsi, mon cher, tu juges donc de nouveau que l'on a un grand pouvoir lorsque, faisant ce qu'on juge à propos, on ne fait rien que d'avantageux, et qu'alors c'est une bonne chose. C'est en cela que consiste, à ce qu'il semble, le grand pouvoir : hors de là c'est un pouvoir funeste et misérable. Examinons encore ceci. Ne convenons-nous point qu'il est quelquefois bien de faire ce dont nous parlions à l'instant, de mettre à mort les citoyens, de les bannir, de leur ôter leurs biens, et que quelquefois il ne l'est point ?

POLUS. Sans contredit.

SOCRATE. Nous sommes donc, à ce qu'il paraît, d'accord sur ce point, toi et moi.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Dans quel cas dis-tu qu'il est bien de faire ces sortes de choses ? Assigne-moi les bornes que tu y mets.

POLUS. Réponds toi-même à cette question, Socrate.

SOCRATE. Eh bien, Polus, puisque tu préfères entendre ma réponse, je dis qu'il est bien de les faire lorsqu'on les fait justement, et mal lorsqu'on les fait injustement.

POLUS. Il est vraiment bien difficile de te réfuter, Socrate ! Un enfant ne te prouverait-il pas que tu ne dis point la vérité ?

SOCRATE. Je serai fort redevable à cet enfant, et je ne le serai pas moins si tu me réfutes et si tu me délivres de mes extravagances. Ne te lasse point d'obliger un homme qui t'aime, et daigne me réfuter.

POLUS. Il n'est pas besoin, Socrate, de recourir pour cela à des événements anciens. Ce qui s'est passé hier et avant-hier suffit pour te confondre et pour démontrer que beaucoup d'hommes coupables d'injustices sont heureux.

SOCRATE. Quels sont ces événements ?

POLUS. Tu vois cet Archélaüs, fils de Perdiccas, roi de Macédoine.

SOCRATE. Si je ne le vois, du moins j'en entends parler.

POLUS. Qu'en penses-tu ? Est-il heureux ou malheureux ?

SOCRATE. Je n'en sais rien, Polus. Je n'ai point encore eu d'entretien avec lui.

POLUS. Quoi donc ! tu saurais ce qu'il en est si tu l'étais entretenu avec lui, et tu ne peux connaître par une autre voie, d'ici même, s'il est heureux ?

SOCRATE. Non, certes, par Jupiter !

POLUS. Évidemment, Socrate, tu diras de même que tu ignores si le grand roi est heureux ?

SOCRATE. Et je dirai vrai ; car j'ignore quel est l'état de son âme par rapport à la science et à la justice.

POLUS. Eh quoi ! est-ce que tout le bonheur consiste en cela ?

SOCRATE. Oui, selon moi, Polus. Je prétends que quiconque est honnête et vertueux, soit homme, soit femme, est heureux ; et que quiconque est injuste et méchant est malheureux.

POLUS. Cet Archélaüs dont je parle est donc malheureux à ton compte ?

SOCRATE Oui, mon cher, s'il est injuste.

POLUS. Et comment ne serait-il pas injuste, lui qui n'avait aucun droit au trône qu'il occupe, puisqu'il est né d'une mère esclave d'Alcétas, frère de Perdiccas ? Selon les lois il était esclave d'Alcétas ; il aurait dû le servir s'il avait voulu suivre la justice, et en conséquence, il aurait été heureux, à ce que tu prétends. Au lieu qu'aujourd'hui il est devenu souverainement malheureux, puisqu'il a commis les plus grands forfaits. Car ayant d'abord envoyé chercher Alcétas, son maître et son oncle, comme pour lui remettre l'autorité dont Perdiccas l'avait dépouillé, il le reçut chez lui, l'enivra, lui et son fils Alexandre, qui était son cousin et à peu près du même âge, et, les ayant mis de nuit dans un chariot et transportés de nuit hors du palais, il les fit égorger tous deux, et s'en débarrassa ainsi. Cet attentat commis, il ne s'aperçut point de son malheur extrême et n'en conçut nul repentir ; mais, peu de temps après, loin de consentir à devenir heureux en prenant soin, comme la justice l'exigeait, de l'éducation de son frère, fils légitime de Perdiccas, âgé d'environ sept ans, et en lui rendant la couronne qui lui appartenait de droit, il le jeta dans un puits après l'avoir fait étouffer, et dit à Cléopâtre, mère de l'enfant, qu'il était tombé dans ce puits en poursuivant une oie, et y était mort. Aussi, s'étant rendu coupable de plus de crimes qu'aucun homme de Macédoine, est-il aujourd'hui non pas le plus heureux, mais le plus malheureux de tous les Macédoniens. Et peut-être y a-t-il plus d'un Athénien, à commencer par toi, qui préférerait la condition de tout autre Macédonien à celle d'Archélaüs.

SOCRATE. Dès le commencement de cet entretien, Polus, je t'ai fait compliment sur ce que tu me paraissais fort versé dans la rhétorique, ajoutant que tu avais négligé l'art de converser. Voilà donc ces raisons avec lesquelles un enfant me réfuterait ? et à t'entendre, tu as détruit avec ces raisons ce que j'ai avancé, que l'injuste n'est point heureux ? Par où, mon cher, puisque je ne t'accorde absolument rien de ce que tu as dit ?

POLUS. C'est que tu ne le veux pas ; car, du reste, tu penses comme moi.

SOCRATE. Tu es admirable de prétendre me réfuter avec des arguments de rhétorique, comme ceux qui croient faire la même chose devant les tribunaux. Là, en effet, un avocat s'imagine en avoir réfuté un autre lorsqu'il a produit un grand nombre de témoins distingués pour confirmer ce qu'il avance, et que sa partie adverse n'en a produit qu'un seul, ou point du tout. Mais ce genre de réfutation ne sert de rien pour découvrir la vérité ; car quelquefois un accusé peut être condamné à faux sur la déposition d'un grand nombre de témoins qui paraissent être de quelque poids. Et, dans le cas présent, presque tous les Athéniens et les étrangers seront de ton avis sur les choses dont tu parles ; et si tu veux produire contre moi des témoignages pour me prouver que la vérité n'est pas de mon côté, tu auras, quand il te plaira, pour témoins Nicias, fils de Nicérate, et ses frères, qui ont donné ces trépieds qu'on voit rangés de suite dans le temple de Bacchus ; tu auras encore, si tu veux, Aristocrate, fils de Scellios, de qui est cette belle offrande dans le temple d'Apollon Pythien ; tu auras aussi toute la maison de Périclès et

telle autre famille d'Athènes que tu jugeras à propos de choisir. Mais moi, quoique seul, je ne suis pas de ton avis : car tu ne me forces pas de m'y rendre ; mais, produisant contre moi une foule de faux témoins, tu entreprends de me déposséder de mon bien et de la vérité. Pour moi, je n'attache aucune valeur à ma conclusion sur le sujet qui nous occupe, à moins que je ne te réduise à rendre toi-même témoignage à la vérité de ce que je dis ; et toi, je pense, tu n'as rien conclu contre moi, à moins que je ne dépose, quoique seul, en ta faveur, et que tu ne comptes absolument pour rien le témoignage des autres. Voilà donc deux manières de réfuter : l'une que tu crois bonne, ainsi que bien d'autres ; l'autre, que je juge telle aussi de mon côté. Comparons-les ensemble, et voyons si elles ne diffèrent en rien. Car les objets sur lesquels nous ne sommes point d'accord ne sont pas de petite conséquence ; au contraire, il n'y en a peut-être point qu'il soit plus beau de connaître et plus honteux d'ignorer, puisque le point capital auquel ils aboutissent est de savoir ou d'ignorer qui est heureux ou malheureux. Et, pour en venir au sujet de notre dispute, tu prétends en premier lieu qu'il est possible qu'on soit heureux étant injuste et au milieu même de l'injustice, puisque tu crois qu'Archélaüs, quoique injuste, n'en est pas moins heureux. N'est-ce pas ainsi que nous devons concevoir ta manière de penser ?

POLUS. Sans doute.

SOCRATE. Et moi, je soutiens que la chose est impossible. Voilà un premier point sur lequel nous ne nous accordons point. Soit. Mais le coupable sera-t-il heureux si on lui fait justice et s'il est puni ?

POLUS. Point du tout ; au contraire, s'il était dans ce cas, il serait très-malheureux.

SOCRATE. Si le coupable n'obtient pas justice, il sera donc heureux à ton compte ?

POLUS. Je le soutiens.

SOCRATE. Et moi, je pense, Polus, que l'homme injuste et criminel est malheureux en toute manière, mais qu'il l'est encore davantage s'il ne subit aucun châtiment et s'il n'obtient pas justice, et qu'il l'est moins s'il reçoit de la part des hommes et des dieux la juste punition de ses forfaits.

POLUS. Tu avances là d'étranges paradoxes, Socrate.

SOCRATE. Je vais essayer, mon cher, de te faire dire les mêmes choses que moi : car je te tiens pour mon ami. Voilà donc les objets sur lesquels nous sommes partagés de sentiments. Juges-en toi-même. J'ai dit quelque part plus haut que commettre une injustice est un plus grand mal que de la souffrir.

POLUS. Cela est vrai.

SOCRATE. Et toi, que c'est un plus grand mal de la souffrir.

POLUS. Oui.

SOCRATE. J'ai avancé que ceux qui agissent injustement sont malheureux, et tu m'as réfuté là-dessus.

POLUS. Oui, par Jupiter !

SOCRATE. A ce que tu crois, Polus.

POLUS. Et probablement j'ai raison de le croire.

SOCRATE. De ton côté, tu tiens les méchants pour heureux lorsqu'ils ne portent pas la peine de leur injustice.

POLUS. Sans contredit.

SOCRATE. Et moi je dis qu'ils sont très-malheureux, et que ceux qui subissent le châtiment qu'ils méritent le sont moins. Veux-tu aussi réfuter cela ?

POLUS. Cette assertion est encore plus difficile à réfuter que la précédente, Socrate.

SOCRATE. Point du tout, Polus : mais cela est impossible, car le vrai ne se réfute jamais.

POLUS. Comment dis-tu ? Quoi ! un homme que l'on surprend dans quelque forfait, comme celui d'aspirer à la tyrannie, qu'on met ensuite à la torture, qu'on déchire, à qui on brûle les yeux ; qui, après avoir souffert en sa personne des tourments sans mesure, sans nombre et de toute espèce, et en avoir vu souffrir autant à ses enfants et à sa femme, est enfin mis en croix, ou enduit de poix et brûlé vif, cet homme sera plus heureux que si, échappant à ces supplices, il devenait tyran, s'il passait toute sa vie maître dans sa ville, faisant ce qui lui plaît, étant un objet d'envie pour ses concitoyens et pour les étrangers, et regardé comme heureux par tout le monde ? Et c'est là, selon toi, ce qu'il est impossible de réfuter ?

SOCRATE. Tu cherches à m'épouvanter par de grands mots, brave Polus ; mais tu ne me

réfutes point : tout à l'heure tu appelais les témoins à ton secours. Quoi qu'il en soit, rappelle-toi une petite chose : as-tu supposé que cet homme aspirât injustement à la tyrannie ?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Cela étant, l'un ne sera pas plus heureux que l'autre, ni celui qui a réussi à s'emparer injustement de la tyrannie, ni celui qui a été puni : car il ne saurait se faire que de deux malheureux l'un soit plus heureux que l'autre. Mais le plus malheureux des deux est celui qui a échappé au châtiment et s'est mis en possession de la tyrannie. Pourquoi ris-tu, Polus ? C'est sans doute encore une nouvelle manière de réfuter que rire au nez d'un homme sans rien alléguer contre ses raisons ?

POLUS. Ne crois-tu pas être réfuté suffisamment, Socrate, en avançant ainsi des choses qu'aucun homme ne soutiendra jamais ? Interroge plutôt qui tu voudras des assistants.

SOCRATE. Je ne suis point du nombre des politiques, Polus ; et l'an passé le sort m'ayant fait sénateur, lorsque ma tribu présida à son tour aux assemblées du peuple, et qu'il me fallut recueillir les suffrages, je me rendis ridicule parce que je ne savais comment m'y prendre. Ne me parle donc point de recueillir les suffrages des assistants : et si, comme je l'ai déjà dit, tu n'as point de meilleurs arguments à m'opposer, laisse-moi t'interroger à mon tour, et fais l'essai de ma façon de réfuter, que je crois être la bonne. Je ne sais produire qu'un seul témoin en faveur de ce que je dis ; c'est celui-là même avec qui je converse ; et je ne tiens nul compte de la foule. Je ne sais recueillir que le suffrage d'un seul : pour la foule, je ne lui adresse pas même la parole. Vois donc si tu veux souffrir à ton tour d'être réfuté, en répondant à mes questions. Car je suis convaincu que toi et moi et les autres hommes, nous pensons tous que c'est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la souffrir, et de n'être point puni de ses crimes que d'en être puni.

POLUS. Je soutiens au contraire que ce n'est ni mon sentiment ni celui d'aucun autre. Toi-même, aimerais-tu mieux qu'on te fît une injustice que d'en faire à autrui ?

SOCRATE. Oui, et toi aussi et tout le monde.

POLUS. Il s'en faut bien : ni toi, ni moi, ni qui que ce soit n'est dans cette disposition.

SOCRATE. Eh bien, répondras-tu ?

POLUS. J'y consens ; car je suis extrêmement curieux de savoir ce que tu diras.

SOCRATE. Afin de l'apprendre, réponds-moi, Polus, comme si je commençais pour la première fois à t'interroger. Quel est le plus grand mal, à ton avis, de faire une injustice ou de la recevoir ?

POLUS. De la recevoir, selon moi.

SOCRATE. Et quel est le plus laid de faire une injustice ou de la recevoir ? Réponds.

POLUS. De la faire.

SOCRATE. Si cela est plus laid, c'est donc aussi un plus grand mal.

POLUS. Point du tout.

SOCRATE. J'entends. Tu ne crois pas, à ce qu'il paraît, que le beau et le bon, le mauvais et le laid, soient la même chose.

POLUS. Non certes.

SOCRATE. Et que dis-tu à ceci : Toutes les belles choses, comme les corps, les couleurs, les figures, les sons, les genres de vie, les appelles-tu belles sans avoir rien en vue ? et pour commencer par les beaux corps, quand tu dis qu'ils sont beaux, n'est-ce point ou par rapport à leur usage, à cause de l'utilité qu'on peut en tirer, ou par rapport à un certain plaisir, si leur aspect fait naître un sentiment de joie dans l'âme de ceux qui les regardent ; est-il hors de là quelque autre raison qui te fasse dire qu'un corps est beau ?

POLUS. Je n'en connais point.

SOCRATE. N'appelles-tu pas belles de même toutes les autres choses, soit figures, soit couleurs, à raison du plaisir ou de l'utilité qui en revient, ou de l'un et de l'autre à la fois ?

POLUS. J'en conviens.

SOCRATE. N'en est-il pas ainsi des sons et de tout ce qui appartient à la musique ?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Ce qui est beau pareillement en fait de lois et de genres de vie ne l'est pas sans doute par une autre raison que parce qu'il est ou utile ou agréable, ou l'un et l'autre.

POLUS. Apparemment.

SOCRATE. N'est-ce point la même chose par rapport à la beauté des sciences ?

POLUS. Sans contredit. Et c'est bien définir

le beau, Socrate, que de le définir, comme tu fais, ce qui est bon ou agréable.

SOCRATE. Le laid est donc bien défini par les deux contraires, le douloureux et le mauvais?

POLUS. Nécessairement.

SOCRATE. De deux belles choses, si l'une est plus belle que l'autre, n'est-ce point parce qu'elle la surpasse ou en agrément ou en utilité, ou dans tous les deux?

POLUS. Sans doute.

SOCRATE. Et de deux choses laides, si l'une est plus laide que l'autre, ce sera parce qu'elle cause ou plus de douleur ou plus de mal, ou l'un et l'autre. N'est-ce pas une nécessité?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Voyons à présent. Que disions-nous tout à l'heure de l'injustice faite ou reçue? Ne disais-tu pas qu'il est plus mauvais de souffrir l'injustice et plus laid de la commettre?

POLUS. Je le disais.

SOCRATE. Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est ou parce qu'elle est plus pénible et cause plus de douleur, ou parceque c'est un plus grand mal, ou l'un et l'autre à la fois. N'est-ce pas encore une nécessité?

POLUS. Sans contredit.

SOCRATE. Examinons le premier point. Est-il plus douloureux de commettre une injustice que de la recevoir, et ceux qui la font souffrent-ils plus que ceux qui la reçoivent?

POLUS. Nullement, Socrate.

SOCRATE. L'action de commettre une injustice ne l'emporte donc pas du côté de la douleur?

POLUS. Non certes.

SOCRATE. Par conséquent, si elle ne l'emporte point de ce côté, ce ne sera pas à raison de la douleur et du mal à la fois.

POLUS. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Il reste donc qu'elle l'emporte par l'autre endroit.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Par l'endroit du mal, n'est-ce pas?

POLUS. Apparemment.

SOCRATE. Puisque faire une injustice l'emporte du côté du mal, c'est donc une chose plus mauvaise que de la recevoir.

POLUS. Cela est évident

SOCRATE. La plupart des hommes ne reconnaissent-ils point, et n'as-tu pas toi-même avoué ci-dessus qu'il est plus laid de commettre une injustice que de la recevoir?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Ne venons-nous pas de voir que c'est une chose plus mauvaise?

POLUS. Il paraît que oui.

SOCRATE. Préférerais-tu ce qui est plus laid et plus mauvais à ce qui l'est moins? N'aie pas honte de répondre, Polus; il ne t'en arrivera aucun mal. Mais livre-toi courageusement à la discussion comme à un médecin. Réponds, et accorde ou nie ce que je te demande.

POLUS. Je ne le préférerais point, Socrate.

SOCRATE. Est-il quelqu'un qui le préférât?

POLUS. Il me semble que non, du moins selon ce qui vient d'être dit.

SOCRATE. Ainsi j'avais raison lorsque je disais que ni moi, ni toi, ni qui que ce soit n'aimerait mieux faire une injustice que de la recevoir, parce que c'est une chose plus mauvaise.

POLUS. Il y a apparence.

SOCRATE. Vois-tu maintenant, Polus, en comparant ma manière de réfuter avec la tienne, qu'elles ne se ressemblent en rien? Tous les autres sont d'accord avec toi, excepté moi. Il me suffit de ton seul aveu, de ton seul témoignage; je ne recueille point d'autre suffrage que le tien, et je me mets peu en peine de ce que les autres pensent.

Que ce point demeure donc arrêté entre nous. Passons à l'examen de l'autre, sur lequel nous n'étions pas d'accord, savoir, si être puni pour les injustices qu'on a commises est le plus grand des maux, comme tu le pensais, ou si c'est un plus grand mal de jouir de l'impunité, comme je le croyais. Procédons de cette manière: porter la peine de son injustice et être châtié à juste titre n'est-ce pas la même chose, selon toi?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Pourrais-tu me nier que tout ce qui est juste, en tant que juste, est beau? Fais-y réflexion avant que de répondre.

POLUS. Il me paraît que cela est ainsi, Socrate.

SOCRATE. Considère encore ceci: lorsque

quelqu'un fait une chose, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une chose qui reçoive l'action de celui qui agit?

POLUS. Je le pense.

SOCRATE. Ce que le patient souffre n'est-il pas ce que fait l'agent et de la manière dont il le fait? Voici ce que je veux dire: Si quelqu'un frappe, n'est-ce pas une nécessité que quelque chose soit frappée?

POLUS. Assurément.

SOCRATE. Et s'il frappe fort ou vite, que la chose soit frappée de même?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Ce qui est frappé éprouve donc une passion telle que l'action de celui qui frappe.

POLUS. Sans doute.

SOCRATE. Pareillement, si quelqu'un brûle, il est nécessaire qu'une chose soit brûlée.

POLUS. Cela ne peut être autrement.

SOCRATE. Et s'il brûle fort ou d'une manière douloureuse, que la chose soit brûlée précisément de la façon dont on la brûle.

POLUS. Sans difficulté.

SOCRATE. Il en est de même si une chose coupe, une autre est coupée.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Et si la coupure est grande, ou profonde, ou douloureuse, la chose coupée l'est exactement de la manière dont on la coupe.

POLUS. Il y a apparence.

SOCRATE. En un mot, vois si tu m'accordes à l'égard de toute autre chose ce que je viens de dire : que ce que fait l'agent, le patient le souffre tel que l'agent le fait.

POLUS. Je l'accorde.

SOCRATE. Ces aveux faits, dis-moi si être puni c'est souffrir ou agir.

POLUS. Nécessairement c'est souffrir, Socrate.

SOCRATE. De la part de quelque agent sans doute?

POLUS. Cela va sans dire : de la part de celui qui châtie.

SOCRATE. Quiconque châtie à bon droit ne châtie-t-il point justement?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Fait-il en cela une action juste ou non?

POLUS. Il fait une action juste.

SOCRATE. Ainsi celui qui est châtié, lorsqu'on le punit, souffre une chose juste.

POLUS. Apparemment.

SOCRATE. N'avons-nous pas avoué que tout ce qui est juste est beau?

POLUS. Sans contredit.

SOCRATE. Ce que fait la personne qui châtie et ce que souffre la personne châtiée est donc beau.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Mais ce qui est beau est en même temps bon; car il est ou agréable ou utile.

POLUS. Nécessairement.

SOCRATE. Ainsi ce que souffre celui qui est puni est bon.

POLUS. Il paraît que oui.

SOCRATE. Il lui en revient par conséquent quelque utilité.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Est-ce l'utilité que je conçois, je veux dire de devenir meilleur quant à l'âme, s'il est vrai qu'il soit châtié à juste titre?

POLUS. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Ainsi celui qui est puni est délivré du mal de l'âme.

POLUS. Oui.

SOCRATE. N'est-il pas délivré par là du plus grand des maux? Envisage la chose de cette manière : Connais-tu pour qui veut faire fortune quelque autre mal que la pauvreté?

POLUS. Non; je ne connais que celui-là.

SOCRATE. Et par rapport à la constitution du corps, n'appelles-tu point mal la faiblesse, la maladie, la laideur, et ainsi du reste?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Tu penses sans doute que l'âme a aussi son mal?

POLUS. Comment le nier?

SOCRATE. N'est-ce pas ce que tu nommes injustice, ignorance, lâcheté, et les autres défauts semblables?

POLUS. Assurément.

SOCRATE. A ces trois choses donc, les richesses, le corps et l'âme, répondent, selon toi, trois maux, la maladie, la pauvreté, l'injustice:

POLUS. Oui.

SOCRATE. De ces trois maux, quel est le plus laid? n'est-ce pas l'injustice, et, pour le dire en un mot, le mal de l'âme?

POLUS. Sans comparaison.

SOCRATE. Si c'est le plus laid, n'est-ce pas aussi le plus mauvais?

POLUS. Comment l'entends-tu, Socrate?

SOCRATE. Le voici. En conséquence de nos aveux précédents, ce qui est le plus laid est toujours tel parce qu'il cause la plus grande douleur ou le plus grand dommage, ou l'un et l'autre ensemble.

POLUS. Cela est vrai.

SOCRATE. Or, ne venons-nous pas de reconnaître que l'injustice et tout vice de l'âme est ce qu'il y a de plus laid?

POLUS. Nous l'avons reconnu en effet.

SOCRATE. Et le plus laid n'est-il point tel, ou parceque rien n'est plus douloureux et ne cause une peine plus vive, ou parce que rien n'est plus dommageable, ou à cause de l'autre?

POLUS. De toute nécessité.

SOCRATE. Or, est-il plus douloureux d'être injuste, intempérant, lâche, ignorant, que d'être indigent ou malade?

POLUS. Il ne me le semble point, Socrate, du moins d'après ce que nous avons dit.

SOCRATE. Le vice de l'âme n'est donc le plus laid que parce qu'il l'emporte sur les autres maux en dommage et en mal d'une manière extraordinaire, étonnante, puisque, de lon aveu, il ne l'emporte point du côté de la douleur.

POLUS. Selon toute apparence.

SOCRATE. Mais ce qui l'emporte par l'excès du dommage est le plus grand de tous les maux.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Donc l'injustice, l'intempérance et les autres vices de l'âme sont de tous les maux les plus grands.

POLUS. Ils le paraissent.

SOCRATE. Quel art nous délivre de la pauvreté, n'est-ce pas l'économie?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Et de la maladie, n'est-ce pas la médecine?

POLUS. Nécessairement.

SOCRATE. Et du vice et de l'injustice?.. Si tu ne comprends pas de cette manière, vois de celle-ci : Où et chez qui conduisons-nous ceux dont le corps est malade?

POLUS. Chez les médecins, Socrate.

SOCRATE. Où conduit-on ceux qui s'abandonnent à l'injustice et à l'intempérance?

POLUS. Tu veux dire apparemment chez les juges.

SOCRATE. N'est-ce pas pour y être punis?

POLUS. Je l'avoue.

SOCRATE. Ceux qui châtient avec raison ne suivent-ils pas en cela les règles d'une certaine justice?

POLUS. Cela est évident.

SOCRATE. Ainsi l'économie délivre de la pauvreté, la médecine de la maladie, et la justice [1] de l'intempérance et de l'injustice.

POLUS. Je le pense ainsi.

SOCRATE. Mais de ces trois choses dont tu parles, quelle est la plus belle?

POLUS. De quelles choses?

SOCRATE. De l'économie, de la médecine et de la justice.

POLUS. La justice l'emporte de beaucoup, Socrate.

SOCRATE. Puisqu'elle est la plus belle, c'est donc parce qu'elle procure le plus grand plaisir, ou la plus grande utilité, ou l'un et l'autre.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Est-ce une chose agréable d'être entre les mains des médecins, et le traitement qu'on fait aux malades leur cause-t-il du plaisir?

POLUS. Je ne le crois pas.

SOCRATE. Mais c'est une chose utile, n'est-ce pas?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Car elle délivre d'un grand mal : en sorte qu'il est avantageux de souffrir la douleur pour recouvrer la santé.

POLUS. Sans contredit.

SOCRATE. L'homme qui est ainsi entre les mains des médecins est-il dans la situation la plus heureuse par rapport au corps, ou bien est-ce celui qui n'a point été malade?

POLUS. Il est évident que c'est celui qui n'a point été malade.

SOCRATE. En effet, le bonheur ne consiste pas, ce semble, à être soulagé du mal, mais à n'en avoir pas eu dès le principe.

[1] Il s'agit ici de la justice en tant qu'elle corrige et punit. Le mot grec δίκη n'est pas équivoque à cet égard comme notre mot français. (*Note de Grou.*)

POLUS. Cela est vrai.

SOCRATE. Mais quoi! de deux hommes malades quant au corps ou quant à l'âme, quel est le plus malheureux, de celui qu'on traite et qu'on guérit de son mal, ou de celui qu'on ne traite point, et qui le conserve toujours?

POLUS. Il me paraît que c'est celui qu'on ne guérit point.

SOCRATE. Ainsi la punition procure la délivrance du plus grand des maux, du vice.

POLUS. J'en conviens.

SOCRATE. Car la justice rend sage, elle oblige à devenir plus vertueux, et elle est le remède du vice.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Le plus heureux, par conséquent, est celui qui ne renferme pas le vice dans son âme, puisque nous avons vu que c'est le plus grand des maux.

POLUS. Cela est évident.

SOCRATE. Le second est celui qu'on en a délivré.

POLUS. Vraisemblablement.

SOCRATE. C'est-à-dire celui-là même qui a reçu des avis, des réprimandes, qui a subi la punition.

POLUS. Oui.

SOCRATE. Ainsi celui qui renferme en soi l'injustice et n'en est pas délivré mène la vie la plus malheureuse.

POLUS. Selon toute apparence.

SOCRATE. Cet homme, n'est-ce pas celui qui, s'étant souillé des plus grands crimes et rendu coupable des plus grandes injustices, parvient à se mettre au-dessus des réprimandes, des corrections, des punitions? Telle est, comme tu le dis, la situation d'Archélaüs et celle des autres tyrans, des orateurs et de tous ceux qui jouissent d'un grand pouvoir.

POLUS. Il le semble.

SOCRATE. Et véritablement, mon cher Polus, tous ces gens-là ont fait à peu près la même chose que celui qui, étant attaqué des plus grandes maladies, trouverait le moyen de ne point recevoir des médecins la correction des vices de son corps et de ne point subir de traitement, craignant, comme un enfant, qu'on ne lui appliquât le fer et le feu, parce que cela fait mal. Ne te semble-t-il pas que la chose est ainsi?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Ce serait apparemment parce qu'il ignore les avantages de la santé et de la bonne habitude du corps. Il paraît en effet, sur nos aveux précédents, que ceux qui fuient la correction se conduisent de la même manière, mon cher Polus. Ils voient ce qu'elle a de douloureux, mais ils sont aveugles sur son utilité; ils ignorent combien on est plus à plaindre d'habiter avec une âme qui n'est pas saine, mais corrompue, injuste et impie, qu'avec un corps malade. C'est pourquoi ils mettent tout en œuvre pour échapper à la punition et n'être point délivrés du plus grand des maux. Dans cette vue ils amassent des richesses, ils se font des amis et s'étudient à acquérir le talent de la parole et de la persuasion. Mais si les choses dont nous sommes convenus sont vraies, Polus, vois-tu ce qui résulte de ce discours, ou veux-tu que nous en tirions ensemble les conclusions?

POLUS. J'y consens, à moins que tu ne sois d'un autre avis.

SOCRATE. Ne suit-il pas de là que l'injustice et les actions injustes sont le plus grand des maux?

POLUS. Il me le semble du moins.

SOCRATE. N'avons-nous pas vu que la punition procure la délivrance de ce mal?

POLUS. Vraisemblablement.

SOCRATE. Et que l'impunité ne fait que l'entretenir?

POLUS. Oui.

SOCRATE. Commettre l'injustice n'est donc que le second mal pour la grandeur; mais la commettre et n'en être point châtié, c'est le premier et le plus grand de tous les maux.

POLUS. Il y a toute apparence.

SOCRATE. Mon cher, n'est-ce point sur ceci que nous étions partagés de sentiment? Tu regardais comme heureux Archélaüs, parce que, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, il n'en subissait aucun châtiment: et moi je soutenais, au contraire, qu'Archélaüs, et tout autre, quel qu'il soit, qui ne porte pas la peine des injustices qu'il a commises, doit être tenu pour infiniment plus malheureux qu'aucun autre; que l'auteur d'une injustice est toujours

plus malheureux que celui qui la souffre ; et le méchant qui demeure impuni, plus que celui qu'on châtie. N'est-ce pas là ce que je disais ?

POLUS. Oui.

SOCRATE. N'est-il pas démontré que j'avais la vérité pour moi ?

POLUS. Il le semble.

SOCRATE. A la bonne heure. Mais si cela est vrai, Polus, quelle est donc la grande utilité de la rhétorique ? Car c'est une conséquence de nos aveux qu'il faut, avant toutes choses, se préserver de toute action injuste, parce qu'elle ne nous rapporterait que du mal. N'est-ce pas ?

POLUS. Assurément.

SOCRATE. Et que, si l'on a commis une injustice soi-même, ou quelque autre personne pour qui l'on s'intéresse, il faut aller de soi-même se présenter au lieu où l'on recevra au plus tôt la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge comme auprès d'un médecin, de peur que la maladie de l'injustice venant à séjourner dans l'âme n'y engendre une corruption secrète et ne la rende incurable. Que pouvons-nous dire autre chose, Polus? Si nos premiers aveux subsistent, n'est-ce pas une nécessité que ceci s'accorde avec eux de cette manière et ne puisse s'y accorder autrement ?

POLUS. Comment, en effet, tenir un autre langage, Socrate ?

SOCRATE. La rhétorique, Polus, ne nous est donc d'aucun usage pour nous défendre, en cas d'injustice, nous, nos parents, nos amis, nos enfants, notre patrie : à moins qu'on ne crût devoir, au contraire, s'accuser soi-même avant tout autre, ensuite ses proches et ses amis, dès qu'ils auraient commis quelque injustice ; et ne point tenir le crime secret, mais l'exposer au grand jour, afin que le coupable soit puni et recouvre la santé ; à moins qu'on ne se fît violence, ainsi qu'aux autres, pour s'élever au-dessus de toute crainte et s'offrir les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les incisions et les brûlures, s'attachant à la poursuite du bon et du beau sans tenir aucun compte de la douleur : en sorte que si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet on se présente pour les recevoir ; si les fers, on tende les mains aux chaînes ; si une amende, on la paye ; si le bannissement, on s'y condamne; si la mort, on la subisse ; qu'on soit le premier à déposer contre soi-même et ses proches ; qu'on ne s'épargne pas, et que, pour cela, on mette en œuvre la rhétorique, afin que par la manifestation de ses crimes on parvienne à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. Accorderons-nous cela, Polus, ou le nierons-nous ?

POLUS. Cela me paraît bien étrange, Socrate. Toutefois peut-être est-ce une suite de ce que nous avons dit plus haut.

SOCRATE. Ainsi il faut ou renverser nos discours précédents, ou convenir que ceci en résulte nécessairement.

POLUS. Oui, la chose est ainsi.

SOCRATE. Et l'on s'y prendra tout différemment lorsqu'il sera question de faire du mal à quelqu'un ; soit à son ennemi, soit à tout autre : pourvu néanmoins qu'on n'en souffre point de la part de cet ennemi, car on doit tâcher de s'en garantir. Mais, s'il commet une injustice envers quelque autre, il faut s'efforcer en toute manière, et d'action et de paroles, de le soustraire au châtiment, et empêcher qu'il ne paraisse devant les juges ; et, au cas qu'il y paraisse, il faut tout mettre en œuvre pour qu'il échappe et ne soit point puni : de façon que, s'il a volé une grande quantité d'argent, il ne le rende point, mais qu'il le garde et l'emploie en dépenses injustes et impies pour son usage et celui de ses amis ; si son crime mérite la mort, il ne la subisse point, et s'il se peut, qu'il ne meure jamais, mais soit immortel dans sa perversité, ou du moins qu'il y vive le plus longtemps possible. Voilà, Polus, à quoi la rhétorique me sembla utile ; car, pour celui qui n'est point dans le cas de faire aucune injustice, je ne vois pas qu'elle puisse lui être d'une grande utilité, s'il est vrai même qu'elle lui en soit d'aucune : comme, en effet, nous avons vu plus haut qu'elle n'est bonne à rien.

CALLICLÈS. Dis-moi, Chéréphon, Socrate parle-t-il sérieusement, ou badine-t-il ?

CHÉRÉPHON. Il me paraît, Calliclès, qu'il parle très-sérieusement; mais rien n'est tel que de l'interroger lui-même.

CALLICLÈS. Par tous les dieux! tu as raison ; c'est ce que j'ai envie de faire. Socrate,

dis-moi, croirons-nous que tout ceci est sérieux de ta part, ou que ce n'est qu'un badinage? Car si tu parles sérieusement, et si ce que tu dis est vrai; la conduite que nous tenons tous tant quo nous sommes, qu'est-ce autre chose qu'un renversement de l'ordre et une suite d'actions toutes contraires, ce semble, à nos devoirs?

SOCRATE. Si les hommes, Calliclès, n'étaient pas sujets aux mêmes passions, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre, mais que chacun de nous eût sa passion particulière, différente de celle des autres, il ne serait point aisé de faire connaître à autrui ce qu'on éprouve soi-même. Je parle de la sorte en faisant réflexion que nous sommes actuellement affectés, toi et moi, de la même manière, et que nous aimons tous deux deux choses: moi, Alcibiade, fils de Clinias, et la philosophie; toi, le peuple d'Athènes et le fils de Pyrilampe. Je remarque donc tous les jours que, tout éloquent que tu es, lorsque les objets de ton amour sont d'un autre avis que toi, quelle que soit leur façon de penser, tu n'as pas la force de les contredire, et que tu passes du blanc au noir. En effet, quand, dans l'assemblée, tu parles au peuple d'Athènes; s'il soutient que les choses ne sont pas telles que tu dis, tu changes aussitôt de sentiment pour te conformer à ses intentions. La même chose arrive vis-à-vis de ce beau jeune homme, le fils de Pyrilampe. Tu ne saurais résister ni à ses volontés ni à ses discours; en sorte que si quelqu'un, témoin du langage quo tu tiens ordinairement pour leur complaire, en paraissait surpris et le trouvait absurde, tu lui répondrais probablement, si tu voulais dire la vérité, qu'à moins qu'on ne vienne à bout de faire cesser l'objet de tes amours de parler comme il fait, tu ne cesseras point toi-même de parler comme tu fais.

Figure-toi donc que tu as la même réponse à entendre de ma part; et ne t'étonne point des discours que je tiens, mais engage la philosophie, l'objet de mes amours, à ne plus parler de même. Car c'est elle, mon cher ami, qui dit ce que tu as entendu, et elle est beaucoup moins étourdie que l'autre objet de mes amours. Le fils de Clinias parle tantôt d'une façon, tantôt d'une autre; mais la philosophie a toujours le même langage. Ce qui te paraît à ce moment si étrange est d'elle; tu étais présent à ses discours. Ainsi, ou réfute ce qu'elle disait tout à l'heure par ma bouche, et prouve-lui que commettre l'injustice, et vivre dans l'impunité après l'avoir commise, n'est pas le comble de tous les maux; ou, si tu laisses cette vérité subsister dans toute sa force, je te jure, Calliclès, par le Chien, dieu des Egyptiens, que Calliclès ne s'accordera point avec lui-même, et sera toute sa vie dans une contradiction perpétuelle. Cependant il vaudrait beaucoup mieux pour moi, ce me semble, que la lyre dont j'aurais à me servir fût mal montée et discordante, que le chœur dont j'aurais fait les frais détonnât, et que la plupart des hommes, au lieu de penser comme moi, fussent d'un sentiment opposé, que si j'étais seul mal d'accord avec moi et forcé de me contredire.

CALLICLÈS. Tu m'as l'air, Socrate, de triompher dans tes discours comme un véritable orateur; et tu viens de faire cette déclamation parce qu'il est arrivé à Polus la même chose, qu'il a prétendu être arrivée à Gorgias vis-à-vis de toi. Il a dit en effet que Gorgias, lorsque tu lui as demandé s'il pourrait enseigner ce qui est juste à celui qui l'ignorerait et se rendrait auprès de lui pour apprendre la rhétorique, avait répondu qu'il l'enseignerait, mais qu'il l'avait dit par honte et à cause des préjugés des hommes qui trouveraient mauvais qu'on fît une réponse contraire; que cet aveu l'avait réduit à tomber en contradiction, et que tu en avais triomphé. En un mot il s'est moqué de toi avec raison en cette rencontre, autant qu'il m'a paru. Mais voilà qu'il se trouve à présent dans le même cas que Gorgias. Je t'avoue, pour moi, que je ne suis nullement satisfait de Polus, en ce qu'il t'a accordé qu'il est plus honteux de faire une injustice que de la recevoir. Car c'est pour t'avoir passé ce point qu'il s'est embarrassé dans la dispute, et que tu lui as fermé la bouche, parce qu'il a eu honte de parler suivant sa pensée. En effet, Socrate, sous prétexte de chercher la vérité, tu engages ceux avec qui tu converses dans des questions insipides où tu peux déclamer à ton aise sur ce qui n'est pas beau selon la nature, mais selon la loi. Or, dans la plupart des choses, la nature et la loi

sont opposées entre elles : d'où il arrive que, si on se laisse aller à la honte, et que l'on n'ose dire ce qu'on pense, on est forcé à se contredire. Tu as aperçu cette subtile distinction, et tu la fais servir à dresser des piéges dans la dispute. Si quelqu'un parle de ce qui appartient à la loi, tu l'interroges sur ce qui appartient à la nature; et s'il parle de ce qui est dans l'ordre de la nature, tu l'interroges sur ce qui est dans l'ordre de la loi. C'est ce que tu viens de faire au sujet de l'injustice commise et reçue. Polus parlait de ce qui est plus laid en ce genre selon la loi; toi, au contraire, tu as pris la loi pour la nature. Selon la nature tout ce qui est plus mauvais est aussi plus laid : comme souffrir une injustice. Mais selon la loi, il est plus laid de la commettre. Et en effet, souffrir l'injustice n'est pas le fait d'un homme, mais d'un vil esclave, pour qui il est plus avantageux de mourir que de vivre, lorsque, recevant des injustices et des affronts, il n'est pas en état de se défendre ni soi-même, ni ceux pour qui il s'intéresse. Pour les lois, elles sont, à ce que je pense, l'ouvrage des plus faibles et du plus grand nombre; en les portant, ils n'ont eu égard qu'à eux-mêmes et à leurs intérêts : s'ils approuvent, s'ils blâment quelque chose, ce n'est que dans cette vue, et, pour effrayer les plus forts qui pourraient acquérir de l'ascendant sur les autres, et les empêcher d'en venir là, ils disent que la supériorité est une chose laide et injuste, et que travailler à devenir plus puissant, c'est se rendre coupable d'injustice. Car, étant les plus faibles, ils se tiennent, je crois, trop heureux que tout soit égal. Telle est la raison pourquoi dans l'ordre de la loi il est injuste et laid de chercher à l'emporter sur les autres, et pourquoi on a donné à cela le nom d'injustice. Mais la nature démontre, ce me semble, qu'il est juste que celui qui vaut mieux ait plus qu'un autre qui vaut moins, et le fort plus que le faible. Elle fait voir en mille rencontres qu'il en est ainsi, et chez les animaux et chez les hommes eux-mêmes, parmi lesquels nous voyons des états et des nations entières où la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible et soit mieux partagé. De quel droit, en effet, Xerxès fit-il la guerre à la Grèce, et son père aux Scythes? Et ainsi d'une infinité d'autres exemples qu'on pourrait citer. Dans ces sortes d'entreprises, on agit, je pense, selon la nature du juste; et l'on suit la loi même de la nature, quoique peut-être on ne consulte guère la loi que les hommes ont établie. Nous prenons, dès la jeunesse, les meilleurs et les plus forts d'entre nous; nous les formons et les domptons comme des lionceaux, par des enchantements et des prestiges, leur faisant entendre qu'il faut s'en tenir à l'égalité et qu'en cela consiste le beau et le juste. Mais, selon moi, qu'il paraisse un homme d'un grand caractère, qu'il secoue toutes ces entraves, déchire nos écritures, dissipe nos prestiges et nos enchantements, et foule aux pieds nos lois toutes contraires à la nature; qu'il s'élève au-dessus de tous, et de notre esclave devienne notre maître; alors on verra briller la justice naturelle. Pindare me paraît appuyer ce sentiment dans l'ode où il dit que *la loi est la reine des mortels et des immortels. Elle traîne avec elle la violence d'une main puissante*, poursuit-il, *et elle la légitime. J'en juge par les actions d'Hercule, qui, sans les avoir achetés*... Ce sont à peu près les paroles de Pindare; car je ne sais point cette ode par cœur. Mais le sens est qu'Hercule emmena avec lui les bœufs de Géryon, sans qu'il les eût achetés ou qu'on les lui eût donnés; donnant à entendre que cette action était juste à consulter la nature, et que les bœufs et tous les autres biens des faibles et des petits appartiennent de droit au plus fort et au meilleur. La vérité est donc telle que je dis : tu le reconnaîtras toi-même si, laissant là la philosophie, tu t'appliques à de plus grands objets. J'avoue, Socrate, que la philosophie est une chose fort amusante, lorsqu'on l'étudie avec modération dans la jeunesse. Mais si l'on s'y arrête plus longtemps qu'il ne faut, elle est la perte des hommes. Quelque beau naturel que l'on ait, si l'on prolonge l'étude de la philosophie dans un âge déjà avancé, c'est une nécessité que l'on reste neuf en toutes les choses que l'on ne peut se dispenser de savoir si l'on veut devenir un homme honorable et illustre. Les philosophes n'ont effectivement aucune connaissance des lois qui s'observent dans une ville; ils ignorent comment il faut traiter avec les hommes dans les rapports soit publics, soit particuliers; ils n'ont nulle expérience des plaisirs et des

passions humaines, ni, en un mot, de ce qu'on appelle la vie. Ainsi, lorsqu'ils se trouvent chargés de quelque affaire domestique ou civile, ils se rendent ridicules, à peu près comme les politiques quand ils assistent à vos assemblées et à vos disputes. Car rien n'est plus vrai que ce mot d'Euripide : *Chacun s'applique aux choses où il brille; et il y consacre la meilleure partie du jour, afin de se surpasser lui-même.* Au contraire on s'éloigne de celles où l'on est médiocre, et on en parle avec mépris; tandis que par amour-propre on vante les premières, croyant par là se vanter soi-même. Mais le meilleur est, à mon avis, d'avoir quelque connaissance des unes et des autres. Il est bon d'avoir une teinture de philosophie, autant qu'il en faut pour que l'esprit soit cultivé, et il n'est pas honteux à un jeune homme de se livrer à cette étude. Mais lorsqu'on est sur le retour de l'âge et qu'on cultive encore la philosophie, la chose devient alors ridicule, Socrate. Pour moi, je suis, par rapport à ceux qui s'appliquent à la philosophie, dans la même disposition d'esprit qu'à l'égard de ceux qui bégayent et s'amusent à jouer. Quand je vois un enfant à qui cela convient encore, bégayer ainsi en parlant et badiner, j'en suis fort aise, je trouve cela gracieux, noble et séant à cet âge. Mais si j'entends un enfant articuler avec précision, cela me choque, me blesse l'oreille et me paraît sentir son esclave. Si c'est un homme qu'on entend ainsi bégayer ou qu'on voit jouer, la chose est jugée ridicule, indécente à cet âge, et digne du fouet. Telle est ma façon de penser touchant ceux qui se mêlent de philosophie. Quand je vois un jeune homme s'y adonner, j'en suis charmé : cela me semble à sa place, et je juge que ce jeune homme a de la noblesse dans les sentiments. S'il la néglige, au contraire, je le regarde comme une âme basse, qui ne se croira jamais capable d'aucune action belle et généreuse. Mais lorsque je vois un vieillard qui philosophe encore et n'a point renoncé à cette étude, Socrate, je tiens digne du fouet cet homme-là. Comme je disais en effet tout à l'heure, quelque beau naturel qu'ait cet homme, il ne peut manquer de se dégrader, en évitant les endroits fréquentés de la ville, et les places publiques où les hommes, selon le poëte, acquièrent de la célébrité; et se cachant, comme il fait, il passe le reste de ses jours à jaser dans un coin avec trois ou quatre enfants, sans que jamais il sorte de sa bouche aucun discours noble, grand, et qui soit satisfaisant. Socrate, j'ai pour toi de l'indulgence et de l'amitié. Voilà pourquoi je suis en ce moment dans les mêmes sentiments à ton égard que Zéthus vis-à-vis de l'Amphion d'Euripide, dont j'ai déjà fait mention ; car il me vient à la pensée de t'adresser un discours semblable à celui que Zéthus tenait à son frère. Tu négliges, Socrate, ce qui devrait faire ta principale occupation, et tu avilis dans un rôle d'enfant une âme aussi bien faite que la tienne. Tu ne saurais proposer un avis dans les délibérations touchant la justice, ni saisir dans une affaire ce qu'elle a de plausible et de vraisemblable, ni suggérer aux autres un conseil généreux. Cependant, mon cher Socrate (ne t'offense point de ce que je vais dire, c'est par bienveillance que je te parle ainsi), ne trouves-tu pas qu'il est honteux pour toi d'être dans l'état où je suis persuadé que tu es, ainsi que les autres qui s'avancent sans cesse dans la carrière philosophique? Si quelqu'un mettait actuellement la main sur toi ou sur un de ceux qui te ressemblent, et te conduisait en prison, disant que tu lui as fait tort, quoiqu'il n'en soit rien, tu sais que tu serais fort embarrassé de ta personne, que la tête te tournerait, et que tu ouvrirais la bouche toute grande sans savoir que dire. Lorsque tu paraîtrais devant les juges, quelque vil et méprisable que fût ton accusateur, tu serais mis à mort s'il lui plaisait de te faire condamner à cette peine. Or, quelle estime, Socrate, peut-on faire d'un art qui rend plus mauvais ceux qui s'y appliquent avec d'heureuses qualités, les met hors d'état de se secourir eux-mêmes et de sauver des plus grands dangers, ni leur personne, ni celle d'aucun autre, qui les expose à se voir dépouillés de tous leurs biens par leurs ennemis, et à traîner dans leur patrie une vie sans honneur? La chose est un peu forte à dire; mais enfin, on peut impunément frapper sur la joue un homme de ce caractère. Ainsi, crois-moi, mon cher, laisse là tes arguments, cultive les belles choses, exerce-toi à ce qui te donnera la réputation d'homme habile; abandonne à d'autres ces vaines subtilités, soit qu'on doive les trai-

ter d'extravagances ou da frivolités, qui finiront par te faire une maison déserte, et propose-toi pour modèles non ceux qui disputent sur ces pauvretés, mais les personnes qui ont du bien, du crédit, et jouissent des autres avantages de la vie.

SOCRATE. Si mon âme était d'or, Calliclès, ne penses-tu pas que ce serait un grand sujet de joie pour moi d'avoir trouvé quelque pierre excellente, de celles dont on se sert pour éprouver l'or; de façon que, si le contact de cette pierre me rendait témoignage que mon âme est bien cultivée, je susse à n'en pouvoir douter que je suis en bon état, et que je n'ai plus besoin d'aucune autre épreuve?

CALLICLÈS. A quel propos me demandes-tu cela, Socrate?

SOCRATE. Je vais te le dire : je crois avoir fait en ta personne cette heureuse rencontre.

CALLICLÈS. Pourquoi cela?

SOCRATE. Je suis bien assuré que si tu tombes d'accord avec moi sur les opinions que j'ai dans l'âme, ces opiniona sont vraies. Je remarque en effet que, pour examiner comme il faut si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités que tu réunis toutes : la science, la bienveillance et la franchise. Je me trouve avec bien des gens qui ne sont pas capables de me sonder, parce qu'ils ne sont pas savants comme toi. Il en est d'autres qui sont savants; mais comme ils ne s'intéressent pas pour moi ainsi que toi, ils na veulent pas me dire la vérité. Quant à ces deux étrangers, Gorgias et Polus, ils sont habiles l'un et l'autre, et de mes amis; mais ils manquent de franchise, et ils sont plus timides qu'il ne convient de l'être. Comment ne le seraient-ils pas, puisqu'ils ont porté la timidité à cet excès, d'oser par une mauvaise honte se contredire l'un et l'autre en presence de tant de personnes, et cela sur les objets les plus importants?

Pour toi, tu as d'abord tout ce qu'ont les autres. Tu es grandement habile, comme la plupart des Athéniens en conviendront; et de plus, tu as de la bienveillance pour moi. Voici par où j'en juge. Ja sais, Calliclès, que vous êtes quatre qui avez étudié ensemble la philosophie, toi, Tisandre d'Aphidne, Andron, fils d'Androtion, et Nausicyde de Cholarges. Ja vous ai entendus un jour délibérer jusqu'à quel point il fallait cultiver la sagesse, et je sais que l'avis qui l'emporta fut qu'on na devait pas se proposer d'étudier à fond la philosophie, et que vous vous avertissiez mutuellement de prendre garde que vous ne vous perdissiez sans le savoir en devenant philosophes plus qu'il ne faut. Aujourd'hui donc que je t'entends ma donner le même conseil qu'à tes plus intimes amis, c'est une preuve décisive pour moi que tu m'es vraiment affectionné. Que tu sois d'ailleurs homme à parler avec toute liberté et à ne pas éprouver de fausse honte, tu le dis toi-même, et le discours que tu viens de m'adresser en fait foi. Puisque les choses sont ainsi, il est évident que ce que tu m'accorderas dans la discussion aura passé par une épreuve suffisante de ta part et de la mienne, et qu'il ne sera plus nécessaire de le soumettre à un nouvel examen. Car tu ne me l'auras point laissé passer ni par défaut de lumières, ni par excès de honte; tu ne feras non plus aucun aveu à dessein de me tromper, puisque tu es mon ami, comme tu le dis. Ainsi le résultat de tes aveux et des miens sera la pleine et entière vérité. De tous les sujets de discussion, Calliclès, la plus beau est sans doute celui sur lequel tu m'as fait une leçon, à savoir : quel on doit être; à quoi il faut s'appliquer, et jusqu'à quel point, soit dans la vieillesse, soit dans la jeunesse. Quant à moi, si le genre de vie que je mène est répréhensible à quelques égards, sois persuadé qua ma faute n'est pas volontaire, et que l'ignorance seule en est la cause. Ne te désiste donc pas de me donner des avis, comme tu as si bien commencé; mais explique-moi à fond quelle est la profession que je dois embrasser, et comment je m'y prendrai pour l'exercer : et si, après que la chose aura été arrêtée entre nous, tu découvres dans la suite que je ne suis pas fidèle à mes conventions, tiens-moi pour un homme sans cœur, et désormais ne me fais plus part de tes conseils, comme en étant absolument indigne. Expose-moi donc, je te prie, de nouveau, ce que vous entendez, toi et Pindare, par la juste selon la nature; est-ce le droit qu'aurait le plus puissant de s'emparer de ce qui appartient au plus faible, le meilleur de

commander au moins bon, et celui qui vaut davantage d'avoir plus que celui qui vaut moins? As-tu quelque autre idée du juste, ou ma mémoire est-elle fidèle?

CALLICLÈS. C'est ce que j'ai dit alors, et ce que je dis encore.

SOCRATE. Est-ce le même homme que tu appelles *meilleur* et *plus puissant?* car je t'avoue que je n'ai pu comprendre ce que tu voulais dire, ni si par les *plus puissants* tu entends les *plus forts*, et s'il faut que les *plus faibles* soient soumis aux *plus forts*, comme tu l'as, ce me semble, insinué en disant que les grands États attaquent les petits en vertu du droit de nature, parce qu'ils sont plus puissants et plus forts; ce qui suppose que plus puissant, plus fort et meilleur sont la même chose : ou si on peut être *meilleur*, et en même temps plus petit et plus faible; *plus puissant*, et aussi plus méchant : ou si le *meilleur* et le *plus puissant* sont compris sous la même définition. Détermine-moi nettement si *plus puissant*, *meilleur*, et *plus fort* expriment la même chose, ou des choses différentes.

CALLICLÈS. Je te déclare donc nettement que ces trois mots expriment la même chose.

SOCRATE. Dans l'ordre de la nature le grand nombre n'est-il pas plus puissant que l'individu, ce même grand nombre qui, comme tu disais tout à l'heure, fait des lois contre l'individu?

CALLICLÈS. Comment ne le serait-il pas?

SOCRATE. Les lois du plus grand nombre sont donc celles des plus puissants?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Et par conséquent des meilleurs, puisque, selon toi, les plus puissants sont aussi les meilleurs de beaucoup?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Leurs lois sont donc belles suivant la nature, étant celles des plus puissants.

CALLICLÈS. J'en conviens.

SOCRATE. Or, le grand nombre ne pense-t-il pas que la justice consiste, ainsi que tu le disais il n'y a qu'un moment, dans l'égalité, et qu'il est plus honteux de commettre une injustice que de la souffrir? Cela est-il vrai ou non? Et prends garde d'aller montrer ici de la honte. Le grand nombre pense-t-il ou non qu'il est juste d'avoir autant, et non pas plus que les autres; et que faire une injustice est une chose plus laide que de la recevoir? Ne me refuse pas une réponse là-dessus, Calliclès, afin que si tu en conviens je m'affermisse dans mon sentiment, le voyant appuyé du suffrage d'un homme capable d'en juger.

CALLICLÈS. Eh bien, oui, le grand nombre est dans cette persuasion.

SOCRATE. Ainsi ce n'est pas suivant la loi seulement, mais encore suivant la nature, qu'il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, et que la justice consiste dans l'égalité. De sorte qu'il paraît que tu ne disais pas la vérité plus haut, et que tu m'accusais à tort en soutenant que la nature et la loi sont opposées l'une à l'autre, que je le savais fort bien et que je me servais de cette connaissance pour tendre des piéges dans mes discours, faisant tomber la dispute sur la loi lorsqu'on parlait de la nature, et sur la nature lorsqu'on parlait de la loi.

CALLICLÈS. Cet homme-là ne cessera pas de dire des pauvretés. Socrate, réponds-moi : n'as-tu pas honte à ton âge d'éplucher ainsi les mots, et de croire que tu as cause gagnée lorsqu'on s'est mépris sur une expression? Penses-tu que par les *plus puissants* j'entende autre chose que les *meilleurs?* Ne te dis-je pas depuis longtemps que je prends ces termes de *meilleur* et de *plus puissant* dans la même acception? T'imagines-tu que ma pensée est qu'on doit tenir pour des lois ce qui aura été arrêté dans une assemblée composée d'un ramas d'esclaves et de gens de toute espèce, qui n'ont d'autre mérite peut-être que la force du corps?

SOCRATE. A la bonne heure, très-sage Calliclès. C'est donc ainsi que tu l'entends?

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Je soupçonnais aussi depuis longtemps, mon cher, que tu prenais le mot *plus puissant* en ce sens, et je ne t'interroge que par l'envie de connaître clairement ta pensée. Car tu ne crois pas apparemment que deux soient meilleurs qu'un, ni tes esclaves meilleurs que toi, parce qu'ils sont plus robustes. Dis-moi donc de nouveau qui sont ceux que tu appelles les meilleurs, puisque ce ne sont point les plus robustes; et de grâce tâche de m'instruire d'une manière plus douce,

afin que je ne m'enfuie point de ton école.

CALLICLÈS. Tu railles, Socrate.

SOCRATE. Non, Calliclès, non, par Zéthus, sous le nom duquel tu m'as raillé tout à l'heure assez longtemps. Allons, dis-moi qui sont ceux que tu appelles les meilleurs ?

CALLICLÈS. Ceux qui valent mieux.

SOCRATE. Tu vois que tu ne dis toi-même que des mots et que tu n'expliques rien. Ne me diras-tu point si par les meilleurs et les plus puissants tu entends les plus sages, ou d'autres semblables ?

CALLICLÈS. Oui, par Jupiter, ce sont ceux-là que j'entends, et très-fort.

SOCRATE. Ainsi, souvent un seul qui pense est meilleur, à ton avis, que dix mille qui ne pensent pas; c'est à lui qu'il appartient de commander et aux autres d'obéir ; et, en qualité de maître, il doit avoir plus que ses sujets. Voilà, ce me semble, ce que tu veux dire, s'il est vrai qu'un seul soit meilleur que dix mille; et je n'épluche point les mots.

CALLICLÈS. C'est justement ce que je dis : et mon sentiment est que selon la nature il est juste que le meilleur et le plus sage commande, et soit mieux partagé que ceux qui n'ont point de mérite.

SOCRATE. Tiens-t'en donc là. Que réponds-tu maintenant à ceci : Si nous étions plusieurs dans un même lieu, comme nous sommes ici, et que nous eussions en commun différents mets et différents breuvages; que notre assemblée fût composée de toutes sortes de personnes, les unes robustes, les autres faibles, et qu'un d'entre nous, en qualité de médecin, eût plus de sagesse que les autres touchant l'usage de ces aliments; que d'ailleurs il fût, comme il est vraisemblable, plus robuste que les uns, et plus faible que les autres, n'est-il pas vrai que cet homme, étant plus sage que nous, sera aussi meilleur et plus puissant par rapport à ces choses ?

CALLICLÈS. Sans contredit.

SOCRATE. Faudra-t-il, parce qu'il est meilleur, qu'il ait une plus forte part d'aliments que les autres ? Ou plutôt, en qualité de chef, ne doit-il pas être chargé de la distribution du tout ? Et pour ce qui est de la consommation des aliments, et de leur usage pour la nourriture de son corps, ne faut-il pas qu'il s'abstienne d'en prendre plus que les autres sous peine d'être incommodé, mais qu'il s'en donne plus qu'à ceux-ci et moins qu'à ceux-là, et s'il est le plus faible de tous, quoique le meilleur, qu'il en ait le moins de tous, Calliclès ? Cela n'est-il pas ainsi, mon cher ?

CALLICLÈS. Tu me parles d'aliments, de breuvages, de médecins et d'autres sottises semblables. Ce n'est point là ce que je veux dire.

SOCRATE. N'avoues-tu pas que le plus sage est le meilleur ? Accorde ou nie.

CALLICLÈS. Je l'accorde.

SOCRATE. Et que le meilleur doit avoir davantage ?

CALLICLÈS. Oui, mais non en fait d'aliments et de breuvages.

SOCRATE. J'entends : peut-être en fait d'habits; et il faut que le plus habile à fabriquer des étoffes porte l'habit le plus grand et marche chargé d'un plus grand nombre de vêtements et des plus beaux ?

CALLICLÈS. De quels habits me parles-tu ?

SOCRATE. Et en fait de chaussures, il faut apparemment que le plus habile et le meilleur en ce genre en ait aussi plus que les autres; et que le cordonnier doive peut-être aller par les rues portant les plus grands souliers et en plus grand nombre ?

CALLICLÈS. Quels souliers, radotes-tu ?

SOCRATE. Si ce n'est point cela que tu as en vue, peut-être est-ce ceci : par exemple, que le laboureur entendu, sage et habile dans la culture des terres, doit avoir plus de semence et en jeter dans son champ beaucoup plus que les autres ?

CALLICLÈS. Tu rebats toujours les mêmes choses, Socrate.

SOCRATE. Non-seulement les mêmes choses, Calliclès, mais encore sur les mêmes objets.

CALLICLÈS. Oui, par tous les dieux ! tu as sans cesse à citer des cordonniers, des foulons, des cuisiniers et des médecins, comme s'il était ici question d'eux.

SOCRATE. Ne me diras-tu pas enfin en quoi doit être plus puissant et plus sage celui que la justice autorise à avoir plus que les autres ? Ne souffriras-tu pas que je te le suggère, ni ne voudras-tu pas le dire toi-même ?

CALLICLÈS. Je te le dis depuis longtemps. D'abord par les plus puissants je n'entends ni les cordonniers, ni les cuisiniers, mais ceux qui sont entendus dans les affaires publiques et la bonne administration d'un État; et non-seulement entendus, mais courageux, capables d'exécuter les projets qu'ils ont conçus, et qui ne se rebutent point par faiblesse d'âme.

SOCRATE. Tu le vois, mon cher Calliclès, nous ne nous faisons pas l'un et l'autre les mêmes reproches. Tu me reproches de dire toujours les mêmes choses, et tu m'en fais un crime. Je me plains, au contraire, de ce que tu ne dis jamais la même chose sur les mêmes objets, et de ce que par les meilleurs et les plus puissants tu entends tantôt les plus forts et tantôt les plus sages. Voilà que tu en donnes une troisième définition; et à présent les plus puissants et les meilleurs sont, selon toi, les plus courageux. Mon cher, dis-moi une fois pour toutes qui sont ceux que tu appelles les meilleurs et les plus puissants, et par rapport à quoi?

CALLICLÈS. J'ai déjà dit que ce sont les hommes habiles dans les affaires politiques et courageux; c'est à eux qu'appartient le gouvernement des États, et il est juste que ceux qui commandent aient plus que ceux qui obéissent.

SOCRATE. Mais quoi, mon cher ami! est-ce relativement à eux-mêmes? ou relativement à quoi les uns commandent-ils, et les autres obéissent-ils?

CALLICLÈS. Que veux-tu dire?

SOCRATE. Je dis que chaque individu commande à soi-même; ou ne faut-il pas qu'on commande à soi-même, mais seulement aux autres?

CALLICLÈS. Qu'entends-tu par commander à soi-même?

SOCRATE. Rien d'extraordinaire, mais ce que tout le monde entend; savoir : être tempérant, maître de soi-même, et commander à ses passions et à ses désirs.

CALLICLÈS. Que tu es charmant! tu nous parles d'imbéciles sous le nom de tempérants.

SOCRATE. Comment cela? Il n'est personne qui ne comprenne que ce n'est pas là ce que je veux dire.

CALLICLÈS. C'est cela même, Socrate. Comment, en effet, un homme serait-il heureux s'il est asservi à quoi que ce soit? Mais je vais te dire avec toute liberté ce que c'est que le beau et le juste dans l'ordre de la nature. Pour bien vivre il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et ne point les réprimer. Lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de remplir chaque désir à mesure qu'il naît. C'est ce que la plupart des hommes ne sauraient faire, à ce que je pense : et de là vient qu'ils condamnent ceux qui en viennent à bout, cachant par honte leur propre impuissance. Ils disent donc que l'intempérance est une chose laide, comme je l'ai remarqué plus haut; ils subjuguent ceux qui sont nés avec de plus grandes qualités qu'eux, et, ne pouvant fournir à leurs passions de quoi les contenter, ils font l'éloge de la tempérance et de la justice par pure lâcheté. Et, dans le vrai, pour ceux qui ont eu le bonheur de naître d'une famille de rois, ou que la nature a faits capables de devenir chefs, tyrans ou rois, y aurait-il rien de plus honteux et de plus mauvais que la tempérance! Ils peuvent jouir de tous les biens de la vie sans que personne les en empêche, et ils se donneraient pour maîtres les lois, les discours et la censure du vulgaire! Comment cette beauté prétendue de la justice et de la tempérance ne les rendrait-elle pas malheureux, puisqu'elle leur ôterait la liberté de donner plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et, cela, tout souverains qu'ils sont dans leur propre ville! Telle est, Socrate, la vérité des choses que tu cherches, dis-tu. La mollesse, l'intempérance, la licence, pourvu qu'elles aient des garanties, voilà la vertu et la félicité. Toutes ces autres belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que des extravagances humaines auxquelles il ne faut avoir nul égard.

SOCRATE. Tu viens, Calliclès, d'exposer ton sentiment avec beaucoup de courage et de liberté : tu t'expliques nettement sur des choses que les autres pensent, il est vrai, mais qu'ils n'osent pas dire. Je te conjure donc de ne te relâcher en aucune manière, afin que nous voyions clairement quel genre de vie il faut embrasser.

Et, dis-moi, tu soutiens que pour être tel qu'on doit être il ne faut point gourmander ses

passions, mais les laisser s'accroître le plus qu'il est possible, et se ménager d'ailleurs de quoi les satisfaire, et qu'en cela consiste la vertu?

CALLICLÈS. Oui, je le soutiens.

SOCRATE. Cela posé, on a donc grand tort de dire que ceux qui n'ont besoin de rien sont heureux.

CALLICLÈS. A ce compte, il n'y aurait rien de plus heureux que les pierres et les cadavres.

SOCRATE. Mais aussi ce serait une terrible vie que celle dont tu parles. En vérité, je ne serais pas surpris que ce que dit Euripide fût vrai : *Qui sait si la vie n'est pas pour nous une mort, et la mort une vie?* Peut-être mourons-nous réellement, nous autres, comme je l'ai ouï dire à un sage qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, notre corps un tombeau, et que cette partie de l'âme où résident les passions est de nature à changer de sentiment et à passer d'une extrémité à l'autre. Un homme habile dans l'art des fables, Sicilien peut-être, ou Italien[1], appelait, par une allusion de nom, cette partie de l'âme un tonneau, à cause de sa facilité à croire et à se laisser persuader[2], et les insensés des *profanes*. Il comparait la partie de l'âme de ces derniers dans laquelle résident les passions, en tant qu'elle est intempérante et ne saurait rien retenir, à un tonneau percé, à cause de son insatiable avidité[3]. Cet homme, Calliclès, bien différent en cela de toi, pensait que de tous ceux qui sont dans l'autre monde (il entendait par ce mot le monde invisible[4]) les plus malheureux sont les *profanes*, et qu'ils portent dans un tonneau percé de l'eau qu'ils puisent dans un crible également percé. Ce crible, disait-il en m'expliquant sa pensée, c'est l'âme; et il désignait par un crible l'âme de ces insensés pour marquer qu'elle est percée, et que le défaut de croyance et de mémoire ne lui permet point de rien retenir. Toute cette explication est assez bizarre. Néanmoins elle fait entendre ce que je veux te donner à connaître, si je puis t'engager à changer de sentiment, et à préférer à une vie insatiable et dissolue une vie réglée qui se contente de ce qu'elle a sous la main, et n'en désire pas davantage. Ai-je gagné, en effet, quelque chose sur ton esprit, et, changeant de sentiment, crois-tu que les tempérants soient plus heureux que les débauchés, ou n'ai-je rien fait? Et quand j'emploierais plusieurs mythes semblables, n'en serais-tu pas plus disposé à changer d'avis?

CALLICLÈS. Tu dis vrai pour le dernier point, Socrate.

SOCRATE. Souffre que je te propose un nouvel emblème sorti de la même école que le précédent. Vois si ce que tu dis de ces deux vies, la tempérante et la déréglée, n'est pas comme si tu supposais que deux hommes ont chacun un grand nombre de tonneaux; que les tonneaux de l'un sont en bon état, et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait, et d'autres de plusieurs autres liqueurs; que d'ailleurs les liqueurs de chaque tonneau sont rares, malaisées à avoir, et qu'on ne peut se les procurer qu'avec des peines infinies; que celui-ci ayant une fois rempli ses tonneaux, n'y verse plus rien désormais, n'a plus aucune inquiétude, et est parfaitement tranquille à cet égard; que l'autre peut, à la vérité, se procurer les mêmes liqueurs, mais difficilement, comme le premier; que, du reste, ses tonneaux étant percés et pourris, il est obligé de les remplir sans cesse jour et nuit, sous peine d'être dévoré par les chagrins les plus cuisants. Ce tableau étant l'image de l'une et de l'autre vie, dis-tu que celle du débauché est plus heureuse que celle du tempérant? Ce discours t'engage-t-il à convenir qu'une conduite réglée est préférable à celle qui ne l'est pas, ou ne fait-il nulle impression sur ton esprit?

CALLICLÈS. Aucune, Socrate. Car cet homme dont les tonneaux demeurent remplis ne goûte plus aucun plaisir; et dès qu'une fois ils sont pleins, il est dans le cas dont je parlais tout à l'heure, il vit comme une pierre, sans ressentir désormais ni plaisir ni douleur. Mais la douceur de la vie consiste à y verser le plus qu'on peut.

SOCRATE. N'est-ce pas une nécessité que plus on y verse, plus il s'en écoule, et qu'il

[1] Sans doute un philosophe pythagoricien, Empédocle peut-être.

[2] Πίθος signifie un tonneau. πιθανός, qui est facile à persuader. Jeu de mots qu'on ne saurait rendre dans notre langue (*Note de Grou.*)

[3] ἀμύητοι, profanes non initiés, et en même temps qui ne peuvent rien garder.

[4] ᾍδης est en effet formé d'ἀειδής, invisible.

y ait de grands trous pour ces écoulements?

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. La condition dont tu parles n'est point, à la vérité, celle d'un cadavre, ni d'une pierre; mais c'est celle d'un pluvier.

De plus, dis-moi, ne reconnais-tu point ce qu'on appelle avoir faim et manger ayant faim?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Ainsi qu'avoir soif et boire ayant soif?

CALLICLÈS. Oui; et je soutiens que c'est vivre heureux que d'éprouver ces désirs et les autres semblables, et être en état de les remplir.

SOCRATE. Fort bien, mon cher, continue comme tu as commencé, et prends garde que la honte ne s'empare de toi. Mais il faut, ce me semble, que je ne sois pas honteux de mon côté. Et d'abord dis-moi si c'est vivre heureux que d'avoir la gale et des démangeaisons, d'être à même de se gratter à son aise, et de passer toute sa vie à se gratter?

CALLICLÈS. Que tu es absurde, Socrate, et un vrai déclamateur!

SOCRATE. Aussi, Calliclès, ai-je déconcerté et rendu honteux Polus et Gorgias. Pour toi, je n'ai pas peur que tu te troubles ni que tu rougisses, tu es trop courageux; mais réponds seulement à ma question.

CALLICLÈS. Je dis donc que celui qui se gratte vit agréablement.

SOCRATE. Et si sa vie est agréable, n'est-elle pas heureuse?

CALLICLÈS. Sans contredit.

SOCRATE. Est-ce assez qu'il éprouve des démangeaisons à la tête seulement, ou faut-il qu'il en sente encore quelque autre part? je te le demande. Vois, Calliclès, ce que tu répondras si on pousse les questions en ce genre aussi loin qu'elles peuvent aller. Et, pour le dire en somme, les choses étant telles, est-ce que la vie des impudiques n'est point triste, honteuse, et misérable? Oseras-tu soutenir que ces hommes-là même sont heureux s'ils ont abondamment de quoi se satisfaire?

CALLICLÈS. Ne rougis-tu point, Socrate, de faire tomber la conversation sur de pareils propos?

SOCRATE. Est-ce moi, mon cher, qui y donne occasion, ou celui qui ose avancer que quiconque ressent du plaisir, de quelque nature qu'il soit, est heureux sans mettre aucune distinction entre les plaisirs honnêtes et les déshonnêtes! Explique-moi donc encore ceci: Prétends-tu que l'agréable et le bon sont la même chose, ou admets-tu des choses agréables qui ne sont pas bonnes?

CALLICLÈS. Afin qu'il n'y ait pas de contradiction dans mon discours, si je dis que l'un est différent de l'autre, je réponds que c'est la même chose.

SOCRATE. Tu gâtes, Calliclès, tout ce qui a été dit précédemment, et nous ne cherchons plus ensemble la vérité comme il faut si tu réponds autrement que selon ta pensée.

CALLICLÈS. Tu m'en donnes l'exemple, Socrate.

SOCRATE. Si cela est, je ne fais pas mieux que toi. Mais vois, mon cher, si le bien ne consiste point en tout autre chose que dans la jouissance du plaisir quel qu'il soit; car, si ce sentiment est vrai, il paraît qu'il en résulte toutes les conséquences honteuses que je viens d'indiquer à mots couverts, et beaucoup d'autres semblables.

CALLICLÈS. Oui, à ce que tu crois, Socrate.

SOCRATE. Et toi, Calliclès, assures-tu tout de bon que cela est vrai?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Attaquerai-je ce discours comme étant sérieux de ta part?

CALLICLÈS. Très-sérieux.

SOCRATE. A la bonne heure. Puisque telle est ta manière de penser, explique-moi ceci: n'est-il point une chose que tu appelles science?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Et tout à l'heure, n'as-tu pas parlé du courage en même temps que de la science?

CALLICLÈS. Cela est vrai.

SOCRATE. N'as-tu pas parlé de ces deux choses comme étant différentes?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Mais quoi! le plaisir est-il la même chose que la science, ou en diffère-t-il?

CALLICLÈS. Il en diffère, très-sage Socrate.

SOCRATE. Et le courage, est-il pareillement différent du plaisir?

CALLICLÈS. Comment ne le serait-il pas?

SOCRATE. Attends, que nous nous gravions ceci dans la mémoire. Calliclès d'Acharnée sou-

tient que l'agréable et le bon sont la même chose, et que la science et le courage diffèrent l'un de l'autre et du bon. Socrate d'Alopèce convient-il de cela ou non?

CALLICLÈS. Il n'en convient pas.

SOCRATE. Je ne pense pas non plus que Calliclès en convienne lorsqu'il réfléchira sérieusement sur lui-même. Car, dis-moi, ne crois-tu pas que le bonheur est une chose contraire au malheur?

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Puisque ces deux choses sont opposées, n'est-ce pas une nécessité qu'il en soit d'elles comme de la santé et de la maladie? Car le même homme n'est point à la fois sain et malade, ni ne perd la santé en même temps qu'il est délivré de la maladie.

CALLICLÈS. Que veux-tu dire?

SOCRATE. Le voici. Prenons pour exemple telle partie du corps qu'il te plaira. N'a-t-on pas quelquefois une maladie d'yeux qu'on appelle ophthalmie?

CALLICLÈS. Qui en doute?

SOCRATE. On n'a pas apparemment dans le même temps les yeux sains?

CALLICLÈS. En aucune manière.

SOCRATE. Mais quoi! lorsqu'on est guéri de l'ophthalmie, perd-on par la même voie la santé des yeux, et est-on enfin privé à la fois de l'un et de l'autre?

CALLICLÈS. Non certes.

SOCRATE. Car ce serait, je pense, une chose prodigieuse et absurde, n'est-ce pas?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Mais, autant qu'il me semble, l'un vient et l'autre s'en va successivement.

CALLICLÈS. J'en conviens.

SOCRATE. N'en faut-il pas dire autant de la force et de la faiblesse?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Et encore de la vitesse et de la lenteur?

CALLICLÈS. Sans contredit.

SOCRATE. Acquiert-on de même et perd-on successivement les biens et le bonheur, et leurs contraires, les maux et le malheur?

CALLICLÈS. Oui, certes.

SOCRATE. Si nous découvrons donc de certaines choses que l'on perd et que l'on possède en même temps, ne sera-t-il pas évident qu'elles ne sont ni un bien ni un mal? Avouons-nous cela? Réfléchis bien avant que de répondre.

CALLICLÈS. Je l'avoue sans balancer.

SOCRATE. Revenons à ce qui a été accordé ci-dessus. As-tu dit de la faim que ce fût une chose agréable ou douloureuse? Je parle de la faim prise en elle-même.

CALLICLÈS. C'est une chose douloureuse, et manger ayant faim est une chose agréable.

SOCRATE. J'entends: mais la faim en elle-même est-elle douloureuse ou non?

CALLICLÈS. Je dis qu'elle l'est.

SOCRATE. Et la soif aussi sans doute?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Est-il besoin que je te fasse de nouvelles questions, ou conviens-tu que tout besoin, tout désir est douloureux?

CALLICLÈS. J'en conviens; n'interroge pas davantage.

SOCRATE. A la bonne heure. Boire ayant soif n'est-ce pas, selon toi, une chose agréable?

CALLICLÈS. Oui, selon moi.

SOCRATE. N'est-il donc pas vrai que, d'un côté, *avoir soif*, c'est éprouver de la douleur?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Et que, de l'autre, *boire* est l'accomplissement d'un besoin et un plaisir?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Ainsi tu dis qu'en tant que l'on boit on sent du plaisir?

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Parce qu'on a soif?

CALLICLÈS. Précisément.

SOCRATE. C'est-à-dire parce qu'on sent de la douleur?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Vois-tu qu'il résulte de là que quand tu dis boire ayant soif c'est comme si tu disais sentir du plaisir en sentant de la douleur? Ces deux sensations ne concourent-elles pas dans le même temps et dans le même lieu, soit de l'âme, soit du corps, comme il te plaira, car cela n'y fait rien, à mon avis? Cela est-il vrai ou non?

CALLICLÈS. Cela est vrai.

SOCRATE. Mais n'as-tu pas dit qu'il est impossible d'être malheureux au même temps qu'on est heureux?

CALLICLÈS. Je le dis encore.

SOCRATE. Tu viens aussi de reconnaître

qu'on peut sentir du plaisir en sentant de la douleur.

CALLICLÈS. Il y a apparence.

SOCRATE. Donc sentir du plaisir n'est point être heureux, ni sentir de la douleur être malheureux ; et par conséquent l'agréable est autre que le bon.

CALLICLÈS. Je ne sais quels raisonnements captieux tu emploies, Socrate.

SOCRATE. Tu le sais très-bien, mais tu dissimules, Calliclès. Tout ceci n'est qu'un badinage de ta part. Allons en avant, afin que tu voies jusqu'à quel point ta sagesse te donne le droit de me reprendre. Ne cesse-t-on pas en même temps d'avoir soif et de sentir le plaisir qu'il y a à boire ?

CALLICLÈS. Je n'entends rien à ce que tu dis.

GORGIAS. Ne parle point de la sorte, Calliclès, réponds du moins à cause de nous, afin d'achever cette discussion.

CALLICLÈS. Socrate est toujours le même, Gorgias. Il fait de petites questions, qui ne sont de nulle importance, et puis il vous refute.

GORGIAS. Que t'importe ? Ce n'est point ton affaire, Calliclès. Laisse Socrate argumenter à sa guise.

CALLICLÈS. Continue donc ces interrogations petites et étroites, puisque tel est l'avis de Gorgias.

SOCRATE. Tu es heureux, Calliclès, d'avoir été initié aux grands mystères avant que de l'être aux petits : pour moi, je n'aurais pas cru que cela fût permis. Reviens donc à l'endroit où tu en es resté, et dis-moi si on ne cesse point en même temps d'avoir soif et de sentir du plaisir.

CALLICLÈS. Je l'avoue.

SOCRATE. Ne perd-on pas de même à la fois le sentiment de la faim et des autres désirs, et celui du plaisir ?

CALLICLÈS. Cela est vrai.

SOCRATE. On cesse donc en même temps d'avoir de la douleur et du plaisir ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Or, on ne peut pas, comme tu en es convenu, perdre à la fois les biens et les maux. N'en conviens-tu pas encore ?

CALLICLÈS. Sans doute : que s'ensuit-il ?

SOCRATE. Il s'ensuit, mon cher ami, que le bon et l'agréable, le mauvais et le douloureux ne sont pas la même chose, puisqu'on cesse en même temps d'éprouver les uns, et non pas les autres, ce qui en montre la différence.

Comment, en effet, l'agréable serait-il la même chose que le bon, et le douloureux que le mauvais ? Examine encore ceci, si tu veux, de cette autre manière ; car je ne crois pas que tu y sois mieux d'accord avec toi-même. Vois donc. N'appelles-tu pas bons ceux qui sont bons à cause du bien qui est en eux, comme tu appelles beaux ceux en qui se trouve la beauté ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Mais quoi ! appelles-tu gens de bien les insensés et les lâches ? Tu ne le faisais pas tout à l'heure ; mais tu donnais ce nom aux hommes courageux et sensés. Ne dis-tu pas encore que ceux-là sont les gens de bien ?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. N'as-tu pas vu dans la joie des enfants dépourvus de raison ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. N'as-tu pas vu aussi dans la joie des hommes dépourvus de raison ?

CALLICLÈS. Je le pense. Mais à quoi tendent ces questions ?

SOCRATE. A rien : réponds toujours.

CALLICLÈS. J'en ai vu.

SOCRATE. Et des hommes raisonnables dans la tristesse et dans la joie, n'en as-tu pas vu ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Lesquels sentent plus vivement la joie et la douleur, des sages ou des insensés ?

CALLICLÈS. Je ne crois pas qu'il y ait grande différence.

SOCRATE. Cela me suffit.

N'as-tu pas vu à la guerre des hommes lâches ?

CALLICLÈS. Comment n'y en aurait-il pas ?

SOCRATE. Quoi donc ! lorsque les ennemis se retiraient, lesquels ont paru sentir plus de joie, des lâches ou des courageux ?

CALLICLÈS. Il m'a semblé que tantôt les uns et tantôt les autres s'en réjouissaient davantage, ou du moins à peu près également.

SOCRATE. Cela n'y fait rien. Les lâches ressentent donc aussi de la joie ?

CALLICLÈS. Très-fort.

SOCRATE. Et les insensés de même, à ce qu'il paraît.

CALLICLÈS. Oui

SOCRATE. Quand l'ennemi s'avance, les lâches seuls en sont-ils attristés, ou les courageux le sont-ils aussi?

CALLICLÈS. Les uns et les autres.

SOCRATE. Le sont-ils également?

CALLICLÈS. Les lâches le sont peut-être davantage.

SOCRATE. Et quand l'ennemi se retire, ne sont-ils pas aussi plus joyeux?

CALLICLÈS. Peut-être.

SOCRATE. Ainsi les insensés et les sages, les lâches et les courageux sentent la douleur et le plaisir à peu près également, à ce que tu dis, et les lâches plus que les courageux.

CALLICLÈS. Je le soutiens.

SOCRATE. Mais les sages et les courageux sont bons; les lâches et les insensés sont mauvais.

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Les bons et les mauvais sentent donc de la joie et de la douleur à peu près également.

CALLICLÈS. Je le prétends.

SOCRATE. Mais les bons et les mauvais sont-ils à peu près également bons ou mauvais? ou plutôt les mauvais ne sont-ils pas à la fois meilleurs et pires?

CALLICLÈS. Par Jupiter, je ne sais ce que tu dis.

SOCRATE. Ne sais-tu pas que tu as dit que les bons sont bons par la présence du bien, et que les mauvais sont mauvais par celle du mal, et que le plaisir est un bien et la douleur un mal?

CALLICLÈS. Je l'ai dit.

SOCRATE. Le bien ou le plaisir se trouve donc en ceux qui sentent de la joie dans le temps qu'ils en sentent.

CALLICLÈS. Comment en serait-il autrement?

SOCRATE. Ceux qui sentent de la joie sont donc bons par la présence du bien.

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE Eh quoi! le mal ou la douleur ne se trouve-t-il pas dans ceux qui sentent de la douleur?

CALLICLÈS. Il s'y trouve.

SOCRATE. Dis-tu encore ou ne dis-tu plus que les mauvais sont mauvais par la présence du mal?

CALLICLÈS. Je le dis encore.

SOCRATE. Ainsi ceux qui sentent de la joie sont bons, et ceux qui sentent de la douleur mauvais.

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Et ils le sont davantage, si ces sensations sont plus vives; moins, si elles sont plus faibles; également, si elles sont égales.

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Ne prétends-tu pas que les sages et les insensés, les lâches et les courageux sentent de la joie et de la douleur, à peu près également, et même les lâches davantage?

CALLICLÈS. Je le prétends.

SOCRATE. Tire en commun avec moi les conclusions qui résultent de ces aveux : car il est beau, dit-on, de dire et de considérer jusqu'à deux et trois fois les belles choses. Nous avouons que le sage et le courageux sont bons : n'est-ce pas?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Et que l'insensé et le lâche sont mauvais?

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. De plus, que celui qui sent de la joie est bon?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Et celui qui sent de la douleur mauvais?

CALLICLÈS. Nécessairement.

SOCRATE. Enfin que le bon et le mauvais sentent également de la joie et de la douleur, et le mauvais peut-être davantage?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Donc le mauvais devient aussi bon et même meilleur que le bon. Ceci et ce qui a été dit plus haut ne suit-il pas de ce que l'on confond ensemble le bon et l'agréable? Ces conséquences ne sont-elles pas inévitables, Calliclès?

CALLICLÈS. Il y a longtemps, Socrate, que je t'écoute et t'accorde bien des choses, faisant réflexion en même temps que, si on te donne quoi que ce soit en badinant, tu le saisis avec le même empressement que les enfants. Penses-tu donc que mon sentiment, ou celui de tout autre homme, n'est point que les plaisirs

sont, les uns meilleurs, les autres plus mauvais?

SOCRATE. Ha! ha! Calliclès, que tu es rusé! Tu me traites comme un enfant en me disant tantôt que les choses sont d'une façon, tantôt qu'elles sont d'une autre; tu cherches ainsi à me tromper. Je ne croyais pas pourtant au commencement que tu pusses consentir à me tromper, parce que je te tenais pour mon ami. Mais je me suis abusé, et je vois bien que c'est une nécessité pour moi de me contenter, selon le vieux proverbe, des choses telles qu'elles sont, et de prendre ce que tu me donnes.

Tu dis donc présentement, à ce qu'il paraît, que les plaisirs sont, les uns bons, les autres mauvais : n'est-ce pas?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Les bons, ne sont-ce pas ceux qui sont avantageux, et les mauvais ceux qui sont nuisibles?

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Les plaisirs avantageux sont apparemment ceux qui font du bien, et les mauvais ceux qui font du mal?

CALLICLÈS. J'en conviens.

SOCRATE. Ne parles-tu point des plaisirs de cette nature : à l'égard du corps, par exemple, de ceux qui se rencontrent, comme nous l'avons dit, dans le manger et le boire; et ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force ou quelque autre bonne qualité semblable, et pour mauvais ceux qui engendrent les qualités contraires?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. N'en est-il pas ainsi des douleurs, et les unes ne sont-elles pas bonnes, et les autres mauvaises?

CALLICLÈS. Comment ne serait-il autrement!

SOCRATE. Ne faut-il pas choisir et se donner les plaisirs et les douleurs qui font du bien?

CALLICLÈS. Oui, certes.

SOCRATE. Et fuir les plaisirs et les douleurs qui font du mal?

CALLICLÈS. Cela est évident.

SOCRATE. Car, s'il t'en souvient, nous sommes convenus, Polus et moi, qu'en toutes choses on doit agir dans la vue du bien. Penses-tu aussi comme nous que le bien est la fin de toutes les actions, et que tout le reste doit s'y rapporter, et non pas le bien se rapporter aux autres choses? Joins-tu ton suffrage aux deux nôtres?

CALLICLÈS. Je te l'accorde.

SOCRATE. Ainsi il faut faire toutes choses, même les agréables, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable.

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Le premier venu est-il en état de discerner parmi les choses agréables les bonnes d'avec les mauvaises; ou bien est-il besoin pour cela d'un expert en chaque genre?

CALLICLÈS. Il en est besoin.

SOCRATE. Rappelons ici ce que j'ai dit sur ce sujet à Polus et à Gorgias. Je disais, s'il t'en souvient, qu'il y a de certaines industries qui ne vont que jusqu'au plaisir, ne procurent que lui, et ignorent le meilleur et le pire; et qu'il y en a d'autres qui savent ce qui est bon et ce qui est mauvais. Du nombre des industries, dont l'objet est le plaisir, j'ai mis la cuisine, non comme un art, mais comme une routine; et j'ai compté la médecine parmi les arts qui ont le bien pour objet. Et au nom de Jupiter, qui préside à l'amitié, ne crois pas, Calliclès, qu'il te convienne de badiner ici vis-à-vis de moi, ni de me faire contre ta pensée la première réponse venue, ni de prendre ce que je dis pour un badinage de ma part. Ne vois-tu pas, en effet, que notre entretien roule sur une matière très-importante, et que tout homme, s'il a quelque peu de bon sens, s'en occupera avec le plus grand empressement, puisqu'il s'agit de savoir de quelle manière il doit vivre : s'il faut qu'il embrasse la vie à laquelle tu m'invites, agir comme un homme, c'est-à-dire parler devant le peuple assemblé, s'exercer dans l'art oratoire, et administrer les affaires de l'État comme on les administre aujourd'hui; ou s'il doit plutôt passer sa vie dans l'étude de la philosophie, et en quoi ce genre de vie diffère du précédent?

Peut-être est-il plus à propos de les distinguer l'un de l'autre, comme j'ai commencé tout à l'heure à le faire, et, après les avoir distingués et être convenus entre nous que ce sont deux genres de vie différents, d'examiner en quoi cette différence consiste, et lequel des deux mérite d'être préféré. Tu ne comprends peut-être pas encore ce que je veux dire?

CALLICLÈS. Non vraiment.

SOCRATE. Je vais donc te l'expliquer plus clairement.

Nous sommes demeurés d'accord, toi et moi, qu'il y a quelque chose de bon et quelque chose d'agréable, et que l'agréable est autre que le bon ; de plus, qu'il y a de certaines industries et de certaines voies de se les procurer, qui tendent, les unes à l'agréable, les autres au bon. Commence, avant tout, par m'accorder ou me nier ce point.

CALLICLÈS. Je l'accorde.

SOCRATE. Voyons, accorde-moi aussi ce que je disais à Polus et à Gorgias, si je t'ai paru dire la vérité : je prétendais que l'adresse du cuisinier n'est point un art, mais une routine; qu'au contraire la médecine est un art : me fondant sur ce que la médecine a étudié la nature du sujet sur lequel elle travaille, connaît les raisons de ce qu'elle fait, et peut rendre compte de chacune de ses opérations : au lieu que la cuisine, appliquée tout entière à l'apprêt du plaisir, tend à ce but sans être dirigée par aucune règle, n'ayant examiné ni la nature du plaisir ni les motifs de ses opérations; pratique et routine tout à fait dépourvue de raison, incapable de se rendre pour ainsi dire compte de rien; simple souvenir que l'on conserve de ce qu' on a coutume de faire : voilà comment elle procure du plaisir.

Considère donc d'abord si cela te paraît juste, et ensuite s' il y a, par rapport à l'âme, de pareilles professions, dont les unes marchent suivant les règles de l'art, et ménagent à l'âme ce qui lui est le plus avantageux ; et dont les autres négligent ce point, et, comme je l'ai dit au sujet du corps, s'occupent uniquement du plaisir de l'âme et des moyens de lui en procurer : n'examinant du reste en aucune manière quels sont les meilleurs plaisirs et quels sont les plus mauvais, et ne cherchant qu'à affecter l'âme agréablement, que ce soit son avantage ou non. Pour moi, je pense, Calliclès, qu'il y en a, et je soutiens que telle est la flatterie, tant par rapport au corps que par rapport à l'âme, et à toute autre chose dont on ménage le plaisir, sans avoir examiné ce qui lui est le plus utile ou le plus préjudiciable. Es-tu du même avis que moi là-dessus, ou d'un avis contraire?

CALLICLÈS. Non ; mais je te passe ce point, afin de terminer cette dispute, et par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE. La flatterie dont je parle a-t-elle lieu à l'égard d'une âme, et non pas à l'égard de deux et de plusieurs ?

CALLICLÈS. Elle a lieu à l'égard de deux et de plusieurs âmes.

SOCRATE. Ainsi, on peut chercher à complaire à une foule d'âmes assemblées, sans s'embarrasser de ce qui est le plus avantageux pour elles?

CALLICLÈS. Je le pense.

SOCRATE. Pourrais-tu me dire quelles sont les professions qui produisent cet effet ? ou plutôt, si tu l'aimes mieux, je t'interrogerai : et, à mesure qu'il te paraîtra qu'une profession est de ce genre, tu en conviendras ; si tu ne juges pas qu'elle en soit, tu n'en conviendras pas.

Commençons par la profession de joueur de flûte. Ne te semble-t-il point, Calliclès, qu'elle vise uniquement à nous procurer du plaisir, et qu'elle ne se met point en peine d'autre chose ?

CALLICLÈS. Il me le semble.

SOCRATE. Ne portes-tu pas le même jugement de toutes les autres semblables, telles que celle de jouer de la lyre dans les jeux publics?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Mais quoi ! n'en dis-tu pas autant de l'art d'instruire les chœurs et de composer des dithyrambes ? Crois-tu que Cinésias, fils de Mélès, se soucie beaucoup que ses chants soient propres à rendre meilleurs ceux qui les entendent, et qu'il vise à autre chose qu'à plaire à la foule des spectateurs ?

CALLICLÈS. Cela est évident, Socrate, par rapport à Cinésias.

SOCRATE. Et son père Mélès, penses-tu que, quand il chantait sur la lyre, il eût en vue le bien ? Est-ce qu'il ne visait pas, celui-là, au plus agréable, quoique son chant fatiguât les auditeurs ? Réfléchis bien. Ne juges-tu pas que toute espèce de chant sur la lyre et toute composition dithyrambique a été inventée en vue du plaisir ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Et la tragédie, ce poëme majestueux et admirable, à quoi tend-elle ? tous ses

efforts, tous ses soins n'ont-ils point, à ton avis, pour objet unique de plaire aux spectateurs ; ou, lorsqu'il se présente quelque chose d'agréable et de gracieux, mais en même temps de mauvais, prend-elle sur soi de le supprimer, et de déclamer et chanter ce qui est désagréable, mais utile, que les spectateurs y trouvent du plaisir ou non ? De ces deux dispositions, quelle est, à ton avis, celle de la tragédie ?

CALLICLÈS. Il est clair, Socrate, qu'elle penche davantage du côté du plaisir et de l'agrément du public.

SOCRATE. N'avons-nous pas vu tout à l'heure, Calliclès, que tout cela n'est que flatterie ?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Mais, si on ôtait de quelque poésie que ce soit le chant, le rhythme et la mesure, resterait-il autre chose que les paroles ?

CALLICLÈS. Non.

SOCRATE. Ces paroles ne s'adressent-elles pas à la multitude et au peuple assemblé ?

CALLICLÈS. Je l'avoue.

SOCRATE. La poésie est donc une manière de parler au peuple ?

CALLICLÈS. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais si c'est une manière de parler au peuple, c'est donc une rhétorique ; car ne te semble-t-il pas que les poëtes font sur le théâtre le personnage d'orateurs ?

CALLICLÈS. Il me le semble.

SOCRATE. Nous avons donc trouvé une rhétorique pour le peuple, c'est-à-dire pour les enfants, les femmes et les hommes, soit libres, soit esclaves, réunis ensemble, de laquelle nous ne faisons pas grand cas, puisque nous avons dit qu'elle était flatteuse.

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Fort bien. Et que nous semble de cette rhétorique faite pour le peuple d'Athènes et les peuples des autres cités, tous composés de personnes libres ? Te paraît-il que les orateurs fassent toujours leurs harangues en vue du plus grand bien, et se proposent pour but de rendre par leurs discours leurs concitoyens aussi vertueux qu'il est possible ; ou bien les orateurs eux-mêmes, cherchant à plaire aux citoyens et négligeant l'intérêt public pour ne s'occuper que de leur intérêt personnel, ne se conduisent-ils point avec les peuples comme avec des enfants, s'appliquant uniquement à leur faire plaisir, sans s'inquiéter s'ils deviendront par là meilleurs ou pires ?

CALLICLÈS. Cette question n'est pas aussi simple ; car il y a certains orateurs qui parlent en vue de l'utilité publique, et il y en a d'autres qui sont tels que tu dis.

SOCRATE. Cela me suffit, car il y a deux manières de haranguer : l'une des deux est une flatterie et une déclamation honteuse, et l'autre est honnête ; j'entends celle qui travaille à rendre meilleures les âmes des citoyens, et s'applique toujours à dire ce qui est le plus avantageux, que cela doive être agréable ou fâcheux aux auditeurs.

Mais tu n'as jamais vu de rhétorique semblable ; ou, si tu peux me nommer quelque orateur de ce caractère, pourquoi ne me dis-tu pas quel il est ?

CALLICLÈS. Par Jupiter ! je n'en connais aucun entre tous ceux d'aujourd'hui.

SOCRATE. Eh quoi ! m'en nommerais-tu un parmi les anciens au sujet duquel on dise que les Athéniens sont devenus meilleurs depuis qu'il a commencé à les haranguer, de moins bons qu'ils étaient auparavant ? car, pour moi, je ne vois pas qui ce pourrait être.

CALLICLÈS. Quoi donc ! n'entends-tu pas dire que Thémistocle fut un homme de bien, ainsi que Cimon, Miltiade, et ce Périclès, mort depuis peu, que tu as entendu toi-même ?

SOCRATE. Si la véritable vertu consiste, comme tu l'as dit, Calliclès, à contenter ses passions et celles des autres, tu as raison ; mais si ce n'est pas cela ; si, comme nous avons été forcés d'en convenir dans le cours de cette discussion, la vertu consiste à satisfaire ceux de nos désirs dont l'accomplissement rend l'homme meilleur, et à ne rien accorder à ceux qui le rendent pire ; et si, d'ailleurs, il y a un art pour cela, peux-tu me dire qu'aucun de ceux que tu viens de nommer ait été vertueux ?

CALLICLÈS. Je ne sais quelle réponse te faire.

SOCRATE. Tu la trouveras si tu la cherches bien.

Examinons donc ainsi paisiblement si quelqu'un d'entre eux a été tel. Voyons. N'est-il pas vrai que l'homme vertueux, qui dans tous

ses discours a le plus grand bien en vue, ne parlera point à l'aventure et se proposera un but? Ne fait-il pas de même que tous les autres artistes? Ils considèrent l'ouvrage qu'ils veulent faire, ne prennent point au hasard ce qu'ils emploient pour l'exécuter, mais choisissent ce qui est propre à lui donner la forme qu'il doit avoir. Par exemple, si tu veux jeter les yeux sur les peintres, les architectes, les constructeurs de vaisseaux; en un mot, sur tel ouvrier qu'il te plaira : tu verras que chacun d'eux place dans un certain ordre tout ce qu'il place, et qu'il force chaque partie de s'adapter et de s'arranger avec les autres, jusqu'à ce que le tout ait l'unité, l'ordre et la beauté qu'il doit avoir. Ce que les autres ouvriers font, par rapport à leur ouvrage, ceux dont nous parlions auparavant, je veux dire les maîtres de gymnase et les médecins, le font à l'égard du corps en y mettant de l'ordre et de la règle. Reconnaissons-nous ou non que la chose est ainsi?

CALLICLÈS. A la bonne heure, que cela soit.

SOCRATE. Une famille où règnent l'ordre et la règle n'est-elle pas bonne? et, si le désordre y est, n'est-elle pas mauvaise?

CALLICLÈS. Je l'avoue.

SOCRATE. N'en faut-il pas dire autant d'un vaisseau?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Nous tenons le même langage au sujet de notre corps?

CALLICLÈS. Sans contredit.

SOCRATE. Et notre âme, sera-t-elle bonne si elle est déréglée? ne le sera-t-elle pas plutôt si tout y est dans l'ordre et dans la règle?

CALLICLÈS. C'est ce qu'on ne saurait nier après les aveux précédents.

SOCRATE. Quel nom donne-t-on à l'effet que produisent la règle et l'ordre par rapport au corps? tu l'appelles probablement santé et force?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Essaye à présent de trouver et de me dire pareillement le nom de l'effet que la règle et l'ordre produisent dans l'âme.

CALLICLÈS. Pourquoi ne le dis-tu pas toi-même, Socrate?

SOCRATE. Si tu l'aimes mieux, je le dirai : seulement, si tu juges que j'ai raison, conviens-en; sinon, réfute-moi, et ne me laisse rien passer. Il me semble donc que l'on donne le nom de salutaire à tout ce qui entretient l'ordre dans le corps : d'où naissent la santé et les autres qualités corporelles. Cela est-il vrai, ou non?

CALLICLÈS. Cela est vrai.

SOCRATE. Et qu'on appelle légitime et loi tout ce qui met de l'ordre et de la règle dans l'âme : d'où se forment les hommes justes et réglés. L'effet produit, c'est ici la justice et la tempérance. L'accordes-tu, ou le nies-tu?

CALLICLÈS. Soit.

SOCRATE. Ainsi, le bon orateur, celui qui se conduit selon les règles de l'art, visera toujours à ce but, non-seulement dans les discours qu'il adressera aux âmes, mais encore dans toutes ses actions; et, soit qu'il accorde, soit qu'il enlève quelque chose au peuple, il l'accordera ou l'enlèvera par le même motif, son esprit étant sans cesse occupé des moyens de faire naître la justice dans l'âme de ses citoyens, et d'en bannir l'injustice; d'y faire germer la tempérance, et d'en écarter l'intempérance; d'y introduire enfin toutes les vertus, et d'en exclure tous les vices. Conviens-tu de cela, ou non?

CALLICLÈS. J'en conviens.

SOCRATE. Que sert-il, en effet, Calliclès, à un corps malade et mal disposé qu'on lui présente des mets en abondance et les breuvages les plus exquis, ou toute autre chose qui ne lui sera pas plus avantageuse que nuisible, et même moins, à parler comme il faut? Cela est-il vrai?

CALLICLÈS. A la bonne heure.

SOCRATE. Car ce n'est point, je pense, un avantage pour un homme de vivre avec un corps malsain, puisque c'est une nécessité qu'il traîne en conséquence une vie malheureuse. N'est-ce pas?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Aussi les médecins laissent-ils pour l'ordinaire à ceux qui se portent bien la liberté de satisfaire leurs appétits, comme de manger autant qu'ils veulent lorsqu'ils ont faim, et de boire de même lorsqu'ils ont soif. Mais ils ne permettent presque jamais aux malades de contenter leurs désirs. Accordes-tu cela aussi?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Mais, mon cher, ne faut-il pas tenir la même conduite à l'égard de l'âme ? je veux dire que, tandis qu'elle est mauvaise, parce qu'elle est insensée, intempérante, injuste et impie, on doit l'éloigner de ce qu'elle désire, et ne lui rien permettre que ce qui peut la rendre meilleure. Est-ce ton avis, ou non ?

CALLICLÈS. C'est mon avis.

SOCRATE. Car c'est le parti le plus avantageux pour l'âme.

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Mais tenir quelqu'un éloigné de ce qu'il désire, n'est-ce pas le corriger ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Il vaut donc mieux pour l'âme d'être corrigée que de vivre dans la licence, comme tu le pensais tout à l'heure.

CALLICLÈS. Je ne comprends rien à ce que tu dis, Socrate : interroge quelque autre.

SOCRATE. Voilà un homme qui ne saurait souffrir qu'on le rende meilleur, ni endurer la chose même dont nous parlons, c'est-à-dire la correction.

CALLICLÈS. Je ne me soucie nullement de tous tes discours ; et je ne t'ai répondu que par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE. Soit. Que ferons-nous donc ? Laisserons-nous cette discussion imparfaite ?

CALLICLÈS. Tout ce qu'il te plaira.

SOCRATE. Mais on dit communément qu'il n'est pas permis de laisser ainsi tronquer même les contes, et qu'il faut y mettre une tête, afin qu'ils ne courent point sans tête de côté et d'autre. Réponds donc à ce qui reste, pour donner une tête à cet entretien.

CALLICLÈS. Que tu es pressant, Socrate ! Si tu m'en crois, tu renonceras à cet entretien, ou tu l'achèveras avec quelque autre.

SOCRATE. Et quel autre le voudra ? De grâce, ne laissons pas cette discussion imparfaite.

CALLICLÈS. Ne pourrais-tu point l'achever seul, soit en parlant de suite, ou en te répondant toi-même ?

SOCRATE. Oui, pour qu'il m'arrive ce que dit Epicharme, et que je sois seul à dire ce que deux hommes disaient auparavant. Je vois bien pourtant que, de toute nécessité, il faudra que j'en vienne là. Mais, si nous prenons ce parti, je pense que, du moins tous tant que nous sommes, nous devons être très-empressés de connaître ce qu'il y a de vrai et de faux dans le sujet que nous traitons : car il est de notre intérêt commun que la chose soit mise en évidence. Ainsi, je vais exposer ce que je pense là-dessus. Si quelqu'un trouve que je reconnaisse pour vraies des choses qui ne le sont pas, qu'il ne manque point de m'arrêter et de me réfuter. Aussi bien je ne parle pas comme un homme sûr de ce qu'il dit, mais je cherche en commun avec vous. C'est pourquoi si celui qui me contestera une chose me paraît avoir raison, je serai le premier à en tomber d'accord. Au reste, je ne vous propose ceci qu'autant que vous jugerez qu'il faut achever cette dispute : si vous n'en êtes pas d'avis, laissons-la pour ce qu'elle est, et allons-nous-en.

GORGIAS. Pour moi, Socrate, mon avis n'est pas que nous nous retirions, mais que tu finisses cet entretien ; et il me paraît que les autres pensent de même. Je serai charmé de t'entendre exposer ce qui te reste à dire.

SOCRATE. Et moi, Gorgias, je reprendrais de tout mon cœur la conversation avec Calliclès, jusqu'à ce que je lui eusse rendu le morceau d'Amphion pour celui de Zéthus. Mais puisque tu ne veux pas, Calliclès, achever cette discussion avec moi, écoute-moi du moins ; et, lorsqu'il m'échappera quelque chose qui ne te paraîtra pas bien dit, arrête-moi : si tu me prouves que j'ai tort, je ne me fâcherai pas contre toi comme tu fais contre moi ; au contraire, je te tiendrai pour mon plus grand bienfaiteur.

CALLICLÈS. Parle, mon cher, et achève.

SOCRATE. Écoute donc ; je vais reprendre notre discussion dès le commencement. L'agréable et le bon sont-ils la même chose ? Non, comme nous en sommes convenus, Calliclès et moi. Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue de l'agréable ? Il faut faire l'agréable en vue du bon. L'agréable, n'est-ce point ce qui nous fait sentir de la joie lorsqu'il se trouve en nous ; et le bon, ce qui nous rend bons lorsqu'il est en nous ? Sans contredit. Or, nous sommes bons, nous et toutes les autres choses qui sont bonnes, par la présence de quelque qualité. Cela me paraît incontestable, Calliclès. Mais la qualité de quelque chose que

ce soit, soit meuble, soit corps, soit âme, soit animal, ne se rencontre pas ainsi en elle à l'aventure d'une manière parfaite; elle doit sa naissance à l'arrangement, à la règle et à l'art, qui convient à chacune de ces choses. Cela est-il vrai? Pour moi, je le soutiens. La vertu de chaque chose est donc ce qui est réglé et arrangé avec ordre. J'en conviendrais. Ainsi, un certain ordre propre de chaque chose est ce qui la rend bonne, lorsqu'il se trouve en elle. C'est mon avis. Par conséquent, l'âme en qui se trouve l'ordre qui lui convient est meilleure que celle où il n'y a aucun ordre. Nécessairement. Mais l'âme en qui l'ordre règne est réglée. Comment ne le serait-elle pas? L'âme réglée est tempérante. De toute nécessité. Donc, l'âme tempérante est bonne. Je ne saurais aller là-contre, mon cher Calliclès : pour toi, si tu as quelque chose à y opposer, apprends-le-moi.

CALLICLÈS. Poursuis, mon cher.

SOCRATE. Je dis donc que, si l'âme tempérante est bonne, celle qui est dans une disposition toute contraire est mauvaise. Cette âme, c'est l'âme insensée et intempérante. Sans contredit. L'homme tempérant s'acquitte de tous ses devoirs envers les dieux et envers ses semblables : car il ne serait plus tempérant, s'il ne les remplissait pas. Il est nécessaire que cela soit ainsi. En s'acquittant de ses devoirs vis-à-vis de ses semblables, il fait des actions justes; et, en les remplissant vis-à-vis des dieux, il fait des actions saintes. Or, qui fait des actions justes et saintes est nécessairement juste et saint. Cela est vrai. Nécessairement encore il est courageux; car il n'est pas d'un homme tempérant, ni de rechercher ni de fuir ce qu'il ne convient pas qu'il recherche ou qu'il fuie. Mais, lorsque le devoir l'exige, il faut qu'il recherche et fuie, et supporte tout avec patience, choses et personnes, plaisir et douleur. De sorte qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme tempérant, étant, comme on l'a vu, juste, courageux et saint, soit parfaitement homme de bien; qu'étant homme de bien, toutes ses actions soient bonnes et belles, et que, vivant bien, il soit heureux; qu'au contraire le méchant, dont les actions sont mauvaises, soit malheureux; et le méchant, c'est celui qui est dans une disposition contraire à celle-là, c'est l'homme déréglé dont tu vantais la condition.

Quant à moi, voilà ce que je pose pour certain, ce que j'assure être vrai. Mais si cela est vrai, il n'y a point, ce semble, d'autre parti à prendre pour quiconque veut être heureux, que de s'attacher et de s'exercer à la tempérance, de fuir de toutes ses forces la vie licencieuse : il doit surtout faire en sorte de n'avoir aucun besoin de correction; mais s'il en a besoin lui-même, ou quelqu'un de ses proches, soit qu'il mène une vie privée, soit qu'il se mêle des affaires publiques, il faut qu'on lui fasse subir un châtiment, et qu'on le corrige si l'on veut qu'il soit heureux. Tel est, à mon avis, le but vers lequel on doit diriger sa conduite, rapportant toutes ses actions et celles de l'État à cette fin, que la justice et la tempérance règnent en celui qui aspire à être heureux. Et il faut bien se garder de donner une libre carrière à ses passions, de s'efforcer de les satisfaire, ce qui est un mal sans remède, et de mener ainsi une vie de brigand. Un tel homme en effet ne saurait être ami des autres hommes, ni de Dieu; car il est impossible qu'il ait aucun rapport avec eux; et là où il n'y a point de rapport, l'amitié ne peut avoir lieu. Les sages, Calliclès, disent que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis par des rapports, par l'amitié, la modération, la tempérance et la justice; et c'est pour cette raison, mon cher, qu'ils donnent à cet univers le nom d'*ordre*, et non celui de désordre ou de licence. Mais, tout sage que tu es, il me paraît que tu ne fais point attention à cela, et que tu ne vois pas que l'égalité géométrique a beaucoup de pouvoir chez les dieux et chez les hommes. Ainsi tu crois qu'il faut s'étudier à avoir plus que les autres, et négliger la géométrie. A la bonne heure.

Il nous faut donc réfuter ce que je viens de dire, et montrer qu'on n'est point heureux par la possession de la justice et de la tempérance, et malheureux par celle du vice; ou, si ce discours est vrai, il faut examiner ce qui en résulte. Or, il en résulte, Calliclès, tout ce que j'ai dit plus haut, et sur quoi tu m'as demandé si je parlais sérieusement lorsque j'ai avancé qu'il fallait, en cas d'injustice, s'accuser soi-même, son fils, son ami, et se servir de la rhétorique à cette fin. Et ce que tu as cru que Po-

lus m'accordait par honte était donc vrai, savoir : qu'il est plus laid et par conséquent plus mauvais de faire une injustice que de la recevoir. Il n'est pas moins vrai que, pour être un bon orateur, il faut être juste et versé dans la science des choses justes; ce que Polus a dit pareillement que Gorgias m'avait accordé par honte.

Les choses étant ainsi, examinons un peu les reproches que tu me fais, et si tu as raison ou non de me dire que je ne suis pas en état de me secourir moi-même, ni aucun de mes amis ou de mes proches, et de me tirer des plus grands dangers; que je suis, comme les hommes déclarés infâmes, à la merci du premier venu, soit qu'on veuille me frapper au visage (pour me servir de tes fortes expressions), ou me ravir mes biens, ou me bannir de la ville, ou enfin me faire mourir; et qu'être dans une pareille situation, c'est la chose du monde la plus honteuse. Tel était ton sentiment. Voici le mien; je l'ai déjà dit plus d'une fois, mais rien n'empêche de le répéter. Je soutiens, Calliclès, que ce qu'il y a de plus honteux n'est pas d'être frappé injustement sur la joue, ni de se voir mutiler le corps ou couper la bourse; mais que me frapper et me mutiler injustement, moi et ce qui est à moi, c'est là ce qui est plus laid et plus mauvais; et que me voler, me réduire en esclavage, percer ma muraille, commettre, en un mot, quelque espèce d'injustice que ce soit envers moi et ce qui est à moi, est une chose plus mauvaise et plus laide pour celui qui commet l'injustice que pour moi qui la souffre.

Ces vérités, qui, à ce que je prétends, ont été démontrées dans tout le cours de cet entretien, sont, autant qu'il me semble, attachées et liées entre elles par des raisons de fer et de diamant, pour parler avec cette rudesse. Si tu ne parviens à les rompre, toi ou quelque autre plus vigoureux que toi, on ne pourra jamais parler sensément sur ces objets si on parle autrement que je fais. Car, pour moi, je tiens toujours là-dessus le même langage, et je dis que je ne sais ce qui en est réellement; mais que de tous ceux avec qui j'ai conversé, comme je le fais maintenant avec toi, il n'en est aucun qui ait pu éviter de se rendre ridicule en soutenant une autre opinion.

Ainsi, je suppose que mon sentiment est le véritable; mais s'il l'est, si l'injustice est le plus grand de tous les maux pour celui qui la commet, et si, tout grand qu'est ce mal, c'en est un plus grand encore, s'il se peut, de n'être point puni pour les injustices qu'on a commises; quel est le genre de secours qu'on ne peut être incapable de se procurer à soi-même sans être véritablement digne de risée? n'est-ce pas le secours dont l'effet est de détourner de nous le plus grand dommage? Oui, ce qu'il y a incontestablement de plus laid est de ne pouvoir se ménager ce secours à soi-même ni à ses amis, ni à ses proches. Il faut mettre au second rang pour la honte, l'impuissance de parer le second mal; au troisième, l'impuissance de parer le troisième, et ainsi de suite, à proportion de la grandeur du mal. Ainsi, autant il est beau de pouvoir se garantir de chacun de ces maux, autant il est laid de ne pouvoir le faire. Cela est-il comme je le dis, Calliclès, ou autrement?

CALLICLÈS. Cela est comme tu le dis.

SOCRATE. De ces deux choses, commettre l'injustice et la recevoir, la première étant, selon nous, un plus grand mal, et la seconde un moindre, que faut-il donc que l'homme se procure pour être à portée de se secourir, et pour jouir du double avantage de ne commettre et de ne recevoir aucune injustice? est-ce la puissance ou la volonté? Voici ce que je veux dire: je demande si, pour ne recevoir aucune injustice, il suffit qu'on ne veuille pas en recevoir, ou s'il faut se rendre assez puissant pour se mettre à l'abri de toute injustice?

CALLICLÈS. Il est clair qu'on ne parviendra à s'en garantir qu'en se rendant puissant.

SOCRATE. Et par rapport à l'autre point, qui est de commettre l'injustice, est-ce assez de ne le pas vouloir pour n'en point commettre, de sorte qu'en effet on n'en commettra point? ou faut-il de plus acquérir pour cela une certaine puissance, un certain art, faute duquel, si on ne l'apprend et ne le réduit en pratique, on tombera dans l'injustice? Pourquoi ne me réponds-tu pas là-dessus, Calliclès? Juges-tu que, quand nous sommes convenus, Polus et moi, que personne ne commet l'injustice de dessein formé, mais que tous les méchants sont tels

malgré eux[1], nous ayons été forcés à cet aveu par de bonnes raisons ou non ?

CALLICLÈS. Je te passe ce point, Socrate, afin que tu arrives à ta conclusion.

SOCRATE. Il faut donc, à ce qu'il paraît, se procurer aussi une certaine puissance, un certain art pour ne point faire d'injustice.

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Mais, quel est le moyen de se garantir de toute ou de presque toute injustice de la part d'autrui ? vois si tu es sur cela de mon avis. Je pense qu'il faut avoir toute autorité dans sa ville en qualité de souverain ou de tyran, ou être ami de ceux qui gouvernent.

CALLICLÈS. Vois, Socrate, combien je suis disposé à t'approuver quand tu parles bien. Ceci me paraît tout à fait bien dit.

SOCRATE. Examine si ce que j'ajoute est moins vrai. Il me semble, comme l'ont dit d'anciens et sages personnages, que la plus grande amitié est celle qui unit le semblable à son semblable. Ne penses-tu pas de même ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Ainsi, partout où il se trouve un tyran sauvage et sans éducation, s'il y a dans sa ville quelque citoyen beaucoup meilleur que lui, il le craindra, et ne pourra jamais lui être attaché de toute son âme.

CALLICLÈS. Cela est vrai.

SOCRATE. Ce tyran n'aimera pas non plus tout citoyen d'un mérite fort inférieur au sien ; car il le méprisera, et n'aura jamais pour lui l'affection qu'on a pour un ami.

CALLICLÈS. Cela est encore vrai.

SOCRATE. Le seul ami qui lui reste, par conséquent, le seul à qui il donnera sa confiance, est celui qui étant du même caractère, approuvant et blâmant les mêmes choses, consentira à lui obéir et à être soumis à ses volontés. Cet homme jouira d'un grand crédit dans la ville ; personne ne lui nuira impunément. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Si quelqu'un des jeunes gens de cette ville se disait à soi-même : de quelle manière pourrai-je m'élever à un grand pouvoir et me mettre à l'abri de toute injustice ? la voie pour y parvenir est, ce me semble, de s'accoutumer de bonne heure à se plaire et à se déplaire aux mêmes choses que le despote, et à s'efforcer d'acquérir la plus parfaite ressemblance avec lui. N'est-il pas vrai ?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Par ce moyen, il se mettra bien vite, disons-nous, au-dessus des atteintes de l'injustice, et se rendra puissant parmi ses citoyens.

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Mais se garantira-t-il également de commettre l'injustice, ou s'en faut-il beaucoup s'il ressemble à son maître, qui est injuste, et qu'il ait un grand pouvoir auprès de lui ? Pour moi, je pense au contraire que toutes ses démarches tendront à se mettre en état de commettre les plus grandes injustices, et de n'avoir aucun châtiment à appréhender. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS. Il y a apparence.

SOCRATE. Il renfermera par conséquent en soi le plus grand des maux, puisqu'il aura l'âme pervertie et dégradée par l'imitation de son maître, et par sa puissance.

CALLICLÈS. Je ne sais, Socrate, quel secret tu as de tourner et de retourner le discours en tous sens. Ignores-tu que cet homme qui se modèle sur le tyran fera mourir, s'il juge à propos, et dépouillera de ses biens celui qui ne veut pas faire comme lui ?

SOCRATE. Je le sais, mon cher Calliclès ; il faudrait que je fusse sourd pour l'ignorer après l'avoir entendu tout à l'heure plus d'une fois de ta bouche, de celle de Polus et de presque tous les habitants de cette ville. Mais écoute-moi à mon tour.

Je conviens qu'il mettra à mort qui il voudra ; mais il sera méchant ; et celui qu'il fera mourir, homme de bien.

CALLICLÈS. N'est-ce pas justement ce qu'il y a de plus fâcheux ?

[1] La volonté est faite pour vouloir le bien. Lorsque l'homme fait le mal, il le fait toujours volontairement, puisqu'il a déterminé l'acte mauvais et l'a exécuté librement ; mais comme la volonté, dans ce cas, est imparfaite et corrompue, et tourne à sa ruine, l'homme agit, dans ce sens, involontairement, puisqu'il n'y a que l'insensé qui puisse vouloir sa ruine. Mais cela ne veut pas dire que l'homme ne soit pas responsable de ses actions. Et comment a-t-on pu dire que Platon ait voulu détruire la responsabilité, lui qui admet le châtiment, et ne cesse de répéter qu'il faut y avoir recours pour redresser la volonté et ramener l'ordre dans son âme ! (*Note de l'éditeur.*)

SOCRATE. Non, du moins pour l'homme sensé, comme ce discours le prouve. Crois-tu donc qu'on doive s'appliquer à vivre le plus longtemps qu'il est possible, et faire l'apprentissage des arts qui nous sauvent en toute rencontre des dangers, comme tu me conseilles aujourd'hui d'étudier la rhétorique qui fait notre sûreté devant les tribunaux?

CALLICLÈS. Par Jupiter, je te donne un très-bon conseil.

SOCRATE. Eh quoi! mon cher, l'art de nager te paraît-il bien estimable?

CALLICLÈS. Non certes.

SOCRATE. Cependant il sauve les hommes de la mort lorsqu'ils se trouvent dans les circonstances où l'on a besoin de cet art. Mais si celui-ci te paraît méprisable, je vais t'en nommer un plus important : l'art de conduire les vaisseaux, qui ne préserve pas seulement les âmes, mais aussi les corps et les biens des plus grands dangers, comme la rhétorique. Cet art est modeste et simple ; il ne se fait point valoir et ne se pavane pas comme s'il produisait des effets merveilleux ; mais, quoiqu'il nous procure les mêmes avantages que l'art oratoire, il ne prend, je pense, que deux oboles pour nous ramener sains et saufs d'Égine ici ; si c'est de l'Égypte ou du Pont, pour un si grand bienfait, et pour avoir conservé tout ce que je viens de dire, notre personne et nos biens, nos enfants et nos femmes, après qu'il nous a mis à terre sur le port, il n'exige que deux drachmes. Quant à celui qui possède cet art et nous a rendu un si grand service, dès qu'il est débarqué, il se promène avec un air modeste le long du rivage et de son vaisseau. Car il sait, à ce que je m'imagine, se dire à lui-même qu'il est incertain quels sont les passagers à qui il a fait du bien en les préservant d'être submergés, et ceux à qui il a fait tort, sachant qu'ils ne sont pas sortis de son vaisseau meilleurs ni pour le corps, ni pour l'âme, que quand ils y sont entrés. Il raisonne donc de la sorte : si quelqu'un, dont le corps est travaillé de maladies considérables et sans remède, ne s'est point noyé, c'est un malheur pour lui de n'être point mort, et il ne m'a aucune obligation. Si donc on renferme dans son âme, substance plus précieuse que le corps, une foule de maux incurables, est-ce un bien de vivre, et rend-on service à un tel homme en le sauvant, soit de la mer, soit des mains de la justice, soit de tout autre danger? Au contraire, le pilote sait que ce n'est pas pour le méchant un avantage de vivre, parce que c'est une nécessité qu'il vive malheureux.

Voilà pourquoi il n'est point d'usage que le pilote tire vanité de son art, quoique nous lui devions notre salut ; non plus, mon cher ami, que le machiniste, qui dans certains cas peut sauver autant de choses, je ne dis pas que le pilote, mais que le général d'armée, et tout autre quel qu'il soit, puisqu'il conserve quelquefois des villes entières. Ainsi ne va pas le mettre en comparaison avec l'homme de barreau. Cependant, Calliclès, s'il voulait tenir le même langage que vous autres, et vanter son art, il vous accablerait par ses raisons, en vous prouvant que vous devez vous faire machinistes, et en vous y exhortant, parce que les autres arts ne sont rien auprès de celui-là : car il aurait belle matière à discourir. Tu ne l'en mépriserais pas moins toutefois, lui et son art ; tu lui dirais comme une injure qu'il n'est qu'un machiniste ; tu ne voudrais ni donner ta fille en mariage à son fils, ni prendre sa fille pour bru. Néanmoins, à examiner les raisons qui te font estimer si fort ton art, de quel droit méprises-tu le machiniste et les autres dont j'ai parlé?

Je sais bien que tu vas me dire que tu vaux mieux qu'eux, et que tu viens d'une meilleure famille. Mais si par meilleur il ne faut pas entendre ce que j'entends, et si toute la vertu consiste à sauver sa personne et ses biens, ton mépris pour le machiniste, le médecin, et les autres arts dont le but est de veiller à notre conservation, est digne de risée.

Mais, mon cher, prends garde que le beau et le bon ne soient autre chose que d'assurer le salut des autres et le sien. En effet, celui qui est vraiment homme ne doit point souhaiter de vivre plus ou moins longtemps, ni montrer trop d'attachement pour la vie ; mais, laissant à Dieu le soin de tout cela, et ajoutant foi à ce que disent les femmes, que personne n'a jamais échappé à sa destinée, il faut voir après cela de quelle manière on s'y prendra pour passer le mieux qu'il est possible le temps qu'on a à vivre. Est-ce en se confor-

mant aux mœurs du gouvernement sous lequel on se trouve? Il faut donc que dès ce moment tu t'efforces de ressembler le plus qu'il se peut au peuple d'Athènes, si tu veux lui être cher, et avoir un grand crédit dans cette ville. Vois si c'est là ton avantage et le mien. Mais il est à craindre, mon cher ami, qu'il ne nous arrive la même chose qui arrive, dit-on, aux femmes de Thessalie lorsqu'elles attirent la lune, et que nous ne puissions attirer à nous une telle puissance dans Athènes, qu'aux dépens de ce que nous avons de plus cher.

Et si tu crois que quelqu'un au monde t'apprendra le secret de devenir puissant auprès des Athéniens en différant d'eux, soit en mieux, soit en pis, mon avis est que tu te trompes, Calliclès : car il ne suffit pas de contrefaire les Athéniens, il faut être né avec un caractère tel que le leur, pour contracter une amitié réelle avec ce peuple comme avec le fils de Pyrilampe. Ainsi quiconque te donnera une parfaite conformité avec eux fera de toi un politique et un orateur; ce qui est l'objet de tes désirs. Les hommes en effet se plaisent aux discours qui se rapportent à leur caractère; tout ce qui y est étranger les offense : à moins, mon cher ami, que tu ne sois d'un autre avis. Avons-nous quelque chose à opposer à cela, Calliclès?

CALLICLÈS. Je ne sais comment, Socrate, il me paraît que tu as raison : mais avec tout cela je suis dans le même cas que la plupart de ceux qui t'écoutent; tu ne me persuades point.

SOCRATE. Cela vient, Calliclès, de ce que le double amour [1] enraciné dans ton âme combat mes raisons. Mais si nous réfléchissons ensemble plus souvent et plus à fond sur les mêmes objets, peut-être te rendras-tu. Rappelle-toi donc ce que nous avons dit qu'il y a deux façons de cultiver le corps et l'âme : l'une qui a pour but le plaisir; l'autre qui se propose le bien, et, loin de chercher à les flatter, leur résiste au contraire. N'est-ce pas là ce que nous avons distinctement expliqué ci-dessus?

CALLICLÈS. Sans doute.

[1] ὁ δήμου ἔρως. Même équivoque que ci-dessus, le peuple s'appelant δῆμος, comme le fils de Pyrilampe.

SOCRATE. La culture qui ne vise qu'au plaisir est ignoble, et n'est autre chose qu'une flatterie. N'est-ce pas?

CALLICLÈS. A la bonne heure, puisque tu le veux.

SOCRATE. Au lieu que l'autre ne pense qu'à rendre meilleur l'objet de ses soins, soit le corps, soit l'âme.

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. N'est-ce pas ainsi que nous devons entreprendre la culture de l'État et des citoyens, en travaillant à les rendre aussi bons qu'il est possible, puisque sans cela, comme nous l'avons vu plus haut, tout autre service qu'on leur rendrait ne leur serait d'aucune utilité; à moins qu'elle ne soit belle et bonne, l'âme de ceux à qui on doit procurer de grandes richesses, ou un accroissement de leur domaine, ou quelque autre genre de puissance. Poserons-nous cela comme certain?

CALLICLÈS. Je le veux bien, si cela te fait plaisir.

SOCRATE. Si nous nous excitions mutuellement, Calliclès, à nous charger de quelque entreprise publique; par exemple, de la construction des murs, des arsenaux, des temples, des édifices les plus considérables : ne serait-il point à propos de nous sonder nous-mêmes, et d'examiner en premier lieu si nous sommes habiles ou non dans l'architecture, et de qui nous avons appris cet art? Cela serait-il nécessaire, ou non?

CALLICLÈS. Sans contredit.

SOCRATE. La seconde chose qu'il faudrait examiner, n'est-ce pas si nous avons bâti de notre chef quelque maison pour nous ou pour nos amis, et si cette maison est bien ou mal construite? Et cet examen fait, si nous trouvions que nous avons eu des maîtres habiles et célèbres, que sous leur direction nous avons bâti un grand nombre de beaux édifices, et beaucoup d'autres aussi par nous-mêmes depuis que nous avons quitté nos maîtres; les choses étant ainsi, il n'y aurait que de la prudence à nous charger des ouvrages publics; si au contraire nous ne pouvions dire quels ont été nos maîtres, ni montrer aucun bâtiment de notre façon; ou si nous en montrions plusieurs, mais mal entendus, ce serait une folie de notre part d'entreprendre aucun ou-

vrage public, et de nous y encourager l'un l'autre. Avouerons-nous ou non que cela est bien dit?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. N'en est-il pas de même de toutes les autres choses? Par exemple, si nous avions dessein de servir le public en qualité de médecins, et que nous nous y portassions mutuellement, comme étant suffisamment versés dans cet art, ne nous étudierions-nous point de part et d'autre, toi et moi? Au nom des dieux, voyons, dirais-tu, comment Socrate lui-même se porte, et si quelque autre, soit libre, soit esclave, a été guéri de quelque maladie par les soins de Socrate. J'en ferais autant, je pense, par rapport à toi. Et s'il se trouvait que nous n'eussions rendu la santé à personne, ni étranger ni concitoyen, ni homme ni femme; au nom de Jupiter, Calliclès, ne serait-ce pas dans le vrai une chose ridicule que des hommes en vinssent à cet excès d'extravagance, de vouloir, comme l'on dit, faire sur la cruche même l'apprentissage du métier de potier, de se consacrer au service du public, et d'exhorter les autres à en faire autant, avant que d'avoir fait plusieurs coups d'essai passables dans le particulier, d'avoir réussi plusieurs fois, et d'avoir suffisamment exercé leur art? Ne juges-tu pas qu'une pareille conduite serait insensée?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Maintenant donc, ô le meilleur des hommes, que tu commences depuis peu à te mêler des affaires publiques, que tu m'engages à t'imiter, et que tu me reproches de n'y prendre aucune part; ne nous examinerons-nous point l'un l'autre? Voyons un peu: Calliclès a-t-il déjà rendu quelque citoyen meilleur? Est-il quelqu'un qui, de méchant, injuste, libertin et insensé, soit devenu honnête homme par les soins de Calliclès, soit étranger, soit citoyen; soit esclave, soit libre? Dis-moi, Calliclès, si on te questionnait là-dessus, que répondrais-tu? Diras-tu que ton commerce a rendu quelqu'un meilleur? As-tu honte de me déclarer si, n'étant que particulier, et avant que de t'ingérer dans le gouvernement de l'État, tu as fait quelque chose de semblable?

CALLICLÈS. Tu es disputeur, Socrate.

SOCRATE. Ce n'est point par esprit de dispute que je t'interroge, mais dans le désir sincère d'apprendre quel plan de politique tu penses qu'on doit suivre chez nous, et si en te mêlant des affaires de l'État tu te proposeras un autre objet que de faire de nous des citoyens accomplis. Ne sommes-nous pas convenus ci-dessus plusieurs fois que tel doit être le but de l'homme politique? En sommes-nous tombés d'accord, ou non? Réponds. Nous en sommes tombés d'accord, puisqu'il faut que je réponde pour toi.

Si donc tel est l'avantage que l'homme de bien doit tâcher de procurer à sa patrie, réfléchis un peu, et dis-moi s'il te semble encore que ces personnages dont tu parlais il y a quelque temps, Périclès, et Cimon, et Miltiade, et Thémistocle, ont été de bons citoyens?

CALLICLÈS. Il me le semble.

SOCRATE. S'ils ont été bons citoyens, il est évident par conséquent qu'ils ont rendu leurs compatriotes meilleurs, de plus mauvais qu'ils étaient auparavant. L'ont-ils fait, ou non?

CALLICLÈS. Ils l'ont fait.

SOCRATE. Lorsque Périclès commença à parler en public, les Athéniens étaient donc plus mauvais que quand il les harangua pour la dernière fois?

CALLICLÈS. Peut-être.

SOCRATE. Il ne faut pas dire *peut-être*, mon cher: cela suit nécessairement de nos aveux, s'il est vrai que Périclès fut un bon citoyen.

CALLICLÈS. Eh bien, qu'est-ce que cela fait?

SOCRATE. Rien. Mais dis-moi de plus: est-ce l'opinion commune que les Athéniens sont devenus meilleurs par les soins de Périclès, ou tout au contraire qu'il les a corrompus? J'entends dire en effet que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, babillards et intéressés, ayant le premier soudoyé des troupes étrangères.

CALLICLÈS. Tu entends tenir ce langage, Socrate, à ceux qui ont les oreilles déchirées[1].

SOCRATE. Mais voici ce qui n'est plus un ouï-dire et que je sais certainement, et que tu

[1] C'est-à-dire qui laconisent, comme on le verra dans le Protagoras, et qui sont par conséquent ennemis du gouvernement d'Athènes. (*Note de Grou.*)

sais toi-même : c'est que Périclès s'acquit au commencement une grande réputation, et que les Athéniens, dans le temps qu'ils étaient plus méchants, ne rendirent contre lui aucune sentence infamante; mais que sur la fin de la vie de Périclès, après qu'ils furent devenus bons et vertueux par son moyen, ils le condamnèrent pour cause de péculat, et que peu s'en fallut qu'ils ne le jugeassent à mort, sans doute comme un mauvais citoyen.

CALLICLÈS. Eh bien, que fait cela contre Périclès?

SOCRATE. On tiendrait pour mauvais tout homme qui aurait des ânes, des chevaux, des bœufs à garder, s'il faisait comme Périclès, et si ces animaux devenus féroces entre ses mains ruaient, frappaient de la corne, mordaient, quoiqu'ils ne fissent rien de semblable lorsqu'on les lui a confiés. Ne juges-tu pas, en effet, qu'on s'entend mal à gouverner quelque animal que ce soit quand on l'a reçu doux et qu'on le rend plus intraitable qu'on ne l'a reçu? Est-ce ton avis, ou non?

CALLICLÈS. Je le veux bien, pour te faire plaisir.

SOCRATE. Fais-moi donc encore le plaisir de me dire si l'homme est ou n'est pas dans la classe des animaux.

CALLICLÈS. Comment n'en serait-il pas?

SOCRATE. N'est-ce point des hommes que Périclès prenait soin?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Eh bien, ne fallait-il pas, comme nous en sommes convenus, que d'injustes qu'ils étaient, ils devinssent plus justes sous sa conduite, puisqu'il en prenait soin, s'il eût été réellement bon politique?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Mais les justes sont doux, comme dit Homère; et toi, qu'en dis-tu? ne penses-tu pas de même?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Or, Périclès les a rendus plus féroces qu'ils n'étaient quand il s'en est chargé; et cela contre lui-même, la chose du monde la plus contraire à ses intentions.

CALLICLÈS. Veux-tu que je te l'accorde?

SOCRATE. Oui, si tu trouves que je dis vrai.

CALLICLÈS. Soit donc.

SOCRATE. Et les rendant plus féroces, ne les a-t-il pas conséquemment rendus plus injustes et plus méchants?

CALLICLÈS. Soit.

SOCRATE. Ainsi, Périclès n'était point à ce compte un bon politique.

CALLICLÈS. Tu le dis.

SOCRATE. Et toi aussi, par Jupiter, si on en juge par tes aveux.

Dis-moi encore au sujet de Cimon; ceux dont il prenait soin ne lui firent-ils pas subir la peine de l'ostracisme, afin d'être dix ans entiers sans entendre sa voix? Ne tinrent-ils pas la même conduite à l'égard de Thémistocle, et de plus ne le condamnèrent-ils point au bannissement? Pour Miltiade, le vainqueur de Marathon, ils le condamnèrent à être précipité dans la fosse, et sans le premier prytane il y eût été jeté. Cependant s'ils avaient tous été bons citoyens, comme tu le prétends, il ne leur serait jamais arrivé rien de semblable. Il n'est pas naturel que les habiles conducteurs de chars ne tombent point de leurs chevaux dans les commencements, et qu'ils en tombent après avoir rendu leurs chevaux plus dociles et être devenus eux-mêmes meilleurs cochers. C'est ce qui n'arrive ni dans la conduite des chars, ni dans aucune autre chose. Le penses-tu?

CALLICLÈS. Je pense comme toi.

SOCRATE. Ce qui a été dit ci-dessus était donc vrai, à ce qu'il paraît, que nous ne connaissons aucun homme de cette ville qui ait été bon politique. Tu avouais toi-même qu'il n'y en a point aujourd'hui; mais tu soutenais qu'il y en a eu autrefois, et tu as nommé par préférence ceux dont je viens de parler. Or, nous avons vu qu'ils n'ont aucun avantage sur ceux de nos jours. C'est pourquoi, s'ils étaient orateurs, ils n'ont fait usage ni de la véritable rhétorique (car jamais ils ne seraient tombés de leur puissance), ni de la rhétorique flatteuse.

CALLICLÈS. Cependant, Socrate, il s'en faut beaucoup qu'aucun des politiques d'aujourd'hui exécute d'aussi grandes choses qu'aucun de ceux-là.

SOCRATE. Aussi, mon cher, je ne les méprise pas en qualité de serviteurs du peuple : il me paraît au contraire qu'à cet égard ils

l'emportent sur ceux de nos jours, et qu'ils ont montré plus d'industrie à procurer au peuple ce qu'il désirait. Mais pour ce qui est de faire changer d'objet à ses désirs, de ne pas lui permettre de les satisfaire et de tourner les citoyens, soit par la persuasion, soit par la contrainte, vers ce qui pouvait les rendre meilleurs, c'est en quoi il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence entre eux et ceux d'à présent, et c'est là l'unique fonction du bon citoyen. A l'égard des vaisseaux, des murailles, des arsenaux et de beaucoup d'autres choses semblables, je conviens avec toi que ceux du temps passé s'entendaient mieux à nous procurer tout cela que ceux de nos jours.

Mais il nous arrive, à toi et à moi, une chose plaisante dans cette dispute. Depuis le temps que nous conversons nous n'avons pas cessé de tourner autour du même objet, et nous ne nous entendons pas l'un l'autre. Je m'imagine donc que tu as souvent avoué et reconnu que par rapport au corps et à l'âme il y a deux manières de les soigner : l'une servile, qui se propose de fournir par tous les moyens possibles des aliments aux corps lorsqu'ils ont faim, de la boisson lorsqu'ils ont soif, des habits, des couvertures et des chaussures lorsqu'ils ont froid ; en un mot toutes les autres choses dont ils peuvent avoir besoin. Je me sers exprès de ces images, afin que tu comprennes mieux ma pensée. Lorsqu'on est en état de fournir à ces besoins, comme commerçant, comme trafiquant en détail, comme artisan de quelqu'une de ces choses, boulanger, cuisinier, tisserand, cordonnier, tanneur ; il n'est pas surprenant qu'en ce cas on se croie et que les autres vous croient chargé du soin du corps, et qu'on soit regardé ainsi par celui qui ignore qu'outre tous ces arts il y a la gymnastique et la médecine auxquelles le soin du corps appartient véritablement ; que c'est à elles qu'il convient de commander à tous les autres arts et de se servir de leurs produits, parce qu'elles savent ce qu'il y a dans le boire et le manger de salutaire et de nuisible à la santé, et que les autres l'ignorent. C'est pourquoi il faut qu'en ce qui concerne le soin du corps les autres arts soient réputés des fonctions subalternes, serviles et basses ; et que la gymnastique et la médecine tiennent, comme il est juste, le premier rang.

Que les mêmes choses aient lieu à l'égard de l'âme, il me paraît quelquefois que tu comprends que telle est ma pensée ; et tu me fais des aveux comme un homme qui entend parfaitement ce que je dis. Mais tu me viens ajouter un moment après qu'il y a eu dans cette ville d'excellents hommes d'État ; et quand je te demande qui c'est, tu me présentes des hommes qui, pour les affaires politiques, sont précisément tels que si, te demandant quels ont été ou quels sont les gens habiles dans la gymnastique et capables de dresser les corps, tu me nommais très-sérieusement Théarion le boulanger, Mithécus, qui a écrit sur la cuisine de Sicile, et Sarambe, le marchand de vin ; prétendant qu'ils ont excellé dans l'art de prendre soin des corps, parce qu'ils savaient apprêter admirablement, l'un le pain, l'autre les ragoûts, le troisième le vin. Peut-être te fâcherais-tu contre moi, si je te disais à ce sujet : « Tu n'as, mon cher ami, nulle idée de la gymnastique ; tu me nommes des serviteurs de nos besoins, dont toute l'occupation est de les satisfaire, mais qui ne connaissent point ce qu'il y a de bon et de convenable en ce genre ; qui, après avoir rempli de toutes sortes d'aliments et engraissé le corps des hommes et en avoir reçu des éloges, finissent par ruiner jusqu'à leur santé première. Ceux-ci, vu leur ignorance, n'accuseront point ces pourvoyeurs de leur gourmandise d'être cause des maladies qui leur surviennent et de la perte de leur premier embonpoint, mais ils en rejetteront la faute sur ceux qui se sont trouvés présents pour lors et leur ont donné quelques conseils. Et lorsque les excès de bonne chère qu'ils ont faits sans aucun égard pour leur santé auront amené longtemps après les maladies, ils s'en prendront à ces derniers, les blâmeront, et leur feront du mal, si cela leur est possible : pour les premiers, au contraire, qui sont la vraie cause de leurs maux, ils les combleront de louanges. »

Or, voilà précisément la conduite que tu tiens à présent, Calliclès, tu exaltes des hommes qui ont fait faire bonne chère aux Athéniens en leur servant tout ce qu'ils désiraient. Ils ont agrandi l'État, disent les Athéniens ; mais ils ne s'aperçoivent pas que cet agrandis-

sement n'est qu'une enflure, une tumeur pleine de corruption, et que c'est là tout ce qu'ont fait ces anciens politiques pour avoir rempli la cité de ports, d'arsenaux, de murailles, de tributs et d'autres sottises semblables, sans y joindre la tempérance et la justice. Lors donc que la maladie se déclarera, ils s'en prendront à ceux qui se mêleront pour lors de donner des conseils; et ils n'auront que des éloges pour Thémistocle, Cimon et Périclès, les vrais auteurs de leurs maux. Peut-être se saisiront-ils de toi, si tu n'es sur tes gardes, et de mon ami Alcibiade, quand, outre leurs acquisitions, ils auront perdu leurs anciens domaines, quoique vous ne soyez point les premiers auteurs, mais peut-être les coopérateurs de leur chute.

Au reste, je vois qu'il se passe aujourd'hui une chose tout à fait déraisonnable; et j'en entends dire autant des hommes qui nous ont précédés. Je remarque, en effet, que quand la ville punit quelqu'un de ceux qui se mêlent des affaires publiques, comme coupables de malversation, ils s'emportent et se plaignent amèrement des mauvais traitements qu'on leur fait, après les services sans nombre qu'ils ont rendus à l'État. Est-ce donc injustement, comme ils le prétendent, que le peuple les fait périr? Non, rien n'est plus faux. Jamais un homme à la tête d'un État ne peut être injustement opprimé par l'État qu'il gouverne. Mais il paraît qu'il en est de ceux qui se donnent pour politiques, comme des sophistes; car les sophistes, gens habiles d'ailleurs, tiennent à certain égard une conduite dépourvue de bon sens. En même temps qu'ils font profession d'enseigner la vertu, ils accusent souvent leurs élèves d'être coupables envers eux d'injustice, en ce qu'ils les frustrent de l'argent qui leur est dû, et ne témoignent point eux aucune sorte de reconnaissance après les bienfaits qu'ils en ont reçus. Or, y a-t-il rien de plus inconséquent que de dire : « Des hommes devenus bons et justes, à qui leur maître a ôté l'injustice et donné la justice, agissent injustement par un vice qui n'est plus en eux! » Cela ne te semble-t-il pas absurde, mon cher?

Tu m'as réduit, Calliclès, à faire une harangue dans les formes, en refusant de me répondre.

CALLICLÈS. Quoi donc! ne pourrais-tu point parler, à moins qu'on ne te réponde?

SOCRATE. Il y a apparence que je le puis, puisque je m'étends à présent en longs discours depuis que tu ne veux plus me répondre. Mais, mon cher, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, dis-moi, ne trouves-tu point absurde qu'un homme qui se vante d'en avoir rendu un autre bon se plaigne de lui comme d'un méchant, tandis que par ses soins il est devenu et qu'il est réellement bon?

CALLICLÈS. Cela me paraît absurde.

SOCRATE. N'est-ce pas pourtant le langage que tu entends tenir à ceux qui font profession de former les hommes à la vertu?

CALLICLÈS. Il est vrai; mais que peut-on attendre autre chose de gens méprisables, tels que les sophistes?

SOCRATE. Eh bien! que diras-tu de ceux qui, se vantant d'être à la tête d'un État, et de donner tous leurs soins pour le rendre le meilleur possible, l'accusent ensuite parce qu'ils le trouvent très-corrompu? Crois-tu qu'il y ait quelque différence entre eux et les précédents? Le sophiste et l'orateur, mon cher, sont la même chose, ou deux choses très-ressemblantes, comme je le disais à Polus. Mais, faute de connaître cette ressemblance, tu penses que la rhétorique est ce qu'il y a de plus beau au monde, et tu méprises la profession de sophiste. Dans la vérité, cependant, la sophistique l'emporte autant par sa beauté sur la rhétorique que la fonction de législateur l'emporte sur celle de juge, et la gymnastique sur la médecine. Et, pour moi, je croyais que les sophistes et les orateurs étaient les seuls qui n'eussent aucun droit de reprocher au sujet qu'ils forment d'être mauvais à leur égard, ou qu'en l'accusant ils s'accusaient eux-mêmes de n'avoir fait aucun bien à ceux qu'ils se vantent de rendre meilleurs. Cela n'est-il pas vrai?

CALLICLÈS. Sans doute.

SOCRATE. Ce sont aussi les seuls qui pourraient n'exiger aucune récompense des avantages qu'ils procurent, si ce qu'ils disent était vrai. En effet, quelqu'un qui aurait reçu toute autre espèce de bienfait, par exemple qui serait devenu léger à la course par les soins d'un maître de gymnase, serait peut-être capable de le frustrer de la reconnaissance qu'il lui doit, si le maître de gymnase la laissait à sa discré-

tion, et qu'il n'eût pas fait avec lui une convention pour le prix, en vertu de laquelle il reçoit de l'argent en même temps qu'il lui communique l'agilité. Car ce n'est point, je pense, la lenteur à la course, mais l'injustice qui fait les hommes méchants. N'est-ce pas?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Si donc quelqu'un détruisait ce principe de méchanceté, je veux dire l'injustice, il n'aurait point à craindre qu'on lui fît jamais tort, et il serait le seul qui pût en sûreté placer son bienfait sans condition, s'il était réellement en son pouvoir de rendre les hommes vertueux. N'en est-il pas ainsi?

CALLICLÈS. J'en conviens.

SOCRATE. C'est probablement pour cette raison qu'il n'y a nulle honte à recevoir un salaire pour les autres conseils que l'on donne, touchant l'architecture par exemple, ou tout autre art semblable.

CALLICLÈS. Il y a apparence.

SOCRATE. Au lieu que s'il s'agit de rendre un homme le meilleur possible, et de lui apprendre à gouverner parfaitement sa famille ou sa patrie, on tient pour une chose honteuse de refuser ses conseils, à moins qu'on ne nous donne de l'argent. N'est-ce pas?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Car il est évident que la raison de cette différence est que de tous les bienfaits celui-là est le seul qui porte la personne qui l'a reçu à désirer de faire du bien à son tour à son bienfaiteur; en sorte que l'on regarde comme un bon signe lorsqu'on donne à l'auteur d'un tel bienfait des marques de sa reconnaissance, et comme un mauvais signe lorsqu'on ne lui en donne aucune. La chose n'est-elle pas ainsi?

CALLICLÈS. Oui.

SOCRATE. Explique-moi donc nettement à laquelle de ces deux manières de servir l'État tu m'invites, si c'est comme médecin, à combattre les penchants des Athéniens, dans la vue d'en faire d'excellents citoyens, ou comme ministre de leurs passions, à ne traiter avec eux que dans le dessein de les flatter. Dis-moi là-dessus la vérité, Calliclès. Il est juste qu'ayant débuté par me parler avec franchise, tu continues jusqu'au bout à me dire ce que tu penses. Ainsi, réponds-moi nettement et avec sincérité.

CALLICLÈS. Je dis donc que je t'invite à être le serviteur des Athéniens.

SOCRATE. C'est-à-dire, très-brave Calliclès, que tu m'exhortes à devenir leur flatteur.

CALLICLÈS. A moins que tu ne préfères être traité comme un Mysien[1], Socrate, à la bonne heure; car si tu ne prends le parti de les flatter...

SOCRATE. Ne me répète point ce que tu m'as déjà dit souvent, que je serai mis à mort par celui qui le voudra, afin que je ne te répète pas à mon tour que ce sera un méchant qui fera mourir un homme de bien; ni qu'il me ravira ce que je puis posséder, afin qu'encore je ne te dise point que, m'ayant dépouillé de mes biens, il ne saura quel usage en faire; mais que, comme il me les aura ravis injustement, il en usera de même injustement; et, si injustement, d'une manière contraire au beau, et conséquemment d'une manière contraire au bien.

CALLICLÈS. Tu me parais, Socrate, être dans la ferme confiance qu'il ne t'arrivera rien de semblable, comme si tu étais éloigné de tout danger, et qu'aucun homme, méchant peut-être et méprisable, ne pût te traîner devant les tribunaux.

SOCRATE. Je serais à coup sûr un insensé, Calliclès, si je ne croyais que dans une ville telle qu'Athènes il n'est personne qui ne soit exposé à ces sortes d'accidents. Mais ce que je sais, c'est que, si je parais devant quelque tribunal par un de ces accidents dont tu me menaces, celui qui m'y citera sera un méchant homme; car jamais un citoyen vertueux ne citera en justice un innocent. Et il ne serait pas étonnant que je fusse condamné à mort. Veux-tu savoir pourquoi je m'y attends?

CALLICLÈS. Je le veux bien.

SOCRATE. Je pense que je m'applique à la véritable politique avec un petit nombre d'Athéniens (pour ne pas dire que je m'y applique seul), et qu'aucun autre que moi ne remplit aujourd'hui les devoirs d'un homme d'État. Comme donc je ne cherche nullement à flatter ceux avec qui je m'entretiens chaque jour, que je vise au plus utile et non au plus agréable, et que je ne veux rien faire de toutes ces belles

[1] Mysien et homme de néant sont la même chose.

choses que tu me conseilles, je ne saurai que dire lorsque je me trouverai devant les juges. Et ce que je disais à Polus revient fort bien ici : je serai jugé comme le serait un médecin accusé devant des enfants par un cuisinier.

Examine en effet ce qu'un médecin, au milieu de pareils juges, aurait à dire pour sa défense, si on l'accusait en ces termes : Enfants, cet homme vous a fait beaucoup de maux ; il vous perd, vous, et ceux qui sont plus jeunes que vous, et vous jette dans le désespoir, vous coupant, vous brûlant, vous amaigrissant et vous étouffant ; il vous donne des potions très-amères, et vous fait souffrir la faim et la soif ; il ne vous sert pas comme moi des mets de toute espèce en grand nombre, et flatteurs au goût. Que penses-tu que dirait un médecin dans un danger si pressant? Répondra-t-il, ce qui est vrai : Enfants, je n'ai fait tout cela que pour vous conserver la santé? Comment crois-tu que de tels juges se récrieront sur cette réponse? de toutes leurs forces, n'est-ce pas?

CALLICLÈS. Il y a tout lieu de le croire.

SOCRATE. Ce médecin donc ne se trouvera-t-il pas, à ton avis, dans le plus grand embarras sur ce qu'il doit dire?

CALLICLÈS. Assurément.

SOCRATE. Je sais bien que la même chose m'arriverait si je comparaissais en justice ; car je ne pourrais parler aux juges des plaisirs que je leur ai procurés, plaisirs qu'ils comptent pour autant de bienfaits et de services; et je ne porte envie ni à ceux qui les procurent ni à ceux qui en jouissent. Si on m'accuse, ou de corrompre la jeunesse en remplissant son esprit de doutes, ou de parler mal des citoyens d'un âge plus avancé, tenant sur leur compte des discours sévères, soit en particulier, soit en public, je ne pourrai pas dire, comme il est vrai, que si j'agis et je parle de la sorte, c'est avec justice, ayant en vue votre avantage, ô juges, et rien autre chose. Ainsi, je dois m'attendre à tout ce qu'il plaira au sort d'ordonner.

CALLICLÈS. Juges-tu, Socrate, qu'il soit beau pour un citoyen d'être dans une semblable position, qui le met hors d'état de se secourir lui-même?

SOCRATE. Oui, Calliclès, pourvu qu'il puisse se répondre d'une chose dont tu es convenu plus d'une fois : pourvu, dis-je, qu'il puisse produire pour sa défense de n'avoir aucun discours, aucune action injuste à se reprocher ni envers les dieux ni envers les hommes; car nous avons reconnu souvent que ce secours est pour lui le plus puissant de tous. Si l'on me prouvait donc que je suis incapable de me donner ce secours à moi-même ou à quelque autre, je rougirais d'être pris en défaut sur ce point, devant peu, comme devant beaucoup de personnes, et même vis-à-vis de moi seul ; et je serais au désespoir qu'une pareille impuissance fût cause de ma mort. Mais, si je perdais la vie faute de pouvoir me servir de la rhétorique flatteuse, je suis bien sûr que tu me verrais supporter la mort de bonne grâce. Aussi bien personne ne craint-il la mort, à moins qu'il ne soit tout à fait insensé et lâche. Ce qu'on craint c'est de commettre l'injustice, puisque le plus grand des malheurs est d'aller dans l'autre monde avec une âme chargée de crimes. J'ai envie, si tu le souhaites, de te prouver par un récit que la chose est ainsi.

CALLICLÈS. Puisque tu as achevé tout le reste, achève encore ceci.

SOCRATE. Ecoute donc, comme l'on dit, un beau récit, que tu prendras, à ce que j'imagine, pour une fable, et que je crois être une vérité; car je te donne pour vrai ce que je vais dire. Jupiter, Neptune et Pluton partagèrent ensemble l'empire, comme Homère le rapporte, après l'avoir reçu des mains de leur père. Or, du temps de Saturne, c'était une loi parmi les hommes, qui a toujours subsisté et subsiste encore parmi les dieux, que celui des mortels qui avait mené une vie juste et sainte allât après sa mort dans les îles Fortunées, où il jouissait d'un bonheur parfait à l'abri de tous les maux ; qu'au contraire celui qui avait vécu dans l'injustice et l'impiété allât dans la prison du châtiment et de la justice, appelée Tartare. Sous le règne de Saturne et dans les premières années de celui de Jupiter, ces hommes étaient jugés vivants par des juges vivants, qui prononçaient sur leur sort le jour même qu'ils devaient mourir. Aussi ces jugements se rendaient-ils mal.

C'est pourquoi Pluton et les gouverneurs des îles Fortunées, étant allés trouver Jupiter, lui dirent qu'on leur envoyait des hommes qui ne

méritaient ni les récompenses ni les châtiments qu'on leur avait assignés. — Je ferai cesser cette injustice, répondit Jupiter. Ce qui fait que les jugements se rendent mal aujourd'hui, c'est qu'on juge les hommes tout vêtus; car on les juge lorsqu'ils sont encore en vie. Ainsi, poursuivit-il, plusieurs dont l'âme est corrompue sont revêtus de beaux corps, de noblesse, de richesses; et, lorsqu'il est question de prononcer, il se présente une foule de témoins en leur faveur prêts à attester qu'ils ont bien vécu. Les juges se laissent donc éblouir par tout cela; et, de plus, eux-mêmes jugent vêtus, ayant devant leur âme des yeux, des oreilles et toute la masse du corps qui les enveloppe. Leurs vêtements, par conséquent, et ceux des personnes qu'ils jugent, sont pour eux autant d'obstacles. Ainsi il faut commencer, dit-il, par ôter aux hommes la prescience de leur dernière heure; car maintenant ils la connaissent d'avance. J'ai déjà donné mes ordres à Prométhée afin qu'il leur ôte ce privilége. En outre, je veux qu'on les juge dépouillés de ce qui les environne, et qu'à cet effet ils ne soient jugés qu'après leur mort. Il faut encore que le juge lui-même soit nu, mort, et qu'il examine immédiatement par son âme l'âme de chacun dès qu'il sera mort et que, séparé de ses parents, il aura laissé tout cet attirail sur la terre, afin que le jugement soit équitable. J'étais instruit de cet abus avant vous : en conséquence j'ai établi pour juges trois de mes fils, deux d'Asie, Minos et Rhadamanthe, et un d'Europe, savoir, Éaque. Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs jugements dans la prairie, à l'endroit où aboutissent deux chemins dont un conduit aux îles Fortunées et un autre au Tartare. Rhadamanthe jugera les hommes de l'Asie, Éaque ceux de l'Europe; je donnerai à Minos l'autorité suprême pour décider en dernier ressort dans les cas où ils se trouveraient embarrassés l'un ou l'autre, afin que la sentence touchant la route que les hommes doivent prendre se porte avec toute l'équité possible.

Tel est, Calliclès, le récit que j'ai entendu, et que je tiens pour vrai. En raisonnant sur ce discours, voici ce qui me paraît en résulter. La mort n'est autre chose, à ce que je pense, que la séparation de ces deux choses, l'âme et le corps. Au moment où elles sont séparées l'une de l'autre, chacune d'elles n'est pas beaucoup différente de ce qu'elle était du vivant de l'homme. Le corps conserve sa nature et les vestiges bien marqués des soins qu'on a pris de lui ou des accidents qu'il a éprouvés. Par exemple, si quelqu'un étant en vie avait un grand corps, soit qu'il le tînt de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre, après sa mort son corps est grand; s'il avait de l'embonpoint, son cadavre en a aussi, et ainsi du reste. Pareillement, s'il avait pris du plaisir à conserver sa chevelure, il conserve beaucoup de cheveux. Si c'était un homme à étrivières, qui portât sur son corps les traces et les cicatrices des coups de fouet ou de toute autre blessure; lorsqu'il est mort, on peut voir les mêmes traces sur son cadavre. S'il avait quelque membre rompu ou disloqué durant sa vie, ces défauts sont encore visibles après sa mort. En un mot, tel qu'on s'est étudié à être pendant la vie en ce qui concerne le corps, tel on est, en tout ou en grande partie, durant un certain temps après la mort.

Or, il me paraît, Calliclès, que c'est la même chose à l'égard de l'âme, et que, quand elle est dépouillée de son corps, elle porte les marques évidentes de son caractère et des affections diverses que chacun a éprouvées dans son âme, en conséquence du genre de vie qu'il a embrassé.

Après donc qu'ils sont arrivés devant leur juge, comme ceux d'Asie devant Rhadamanthe; Rhadamanthe, les faisant approcher, examine l'âme de chacun sans savoir de qui elle est. Et souvent, ayant entre les mains le grand roi ou quelque autre souverain ou potentat, il ne découvre rien de sain en son âme; mais, aux empreintes que chaque action y a laissées, il la voit en quelque sorte flagellée et cicatrisée par ses parjures et ses injustices : ici s'offrent les détours du mensonge et de la vanité, et rien de droit, parce qu'elle a été élevée loin de la vérité; là se montrent les difformités et la laideur du pouvoir absolu, de la mollesse, de la violence et de la débauche. Dès qu'il a vu tout cela, il l'envoie ignominieusement à la prison, où elle ne sera pas plutôt arrivée qu'elle éprouvera les châtiments convenables. Or, il convient à quiconque subit une peine et est

châtié par un autre d'une manière raisonnable, ou qu'il en devienne meilleur, et que la punition tourne à son avantage; ou qu'il serve d'exemple aux autres, afin que, témoins des tourments qu'il souffre, ils en craignent autant pour eux, et s'améliorent.

Mais ceux qui profitent des punitions qu'ils éprouvent de la part des dieux et des hommes sont ceux dont les fautes sont de nature à pouvoir s'expier. Toutefois ce n'est que par les douleurs et les souffrances qu'ils peuvent s'amender, soit sur la terre, soit aux enfers; car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les derniers crimes, et qui, pour cette raison, sont incurables, on fait sur eux un exemple pour les autres. Leur supplice n'est pour eux d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison; mais il est utile aux autres, qui voient les tourments si grands, si douloureux et si effroyables qu'ils souffrent à jamais pour leurs crimes, et les contemplent en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers comme un exemple qui sert tout à la fois de spectacle et d'instruction à tous les méchants qui y abordent sans cesse.

Je soutiens qu'Archélaüs sera de ce nombre si ce que Polus a dit de lui est vrai, ainsi que tout autre tyran qui lui ressemblera. Je crois même que la plupart de ceux qui sont donnés ainsi en spectacle sont des tyrans, des rois, des potentats, des hommes politiques. Car ce sont ceux qui, à cause du pouvoir dont ils sont revêtus, commettent les actions les plus injustes et les plus impies. Homère me rend ici témoignage. Ceux qu'il représente comme tourmentés pour toujours aux enfers sont des rois et des potentats, comme Tantale, Sisyphe et Tityc. Quant à Thersite et aux autres méchants qui ont vécu dans une condition privée, aucun poëte ne l'a représenté souffrant les plus grands supplices à titre d'incurable, sans doute parce qu'il n'avait pas tout pouvoir; en quoi il était plus heureux que ceux qui pouvaient être impunément méchants. En effet, mon cher Calliclès, les plus grands scélérats se forment de ceux qui ont en main l'autorité. Rien n'empêche pourtant qu'il ne se rencontre parmi eux des hommes vertueux, et on ne saurait assez admirer ceux qui le sont; car c'est une chose bien difficile, Calliclès, et digne des plus grandes louanges, de vivre dans la justice lorsqu'on a une pleine liberté de malfaire, et il s'en trouve très-peu de ce caractère. Il y a eu néanmoins, et dans cette ville et ailleurs, et il y aura sans doute encore des personnages excellents en ce genre de vertu, qui consiste à administrer suivant les règles de la justice ce qui leur est confié. De ce nombre a été Aristide, fils de Lysimaque, qui s'est acquis par là beaucoup de célébrité dans toute la Grèce. Mais la plupart des hommes puissants, mon cher, deviennent méchants.

Pour revenir donc à ce que je disais: lorsque quelqu'un d'eux tombe entre les mains de ce Rhadamanthe, il ne connaît nulle autre chose de lui, ni quel il est, ni quels sont ses parents, sinon qu'il est méchant; et, l'ayant connu pour tel, il le relègue au Tartare après lui avoir mis un certain signe, selon qu'il le juge susceptible ou incapable de guérison. Arrivé au Tartare, le coupable est puni comme il mérite de l'être. D'autres fois, voyant une âme qui a vécu saintement et dans la vérité, soit l'âme d'un particulier ou de quelque autre, mais surtout, comme je le pense, Calliclès, celle d'un philosophe uniquement occupé de lui-même, et qui durant sa vie a évité l'embarras des affaires, il en est ravi, et l'envoie aux îles Fortunées. Éaque en fait autant de son côté. L'un et l'autre exerce ses jugements tenant une baguette en main. Pour Minos, il est assis à l'écart et a inspection sur eux. Il a un sceptre d'or, comme Ulysse chez Homère rapporte qu'il l'a vu *tenant un sceptre d'or et rendant la justice aux morts*[1].

J'ajoute donc, Calliclès, une foi entière à ce discours, et je m'étudie à paraître devant le juge avec l'âme dans le meilleur état possible. Ainsi, méprisant ce que la plupart des hommes estiment, et ne visant qu'à la vérité, je ferai mes efforts pour vivre et pour mourir, lorsque le temps en sera venu, aussi vertueux qu'il dépendra de moi. J'invite tous les autres hommes autant que je puis, et je t'invite toi-même à ton tour, à embrasser ce genre de vie et à t'exercer à ce combat, le meilleur, à mon avis, de tous ceux d'ici-bas. Je te reproche que tu

[1] *Odyssée*, livre XI, v. 569.

ne seras point en état de te secourir toi-même lorsqu'il faudra comparaître et subir le jugement dont je parle ; mais que, quand tu seras en présence de ton juge, le fils d'Égine, et qu'il t'aura pris et amené devant son tribunal, tu ouvriras la bouche toute grande, et tu auras le vertige ni plus ni moins que moi devant les juges de cette ville. Peut-être qu'alors on te frappera ignominieusement sur la joue, et l'on te feras toutes sortes d'outrages.

Tu regardes apparemment tout cela comme des contes de vieille femme, et tu n'en fais nul cas. Il ne serait pas surprenant que nous n'en tinssions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai. Mais tu vois que vous trois, qui êtes les plus sages des Grecs d'aujourd'hui, toi, Polus et Gorgias, vous ne sauriez prouver qu'on doive mener une autre vie que celle qui nous sera utile quand nous serons là-bas. Au contraire, de tant d'opinions que nous avons discutées, toutes les autres ont été réfutées ; et la seule qui demeure inébranlable, c'est celle qui dit qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injustice que d'en recevoir, et qu'avant toutes choses il faut s'appliquer non à paraître homme de bien, mais à l'être tant en public qu'en particulier ; que si quelqu'un devient méchant en quelque point, il faut le châtier ; et qu'après être juste, le second bien est de le devenir et de subir la punition qu'on a méritée ; qu'il faut fuir toute flatterie, tant pour soi-même que pour les autres, soit qu'ils soient en petit ou en grand nombre, et qu'on ne doit jamais faire usage de la rhétorique ni d'aucune autre profession qu'en vue de la justice.

Rends-toi donc à mes raisons ; et suis-moi dans la route qui te conduira au bonheur dans cette vie et après ta mort, comme ce discours vient de le montrer. Souffre qu'on te méprise comme un insensé, qu'on t'insulte si l'on veut, et même laisse-toi frapper de grand cœur de cette manière qui te paraît si outrageante. Il ne t'en arrivera aucun mal si tu es réellement homme de bien et adonné à la pratique de la vertu. Après que nous l'aurons ainsi cultivée en commun, alors, si nous le jugeons à propos, nous nous mêlerons des affaires publiques, et, sur quelque parti que nous délibérions, nous serons plus en état de délibérer que nous ne le sommes à présent. Car il est honteux pour nous que, dans la situation où nous paraissons être, nous nous en fassions accroire comme si nous valions quelque chose, tandis que nous changeons à tout instant de sentiment sur les mêmes objets, et cela sur ce qu'il y a de plus important, tant est grande notre ignorance. Ainsi servons-nous du discours qui nous éclaire maintenant comme d'un guide qui nous fait connaître que le meilleur parti qu'on puisse suivre est de vivre et de mourir dans la pratique de la justice et des autres vertus. Marchons par la route qu'il nous trace, et engageons les autres à nous imiter. N'écoutons pas le discours qui t'a séduit, et auquel tu m'exhortes à me rendre ; car il ne vaut rien, mon cher Calliclès.

FIN DU GORGIAS ET DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES OUVRAGES

CONTENUS

DANS LE PREMIER VOLUME.

L'ÉTAT, OU LA RÉPUBLIQUE.

TABLES SOMMAIRES.

LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME.

LIVRE TROISIÈME.

LIVRE QUATRIÈME.

LIVRE CINQUIÈME.

LIVRE SIXIÈME.

LIVRE SEPTIÈME.

LIVRE HUITIÈME.

LIVRE NEUVIÈME.

LIVRE DIXIÈME.

LES LOIS.

TABLE SOMMAIRE.

LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME.

LIVRE TROISIÈME.

LIVRE QUATRIÈME.

LIVRE CINQUIÈME.

LIVRE SIXIÈME.

LIVRE SEPTIÈME.

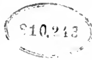
LIVRE HUITIÈME.

LIVRE NEUVIÈME.

LIVRE DIXIÈME.

LIVRE ONZIÈME.

LIVRE DOUZIÈME.



DIALOGUES BIOGRAPHIQUES ET MORAUX.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.





